

In 102 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.

ABBONATI O RINNOVA L'ABBONAMENTO PER IL 2018

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

€ 13,00



ISSN 1126-5191

PROSPETTIVA PERSONA

RUBETTINO

PROSPETTIVA PERSONA n. 101-102

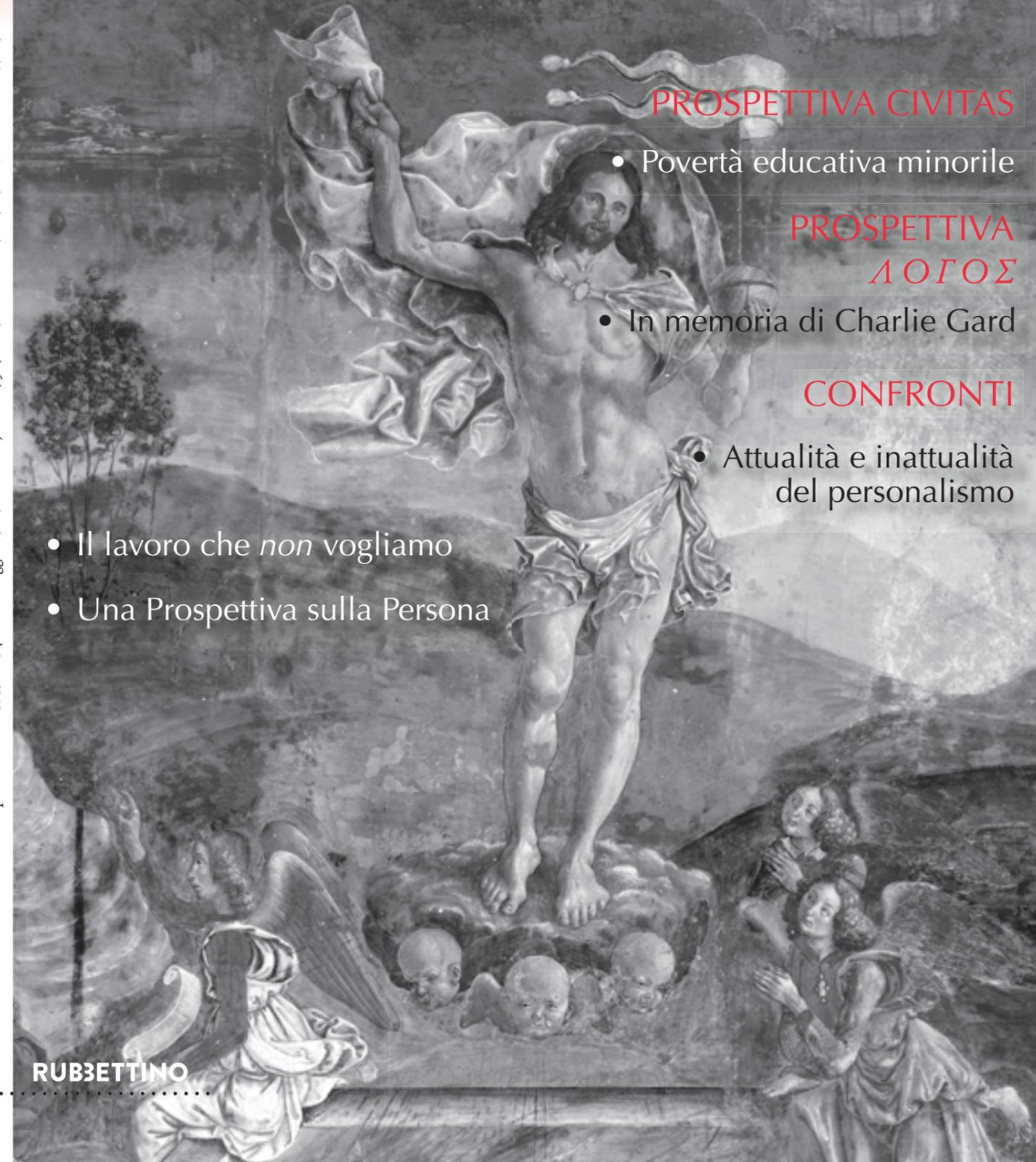
TRIMESTRALE DI CULTURA, ETICA E POLITICA

ANNO XXVI

OTTOBRE-DICEMBRE

2017

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



PROSPETTIVA CIVITAS

- Povertà educativa minorile

PROSPETTIVA
ΛΟΓΟΣ

- In memoria di Charlie Gard

CONFRONTI

- Attualità e inattualità del personalismo

- Il lavoro che *non* vogliamo
- Una Prospettiva sulla Persona



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

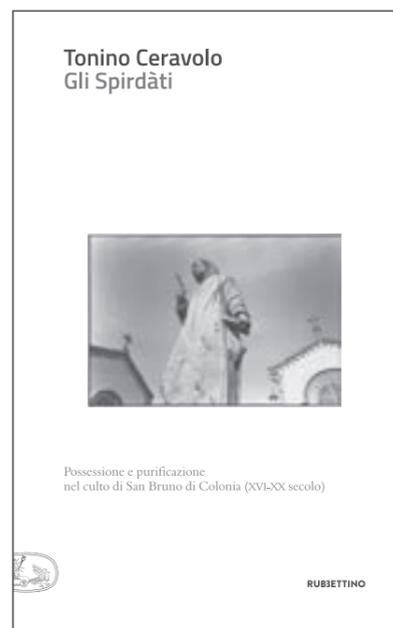


Il matrimonio: un rapporto che dura nel tempo e – anche grazie all'aumento dell'età media di vita – una realtà estremamente dinamica che attraversa diverse stagioni della vita. Anche per la grave crisi che vive oggi l'istituto del matrimonio, non è semplice avere questa visione positiva. Come la vita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

ALDEGONDE BRENNINKMEIJER-WERHAHN (ed.)
A cuore aperto

pp. 238 - € 13,60

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).



TONINO CERAVOLO
Gli Spirdàti
Possessione e purificazione nel culto di San Bruno di Colonia (XVI-XX secolo)

pp. 262 - € 18,00



ANTONIO STAGLIANÒ
Pop-Theology per giovani
Autocritica del cattolicesimo convenzionale per un cristianesimo umano

pp. 152 - € 14,00



GIOVANNI PALLADINO
Don Luigi Sturzo
Maestro di verità e di libertà

pp. 240 - € 19,00



LUAN STAROVA
I libri di mio padre

pp. 208 - € 18,00



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 | Il lavoro che non vogliamo II <i>The Job we do not want</i> |
|------------|---------------|--|

| | | |
|---------------------------------|---------------|--|
| Le immagini di questo numero | Germano Boffi | Saturnino de' Gatti, pittore 14 <i>Saturnino de' Gatti, painter</i> |
|---------------------------------|---------------|--|

Saturnino Gatti è stato un maestro eccentrico del Quattrocento aquilano. L'articolo offre una panoramica approfondita sull'artista; a partire dalla vita e le opere, passa in rassegna le attribuzioni e gli studi, anche recenti, che si sono moltiplicati negli ultimi anni, portando l'argomento a livello nazionale. L'opera del maestro supera infatti i confini regionali giungendo in Toscana, in Umbria, nel Lazio, nelle Marche fino alla Calabria.

Saturnino Gatti was an eccentric master of the fifteenth century in L'Aquila. The article offers an in-depth overview of the artist; starting from life and works, it reviews attributions and studies, even recent ones, which have multiplied in recent years, bringing the topic to a national level. In fact, the master's work exceeds the regional boundaries, reaching Tuscany, Umbria, Lazio, Marche and Calabria.

| | | |
|----------------------------------|------------------|---|
| Prospettiva Persona al n° 100 | Sandra D'Antonio | Celebrati i 100 numeri di <i>Prospettiva Persona</i> 18 <i>Hundred issues of Prospettiva Persona</i> |
|----------------------------------|------------------|---|

I cento numeri di *Prospettiva Persona* sono stati l'occasione per il passaggio delle consegne da Giorgio Campanini a Robert Royal, in qualità di presidente onorario (il primo presidente fu Paul Ricoeur) e da Attilio Danese a Flavio Felice, come direttore di *Prospettiva Persona*. Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese hanno ripercorso il periodo del sogno e della tormentata realizzazione di una Rivista sulla scia di *Esprit* fondata da E. Mounier, padre del Personalismo Comunitario.

The hundredth issue of Prospettiva Persona was the occasion for the transfer of office from Giorgio Campanini to Robert Royal, as honorary president (the first president was Paul Ricoeur) and from Attilio Danese to Flavio Felice, as director of Perspective Person. Giulia Paola Di Nicola and Attilio Danese have retraced this dream period and the tormented realization of a magazine in the wake of Esprit founded by E. Mounier, father of the Personalism Community.

| | |
|-------------------|---|
| Giorgio Campanini | Crisi della famiglia, crisi della persona? 20 <i>Family in crisis, crisis of the person?</i> |
|-------------------|---|

La famiglia non è la tomba dell'amore, bensì dell'amore selvaggio. E questo lo riconobbe un pensatore laico come Benedetto Croce. Sulla scorta di Capograssi e di Mounier consideriamo il danno che dalla dissoluzione della famiglia riceverebbe lo stesso essere-persona di ogni individuo.

Family is no love's grave, but rather the fierce one's. And this was acknowledged by a secular thinker such as Benedetto Croce. On the basis of Capograssi and Mounier, we consider the damage coming from family dissolution and received by every individual's person-to-be.

| | | |
|--------------|-------------------------------------|----|
| Robert Royal | Perspective on the Person | 23 |
| | <i>Prospettiva sulla Persona</i> | |

Ci sono gruppi e persone che nel mondo, pur svolgendo lavori preziosi, non fanno notizia, ed hanno un'eco ridotto, una visibilità quasi limitata, come il caso del gruppo teramano che ruota attorno alla rivista *Prospettiva Persona* e alla coppia Danese-Di Nicola, portavoce di un lavoro fecondo e nascosto, indirizzato alla ricostruzione culturale e spirituale della civiltà occidentale sulla scia del personalismo: un termine che non indica affatto soggettivismo e relativismo, bensì, una ricerca di equilibrio tra oggettività e soggettività, l'apertura alle relazioni con l'Altro e con gli altri.

There are groups and people in the world, who while doing valuable work, do not make headlines. They have a reduced echo, an almost limited visibility, as is the case of the Teramo group that revolves around the magazine Prospettiva Persona and the couple Danese-Di Nicola, spokespeople of a fruitful and hidden work, addressed to the cultural and spiritual reconstruction of Western civilization in the wake of personalism: a term that does not refer to subjectivism and relativism, but a search for a balance between objectivity and subjectivity, an openness towards the relationship with the Other and with others.

| | | |
|------------------------|---|----|
| Maria Michela Nicolais | Le parole-guida della Rivista | 25 |
| | <i>Our Periodical's main Words</i> | |

L'intervento si concentra su tre parole chiave a guida dell'attività del personalismo nell'ottica adottata da Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese: "reciprocità", chiave di volta per declinare l'umano a due voci, "equilibrio", perché prevalga sempre in ogni binomio il termine umanizzante, e, infine, "coerenza" tra pensiero e vita.

The intervention focuses on three key words that guide the activity of personalism in the perspective of Giulia Paola Di Nicola and Attilio Danese: "reciprocity", the keystone for declining the human to two voices, "balance", because the term humanizing always prevails in every binomial, and finally "coherence" between thought and life.

| | | |
|---------------|-----------------------------------|----|
| Flavio Felice | Populismo e popolarismo | 27 |
| | <i>Populism and Populism</i> | |

L'idea di "popolo" in Sturzo non ha nulla di collettivistico, corporativistico e organicistico. Sturzo è un personalista, e per il personalista Sturzo, in sintonia anche con la visione liberale tipica della teoria "ordolibérale" di Wilhelm Eucken, solo la persona pensa, agisce, soffre e sceglie, mentre i concetti collettivi quali "stato", "società", "classe" non sono altro che strumenti semantici ausiliari che consentono la comunicazione, ma non rappresentano realtà terze (ipostatizzazioni) rispetto alle parti che li compongono: le ragioni delle parti (le persone) contano più delle ragioni della loro somma (gli stati o i partiti).

The idea of "people" in Sturzo has nothing collectivist, corporatist and organicistic. Sturzo is a personalist. For the personalist Sturzo, also in tune with the liberal vision typical of the "ordoliberal" theory of Wilhelm Eucken, only the person thinks, acts, suffers and chooses, while the collective concepts such as "state", "society" and "class" are nothing but auxiliary semantic tools that allow communication. These however do not represent third parties (hypostatizations) with respect to the parts that compose them: the reasons of the parties (the people) count more than the reasons for their sum.

| | | | |
|-------|---------------|---|----|
| Studi | Lucio Saviani | La via interiore che passa a Oriente | 31 |
| | | <i>Heart, Intellect, Spiritual life from Church Fathers to Thomas Špidlík</i> | |

L'Autore mette a tema la presenza del "cuore" nella spiritualità del cristianesimo d'oriente (Basilio, Teofane il Recluso, Gregorio di Nazianzo, ricorrendo in particolare modo agli studi di Thomas Špidlík, e nel discorso filosofico occidentale con particolare riferimento a Pascal. È inoltre indagato il rapporto cuore/Nous, nella filosofia greca (Empedocle, Platone, Aristotele, Plotino) così come in alcuni testi della tradizione del cristianesimo d'oriente (Filocalia, Esichio).

The Author thematizes the presence of the “heart” in the spirituality of Eastern Christianity (Basil, Theophan the Recluse, Gregory of Nanzio), in particular referring to the studies of Thomas Spidlik and, as far as the Western philosophical approach is concerned, to Pascal. Furthermore, it is explored the relationship heart/Nous in the Greek philosophy (Empedocles, Plato, Aristotle, Plotinus) as well as in some texts of the Eastern Christianity tradition (Philokalia, Hesychius).

| | | |
|-------------------|--|----|
| Vincenzo di Marco | “ <i>Quæstio mihi factus sum</i> ” | 34 |
| | “ <i>Quæstio mihi factus sum</i> ” | |

La riduzione dello psichico ai meccanismi dell'inconscio denota l'incapacità di superare il dualismo antropologico corpo-mente, risalente a Platone e Cartesio, che condiziona ancora oggi la prassi ermeneutica. L'attività intenzionale della coscienza non può essere trattata come un normale oggetto fisico. Secondo Ludwig Binswanger, dovremmo parlare di “essere-nel-mondo” giacché l'essere umano non è un semplice “ente nel mondo”, ma è quell'essere aperto originariamente alla “comprensione del mondo”.

The reduction of the psychic to the mechanisms of the unconscious denotes the inability to overcome the anthropological dualism of body and mind, dating back to Plato and Descartes, which still conditions hermeneutic practice today. The intentional activity of consciousness can not be treated as a normal physical object. According to Ludwig Binswanger, we should speak of “being-in-the-world” since the human being is not a mere “entity in the world”, but it is that being originally open to “understanding the world”.

| | | |
|------------|-----------------------------------|----|
| Rita Fulco | Simone & Disma | 38 |
| | <i>Weil and the “good robber”</i> | |

Simone Weil riflette in più occasioni sul “buon ladrone” come figura paradigmatica della tensione tra diritto e giustizia. Disma è capace di discernere il Giusto anche sotto le vesti di colui che, per la folla, è un malfattore. Questa possibilità è preclusa al giudizio, pur corretto, del diritto, che l'aveva inserito in una categoria, quella dei criminali, riportando l'ordine dopo il disordine creato dalle sue azioni. Sarà a causa di questa capacità di discernimento della giustizia a dispetto di ogni apparenza, che Weil giungerà ad affermare che «tra tutti coloro di cui si parla nel Vangelo, a parte il Cristo, il buon ladrone è quello che di gran lunga invidia di più».

Simone Weil reflects in several texts on the “good thief” as a paradigmatic figure of the tension between Law and Justice. Disma is capable of perceiving the Just even through the looks of a man who is a wrongdoer in the eyes of the crowd. This possibility does not exist for the judgment of the Law, even as it is correct, because this man was a priori classified in a specific category, the one of the criminals. Law restores order after the disorder created by his evil actions. It is because of this ability to discern Justice despite all appearances, that Weil came to assure that «of all the beings other than Christ of whom the Gospel tells us, the good thief is by far the one I most envy».

| | | |
|---------------|----------------------------------|----|
| Piero Viotto | La teodicea di Leibniz | 42 |
| Samuele Pinna | <i>The Theodicy of Leibnitz</i> | |

Dio nel Suo atto creatore, che crei o meno un certo mondo o altri mondi migliori, essendo l'Essere assoluto, non è né può essere diminuito o accresciuto dalla creazione. Egli crea per comunicare il Suo infinito splendore e la Sua azione creatrice non è un meccanico causare o produrre, perché pone in essere agenti liberi per amore di rispondere al Suo progetto.

God in his creative act, whether or not he creates a certain world or other better worlds, being an absolute Being, he is not and can not be diminished or increased by creation. He creates to communicate His infinite splendor and His creative action are not a mechanism to cause or produce, because he sets up free agents for the sake of responding to His project.

| | | |
|-----------|--------------------|--|
| Attualità | Alessandro Giostra | Boko Haram 50 <i>Jihadist Terror in Nigeria</i> |
|-----------|--------------------|--|

Fino a quando valide contromisure contro la povertà e l'analfabetismo non verranno prese, non vi sono molte speranze che il fenomeno Boko Haram receda. Esso è parte integrante del terrorismo islamista internazionale, del quale condivide la volontà di eliminare i cristiani. Nonostante gli inviti al dialogo da parte del mondo cattolico, e cristiano in genere, nella maggior parte delle aree a maggioranza islamica la vita delle comunità dei fedeli di Cristo è sempre più precaria.

As long as valid counter-measures against poverty and illiteracy are not taken, there is little hope that the Boko Haram phenomenon will recede. It is an integral part of international Islamist terrorism, which shares the desire to eliminate Christians. Despite invitations to dialogue on the part of the Catholic world, and Christians in general, in most areas where you find an Islamic majority, life in the communities of the faithful of Christ is increasingly precarious.

| | | |
|--|------------------------|--|
| Confronti: attualità e inattualità del concetto di persona | Attilio Danese | Una disputa importante e rivelatrice 54 |
| | Giulia Paola Di Nicola | <i>An important and revealing Controversy</i> |
| | Francesco D'Agostino | Perché siamo al capolinea della "persona" 56 <i>Why are we to the end of "person" as a category</i> |

| | | |
|--|-------------------|--|
| | Giorgio Campanini | Dire "persona": ieri, oggi e domani 58 <i>Saying "the Person": yesterday, today, tomorrow</i> |
|--|-------------------|--|

| | | |
|--|-------------------|---|
| | Francesco Bellino | Eppure "il" Personalismo nasce aperto e plurale 60 <i>Nonetheless "the" Personalism was born open and plural</i> |
|--|-------------------|---|

| | | |
|--|---------------------|--|
| | Emilio De Dominicis | Uomini e non-persone 62 <i>Against Engelhardt's anthropological dualism</i> |
|--|---------------------|--|

H.T. Engelhardt jr., noto studioso di morale e medicina, nella sua bioetica laica distingue la "persona" (uomo con autocoscienza, razionalità, libertà, senso morale) dall'"essere umano" (individuo della specie uomo che non ha detti caratteri). Le persone hanno uno status morale diverso dagli esseri umani, di cui sostanzialmente decidono la sorte. Nel presente studio si critica l'antropologia di Engelhardt, se ne evidenzia l'arbitrarietà, il convenzionalismo, il fenomenismo e il dualismo, e si rifiuta la distinzione di persona e essere umano in nome della identità di uomo e persona.

H.T. Engelhardt jr., well-known scholar of morals and medicine, in his laical bioethics distinguishes «person» (man with self-consciousness, rationality, freedom, moral sense) from «human being» (individual of human kind that has not aforesaid characters). Persons possess a different moral status from human beings, whose fate substantially they determine. In this paper we criticize Engelhardt's anthropology and we point out its arbitrariness, conventionalism, phenomenism and dualism, and we contest distinction between person and human being on account of identity between man and person.

| | | |
|------------------------|-----------------|--|
| Prospettiva Civitas | Antonio Campati | Il web tra "popolo" e "populismo" 72 <i>Web between people and populism</i> |
|------------------------|-----------------|--|

| | | |
|----------------|---|----|
| Carlo Borgomeo | Povertà educativa minorile 74 <i>Child Educational Poverty</i> | 74 |
|----------------|---|----|

I programmi del *Fondo* attuati da “Con i Bambini”, mettendo insieme i concetti di povertà educativa, comunità educante e periferie, offrono un’opportunità ai minori di costruirsi il proprio futuro e di intraprendere, lentamente ma costantemente, un reale e concreto percorso di sviluppo e di cambiamento dell’intera comunità in cui vivono

The Fund’s programs implemented by “Con i Bambini”, bringing together the concepts of educational poverty, educating communities and suburbs, offer an opportunity for minors to build their own future and to undertake, slowly but surely, a real and concrete path of development and change in the whole community in which they live.

| | | |
|---------------------|---|----|
| Simone Stancampiano | Riguardo al “dilemma di Böckenförde” 77 <i>About “Böckenförde’s dilemma”</i> | 77 |
|---------------------|---|----|

Un pessimismo di fondo sulle posizioni “ambigue” nel dialogo tra Chiesa e società civile. Anche quando J. Habermas e J. Ratzinger «concordano sulla reciproca “disponibilità ad apprendere” del mondo laico e del mondo cattolico, della fede cristiana e della ragione secolare, nel segno del “ragionevole” e non in quello della verità», il costituzionalista trova insensato che la ragione secolare abbia da apprendere dai dogmi cattolici, come pure la teologia cattolica abbia da apprendere dal pensiero scientifico, per definizione secolare.

This is the underlying pessimism regards the “ambiguous” position found in the dialogue between the Church and civil society. Even when J. Habermas and J. Ratzinger “agree on the reciprocal” readiness to learn “about the secular world and the Catholic world, about the Christian faith and secular reason, in the case of “reasonable” and not that of truth”, the constitutionalist finds it senseless that the secular reason has to be learned from Catholic dogmas, as well as the fact that Catholic theology has to be learned from scientific thought, which is by definition secular.

| | | |
|-----------------|--|----|
| Claudio Bianchi | L’e-commerce tra cliente e mercato 80 <i>E-commerce between user and market</i> | 80 |
|-----------------|--|----|

Il mercato *e-commerce* è il più vario. Se ci si limita ai beni per l’utente finale, ivi compresi gli strumentali come frigoriferi, lavatrici e similia, verifichiamo la presenza di macro imprese globali in grado di offrire on line la quasi totalità dei prodotti in questione, nonché quella di imprese specializzate in un settore la cui offerta è solo o anche on line. In entrambi i casi, il veicolo per realizzare la vendita è la pubblicità, espressa nei mezzi e nelle forme considerate più incidenti per un’efficace sollecitazione della domanda. L’autore è professore di Economia aziendale a Roma I.

The e-commerce market is the most varied. If we restrain ourselves to goods for the final user, including equipment such as refrigerators, washing machines and similars, we verify the presence of global macro companies able to offer almost all the products in question online, as well as that of companies specialized in a sector whose offer is only or even online. In both cases, the vehicle to make the sale is advertising, expressed in the means and in the forms considered more accidents for an effective demand solicitation. The author is Professor of Business Economics in Roma I.

| | | |
|------------------------------------|---|----|
| Prospettiva Λογος Settimio Luciano | L’inquietudine della morte e l’amore alla vita 84 <i>The restlessness face to death and love to life</i> | 84 |
|------------------------------------|---|----|

| | | |
|-------------------|--|----|
| Michela Misischia | In memoria di Charlie 86 <i>In Charlie’s Memory</i> | 86 |
|-------------------|--|----|

La nota e drammatica vicenda di Charlie Gard è lo spunto per affrontare non solo la questione della sofferenza e dell’acanzimento terapeutico, ma anche dell’esigenza di affermare la dignità della persona sempre: anche e soprattutto quando è ferita dalla malattia.

Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 5), Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo*



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 Saffò", 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: 978-88-498-5384-1 ISSN: 1126-5191 Cnr PT01088839

ANVUR Cineca E183905

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. 101-102 Ottobre-Dicembre 2017 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>Direttore Responsabile Flavio Felice</p> <p>Segreteria di redazione □ Giovanni Marcotullio (Dir.) marcotullio.giovanni@gmail.com □ Flavia Di Giampaolo flavia.dig@gmail.com □ Sara Mecca saminetta1@gmail.com □ Simone Guido simone.guido@gmail.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: IT88Z0103002869000004160064</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 paga- mento: ersamenti su IBAN: IT83C 0760 1153 000000 10759645 Poste impresa) o su Bollettino Postale intestato a "Centro Ricerche Personali- ste", Via N. Palma 37, 64100 Teramo. CCP n. 10759645.</p> | <p><i>Legge n. 196/2003</i> <i>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 dicembre 2017
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro) - www.rubbettinoprint.it

Composizione in L^AT_EX;
classe PP.c.l.s realizzata da
Gianluca Pignalberi

PROSPETTIVA
• PERSONA •

DIREZIONE
Flavio Felice

REDAZIONE TERAMO
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo

Marcotullio Giovanni (caporedattore)
Di Giampaolo Flavia - Angelucci 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 "Raissa e Jacques Maritain"
Via Abbadetta 79 - 63030 Acquaviva Picena
Perotti Giancarla - coordinatrice
Barra Antonio, Barra Favorita, Felicioni Lorena

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

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

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

ARI
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,
P.za Umberto I - 70121 Bari
Bellino Francesco - coordinatore
Corbascio Miranda, Saponaro Benedetta,
Verdoscia Luisa, Carucci Massimiliano

BRESCIA
c/o Univ. Cattolica, Via Trieste, 17 - 23121 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 Pamphila Clotilde

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

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,
Minocchi 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, Macaroni Giuseppe,
Massimo Domenico Enrico, Scerbo Alberto

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

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

LYON
Università Cattolica di Lione, 25 - Rue du Plat,
F-69002 - Lyon Cedex 2
Bély Marie-Etiennette - 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. Popieuszki 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 Ivàn, Vilella Petit Maria, Le Gall Yves, Lurol Gerard,
Costein Nadine

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

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

PUEBLA (MEXICO)
c/o UPAEP - Progetto "Ish'a"
21sur103 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, Piccitto Roberto,
Saladino Gian Piero, Vicari Paola

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

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

ROMA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Roma 3,
Via Ostiense, 234 - 00144 Roma
Iannotta Daniela - coordinatrice
Abbate Fabrizia, Bello Angela Ales, Brezzi Francesca,
Briganti Camilla, Cedroni Lorella, Ciccotti Eusebio,
Di Marcoberardino Nicola, Durst Margarete,
Guerrera Manfreda, 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 Pettrini Enrica - coordinatrice
Calabrò Daniela, D'Antuono Emilia

SANTIAGO (CHILE)
c/o Centro Personalista Cileno, 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 Vitro Giovannino, Mucciaccio Antonio,
Paradiso Marcello, Familia Gabriele

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

Via XI Febbraio, 4 – 05100 Terni
 Parisi Stefania – coordinatrice
 Carlanì 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/A – 38040, Martignano (TN)
 Dorigatti Michele – coordinatore
 Bertoldi Anita, Nicoletti Michele,
 Zucal Silvano

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

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

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

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



COMITATO SCIENTIFICO (PEER REVIEW)

† Paul Ricoeur – Primo Presidente onorario
 Alino Lorenzon – Presidente onorario emerito
 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
 Bellino 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 Petrinì 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

Occhioupo 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

Sterile, servile, alienante, conflittuale Il lavoro che non vogliamo

Flavio Felice

LAVORO CHE NON VOGLIAMO è il lavoro servile, sterile, alienante e conflittuale. Sul piano della “denuncia critica” ciò significa innanzitutto denunciare per erodere le fondamenta della “società servile”, uno spettro che non si dissolverà mai definitivamente e, per l'appunto, nei confronti del quale non dovremmo mai abbassare la guardia; una specie di “neofeudalesimo” che garantisce sempre nuove rendite di posizione, attraverso lo sfruttamento della maggioranza da parte di oligarchie sempre più agguerrite e rapaci.

Circa l'importanza del convenire a Cagliari da fedeli laici per vivere la 48^a Settimana Sociale dei cattolici italiani, rinvio ad un passo del paragrafo 13 dell'*Apostolicam actuositatem*, il decreto del Concilio Vaticano II sull'apostolato dei laici:

L'apostolato dell'ambiente sociale, cioè l'impegno nel permeare di spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture della comunità in cui uno vive, è un compito e un obbligo talmente proprio dei laici, che nessun altro può mai debitamente compierlo al loro posto. In questo campo i laici possono esercitare l'apostolato del simile verso il simile. Qui completano la testimonianza della vita con la testimonianza della parola. Qui nel campo del lavoro, della professione, dello studio, dell'abitazione, del tempo libero o delle associazioni sono i più adatti ad aiutare i propri fratelli.

«Il lavoro che vogliamo: libero, creativo, partecipativo, solidale», è questo il titolo della 48^a edizione delle Settimane Sociali dei Cattolici Italiani, parafrasando un passo del paragrafo 192 dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di Papa Francesco.

Dunque, nell'orizzonte pastorale della Dottrina sociale della Chiesa, il Comitato scientifico ed organizzatore ha ritenuto utile articolare i quattro giorni secondo i registri della denuncia, della narrazione, delle buone pratiche e delle proposte. In breve, tenterò di esprimere una rappresentazione della “denuncia” che non appaia una stanca “lamentazione” ovvero una retorica “rivendicazione corporativa”. Non che la “lamentazione” e la “rivendicazione” non abbiano una ragion d'essere nell'attuale situazio-

ne civile del Paese; dove per civile intendo culturale, politica ed economica.

La “denuncia”, quando non scade nel lamento, assume i caratteri della “situazione problematica” che attende di essere risolta. Tutti sappiamo che la conoscenza procede per “tentativi ed errori”: si inciampa in un problema, si inferiscono ipotesi per la sua soluzione e si confutano quelle non adatte, in un processo che non avrà mai fine; è questo il metodo del “bene comune” in un mondo popolato da esseri imperfetti, ma perfettibili e dove nessuna istituzione può avanzare la pretesa di detenere il monopolio sul bene comune. Nella fattispecie, la situazione problematica che delinea i contorni della “denuncia” è data dalla “criticità del mondo lavoro”.

In primo luogo, credo convenga registrare che la “denuncia” delle criticità del mondo del lavoro scaturisce dalle preoccupazioni per le trasformazioni del mercato del lavoro che si sono affacciate anche nel panorama degli organismi finanziari internazionali. È forse solo una coincidenza, ma a pochi giorni di distanza, sia il Fondo Monetario Internazionale sia la britannica Social Mobility Commission si sono focalizzati in larga misura sulla fine di quella che sembrava una connessione indiscussa: la relazione diretta tra aumento della produttività e aumento dei salari. In altre parole, il lavoro beneficerebbe oggi sempre meno della complessiva crescita della produttività e del reddito nei paesi industrializzati, mostrando invece una costante precarizzazione. Tali cambiamenti possono diventare a tal punto strutturali che prevediamo giovani sempre più sprovvisti di un contenuto semantico certo da attribuire alla parola “lavoro”.

A questo punto, il momento della “denuncia critica” può focalizzarsi su questioni solo apparentemente extra-economiche, ma che in realtà fanno da sfondo al problema economico, come evidenziato anche dal neo premio Nobel per l'economia Richard H. Thaler. È possibile affermare che le ragioni con cui le persone agiscono fanno la differenza rispetto al funzionamento dell'istituzione chiamata mercato. Dai comportamenti economici non si possono espellere i fattori extra economici, tralasciando i quali, come ricorda Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*, non solo le analisi, ma anche le soluzioni, perdono di





consistenza. La tesi che sosteniamo e che presentiamo come “denuncia” è che per modificare il sistema, bisognerebbe *in primis* educare gli agenti che sono “persone-agenti” e non “automi-agenti”, elementi di un gregge che attende un “pastore” che lo governi e lo conduca come un corpo omogeneo e una massa indistinta di individui ridotti alla stregua di pecore. Il soggetto dell’agire civile è la persona creata a immagine e somiglianza del Creatore, dunque chiamato a vivere in modo libero e responsabile, di qui la sua dignità che si esplica nel partecipare all’opera creatrice del Padre; una partecipazione che vede nel lavoro un aspetto fondamentale.

Il fattore motivazionale: le buone ragioni dell’agire personale, spiega ad esempio alcuni *mismatches* – disequilibri – sul mercato lavorativo italiano: la domanda di lavoro delle imprese in certi settori è largamente insoddisfatta a causa della carenza di figure professionali non solo sufficientemente specializzate, ma anche adeguatamente motivate a compiere quel tipo di lavoro. D’altro canto, persone estremamente formate che emigrano, a volte, si mescolano ad un’ampia quota di giovani che hanno incorporato un profilo di preferenze lavorative squilibrato rispetto alla domanda (ad esempio gli aspiranti al test di ingresso 2017 per la facoltà di medicina erano sette volte tanto i posti disponibili). In entrambi i casi il modello educativo complessivo, non solo quello economico, fallisce, perché i giovani non trovano riscontro per le loro aspirazioni e le risorse migliori di ciascuno non vengono rimesse in circolazione sul territorio nazionale. Si tratta di una perdita netta in termini civili, ossia culturali, politici ed economici.

I giovani classificati come NEET (*Not in Education, Employment or Training*), sono due volte vittime: una prima volta, vittime dell’incapacità individuale a collocarsi in relazioni (umane ed economiche) troppo fluide e perciò *challenging* (onerose emotivamente prima che materialmente); e una seconda volta, vittime dell’incapacità delle istituzioni a coordinare le scelte degli attori economici, in modo che il mercato non diventi il luogo di sfruttamento delle debolezze, bensì occasione per mettere in gioco i talenti e creare “il lavoro che davvero vogliamo”.

In tal senso, nell’ordine della sussidiarietà, associazioni e corpi intermedi sono chiamati ad un lavoro educativo per ogni soggetto economico (lavoratori, imprenditori, professionisti) che vada oltre le skills professionali e che nessuna politica economica o regola giuridica possono dare: educare le persone a vivere il *commercium* come un processo in virtù del quale offrire il meglio di sé al partner econo-

mico. Fuori da questo prerequisito culturale il mercato in generale, e il mercato del lavoro in particolare, non potrà offrire che quello che ha, arrestando i processi d’inclusione sociale e impedendo l’esercizio della sovranità, essendo evaporata quella dimensione fondamentale dell’identità umana che si chiama lavoro.

In secondo luogo, come indirizzare la nostra “denuncia” rispetto ad una qualità del lavoro che riteniamo non degna della trascendente dignità della persona umana, senza perdere di vista il monito che «non è il lavoro a dar valore all’uomo, ma l’uomo a dar valore al lavoro»? (Card. A. Bagnasco) A tal proposito, constatiamo che siamo davanti ad una grande questione sociale che interessa questo Paese e le giovani generazioni in particolare. Per alcuni questa si risolve nelle grandi trasformazioni tecnologiche e sul modo in cui esse cambieranno inesorabilmente le nostre vite. Da qui il dibattito che ferve intorno a quel fascio di politiche dall’alto e innovazioni dal basso che convenzionalmente chiamiamo “Industria 4.0”.

Altri ritengono invece che basti parlare di etica e di bene comune perché i processi economici possano come per magia essere giustificati e giustificabili da un qualcosa che loro chiamano fede, ma che non è diversa dall’ennesima ideologia, se non ancor più sbiadita. Non è e non può essere questa la strada delle Settimane Sociali. Vale la pena di sottolineare come il lavoro non sia una mera opportunità da offrire o da cogliere o una meta da raggiungere, magari con gli strumenti dell’assistenzialismo statale. Il lavoro è la vocazione altissima della donna e dell’uomo, e dunque la sua dignità non è men che la dignità dell’essere umano nel suo intero.

È un compito molto articolato quello che attende tutti coloro che hanno partecipato o che hanno guardato con interesse alla Settimana Sociale: “denunciare” significa dare voce ad una cultura della vita umana in cui il lavoro non sia appendice di una esistenza ai margini, ma fattore di inclusione progressiva di ogni singolo attore nella propria comunità di riferimento, locale o globale che sia. Per questa ragione, è vero che il momento della “denuncia”, della riflessione sulla giustizia sociale e sulle sue rivendicazioni, può certo servire a mettere a fuoco il problema, ma non è sufficiente a risolverlo. Il passo in più che è necessario ai nostri giorni è la riscoperta dell’impegno personale, del quotidiano esercizio della sovranità che ci spetta in quanto cittadini, al di fuori di qualunque lobby o corporazione, perché il prossimo, concittadino o straniero che sia, possa condividere l’appassionante avventura di trasformare la

sua porzione di mondo con l'impegno, anche con la fatica, del lavoro delle sue mani.

Per questo motivo, la riflessione sui principi della Dottrina sociale della Chiesa, allorché approfondisce il momento della "denuncia" dei gravi squilibri che attanagliano il mondo del lavoro, non si attarda in una lamentazione ideologica sulle strutture o sull'ambiente sociale, ma – direi sturzianamente e wojtylianamente – guarda alle persone e alle loro relazioni nella società complessa, e a volte di-sperata, del nostro tempo.

In conclusione, direi che le criticità del lavoro rappresentano una delle cause dell'esclusione delle persone dalle reti di produttività e di scambio. Esse, da un lato, ledono la dignità umana e, dall'altro, creano occasioni di sfruttamento delle persone ed impediscono un autentico sviluppo umano, con grave danno per la ricchezza della nazione.

A questo punto, ribalterei il titolo generale della Settimana Sociale e direi che "Il lavoro che non vogliamo è il lavoro servile, sterile, alienante e conflittuale". Sul piano della "denuncia critica" ciò significa innanzitutto denunciare per erodere le fondamenta della "società servile", uno spettro che non si dissolverà mai definitivamente e, per l'appunto,

nei confronti del quale non dovremmo mai abbassare la guardia; una specie di "neofeudalesimo" che garantisce sempre nuove rendite di posizione, attraverso lo sfruttamento della maggioranza da parte di oligarchie sempre più agguerrite e rapaci.

A questo punto, tornano alle mente le parole del giurista francese Étienne de La Boétie che nel 1549 scriveva, appena diciannovenne, il «Discorso sulla servitù volontaria». Potremmo individuare proprio nel lavoro libero, creativo, partecipativo e solidale una leva di emancipazione civile dalla condizione di "servi", per il corretto esercizio del gioco democratico, «Il discorso critico su un problema comune»:

Vorrei solo riuscire a comprendere come mai tanti uomini, tanti villaggi e città, tante nazioni a volte, sopportano un tiranno che non ha alcuna forza se non quella che gli viene data, non ha potere di nuocere se non in quanto viene tollerato. Da dove ha potuto prendere tanti occhi per spiarvi se non glieli avete prestati voi? Come può avere tante mani per prendervi se non è da voi che le ha ricevute? Siate dunque decisi a non servire più e sarete liberi!¹.



1. Étienne de La Boétie, «Discorso sulla servitù volontaria. Potere e Lotta», in *Politica dell'azione nonviolenta*, a cura di Gene Sharp, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1985, vol. 1, pp. 28-29.

L'eccentrico maestro del Rinascimento abruzzese

Saturnino de' Gatti, pittore

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

14-17

Germano Boffi

POCHI PERSONAGGI risaltano nella Storia dell'Arte del Rinascimento in Abruzzo come Saturnino Gatti. Al maestro negli ultimi anni sono state dedicate ben due biografie, quella di Luciana Arbace e l'altra, assai attesa, di Ferdinando Bologna¹, lavori di estrazione diversa – il più rigoroso dal punto di vista metodologico rimane certamente quello di Ferdinando Bologna – che riportano l'attenzione sulla problematica dell'attribuzione di opere d'arte in contesti, come quello del Quattrocento abruzzese, dove l'apporto dei carteggi è a tratti parziale. Tale carenza documentale ha incrementato ipotesi e proposte a volte non condivisibili, come quella del "Presepe" di Tione, ora al Museo d'Abruzzo, del "Sant'Andrea" già nell'omonima chiesa di Stiffe, oppure agli affreschi con la "Presentazione di Gesù al Tempio" nella chiesa di San Gaetano a Goriano Valli.

Insieme agli argomenti di analisi sottile dedicati prevalentemente agli specialisti, le notizie su Saturnino riservano anche spaccati di quotidianità dove il maestro appare nella sua condizione di uomo del Quattrocento che sottoscrive ad esempio i patti tra familiari per il suo matrimonio, o prende accordi per l'acquisto di due quartari di mosto nella vendemmia successiva al 1° luglio 1496, con prezzo e il luogo di provenienza riportati puntualmente. Si aggiungono poi numerosi documenti che riferiscono di suo padre, Giovanni del Gatto, di professione macellaio e di uno dei suoi cinque figli, Giuliano, spesso ricordato in contratti di vendita e scambio di capi di bestiame. L'atto notarile del 23 settembre 1499, sinora inedito, vede peraltro Saturnino come testimone per la vendita di un bue da parte di suo fratello Giuliano a tal Pasquale Sanctis di Lucoli².

Venuto alla luce nel 1463 tra le vicine colline a nord ovest della città di L'Aquila, precisamente a Poggio San Vittorino, Saturnino Gatti decide di iniziare un percorso professionale diverso da quello svolto in ambito familiare. In una dimensione geografica e temporale dove l'economia gravitava per

buona parte attorno l'attività agricola e di allevamento ed alla vendita e all'affitto di pascoli stagionali, possiamo ragionevolmente supporre che Saturnino nascesse da una famiglia di ceto medio, e questo poté supportarlo nelle fasi iniziali della sua carriera di artista, quando cioè approda alla bottega più prestigiosa in città: quella di Silvestro dell'Aquila. I modelli proposti dalla bottega aquilana a quei tempi sono di derivazione squisitamente fiorentina, ne sono esempi tangibili importanti lavori come quello del monumento funebre del cardinale Amico Agnifili, scolpito da Silvestro dell'Aquila ed ancora presente nella Cattedrale aquilana di San Massimo. All'ombra di queste opere avvenne la formazione artistica di Saturnino. Il 4 maggio 1477, a soli quattordici anni, il futuro maestro risulta essere al fianco di Silvestro dell'Aquila, come testimone nella stipula di un atto con gli esecutori testamentari del vescovo Agnifili, riguardante proprio il monumento funerario del cardinale.

La critica più attenta fa coincidere il decennio successivo con i primi soggiorni fiorentini di Saturnino Gatti, anche in virtù del fatto che nessuna sua attività risulta documentata negli archivi aquilani. Nella città gliata avrebbe operato come miniatore e di sua mano sarebbe la pagina con la Visione di Geremia realizzata per la grande Bibbia fatta per Federico da Montefeltro³. Le notizie della presenza del maestro a L'Aquila si avranno nuovamente ad iniziare dal 1488 grazie ad un documento datato il 23 marzo di quell'anno in cui il pittore si impegna a dipingere una cappella di proprietà di certo Pierbenedetto di Pietro, nella chiesa aquilana di San Domenico. Di queste pitture oggi non rimane traccia, probabilmente distrutte o ridipinte; il relativo atto ne fornisce tuttavia una descrizione molto puntuale in cui se ne desume la complessità e di riflesso il fatto che il maestro abbia raggiunto una propria maturità professionale.

Espungendo dal catalogo saturninesco l'assai rovinato dipinto raffigurante la Madonna col Bambino e Santi, nella lunetta principale della chiesa aquilana

1. Cf. Lucia Arbace, *I volti dell'anima. Saturnino Gatti. Vita e opere di un artista del Rinascimento*, a cura di Paolo De Siena Editore, 2012; Ferdinando Bologna, *Saturnino Gatti. Saturnino Gatti. Pittore e scultore nel Rinascimento aquilano*, Textus, L'Aquila 2014. 2. A.S.A., Fondo notarile, not. Nembrotto da Lucoli, busta n. 44, vol. XXII, foglio 474v della nuova numerazione. Atti simili sono datati al 21 settembre e di nuovo al 28 settembre dello stesso anno. 3. *Idem, Saturnino Gatti cit.*, pp. 15-18.

di Santa Giusta, opera di Giannantonio da Lucoli, potrebbe risalire agli inizi degli anni '90 del Quattrocento l'affresco con l'Adorazione dei pastori (Saturnino Gatti, *Sant'Antonio*, L'Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo, già Tione (AQ), chiesa di Santa Maria del Ponte, immagine 5 a p. 47), opera di altissima qualità scoperta sotto l'intonacatura della chiesa nei mesi successivi al sisma dell'aprile 2009 nella chiesa di San Pietro di Coppito, ed attribuita a Saturnino Gatti da Biancamaria Colasacco⁴. Le influenze fiorentine sono più che mai evidenti nell'opera, e costituiscono il *trait d'union* con l'impresa pittorica più nota del Gatti, il ciclo di affreschi dipinto nella chiesa di San Panfilo a Tornimparte (Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 1), Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo*, immagine 14 a p. 101; Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 2), Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo*, immagine 6 a p. 51; Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 3), Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo*, immagine 1 a p. 24; Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 4), Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo*, immagine 3 a p. 33; Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 5), Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo*, immagine 12 a p. 82). L'opera, che per buona sorte non ha riportato danni in seguito al rovinoso terremoto, decora la cappella principale dell'edificio e comprende *Storie della passione di Cristo*, una raffigurazione del Paradiso, le effigi dei Dottori della Chiesa e dei Profeti. Per questi lavori Saturnino ricevette da Domenico di Antonio di Paoluccio, acquirente di alcuni pascoli stagionali dai massari di Tornimparte, un acconto e successivamente un primo saldo; altri pagamenti furono previsti per il mese di marzo di ogni anno sino al raggiungimento della somma concordata con i maestri aquilani Sebastiano di Cola di Casentino e Silvestro dall'Aquila, chiamati dai rappresentanti del popolo di Villa Magna per valutare il prezzo dei lavori che furono ultimati nel febbraio 1494.

Nel periodo in cui attese agli affreschi di San Panfilo, Saturnino, con ogni probabilità supportato nella scelta dall'introito annuale derivato dall'opera di Tornimparte, prese in moglie Faustina di Bernardi-

no Sfrajo di Paganica, che disponeva di una dote di 400 fiorini; con essa si stabilì a L'Aquila e da questo matrimonio nacquero cinque figli.

La notorietà del maestro man mano crebbe fino a procurargli incarichi anche fuori regione. Nel 1490 i frati celestiniani del Monastero di Santa Caterina di Terranova di Calabria, l'attuale paese di Terranova Sappo Minulio nel comune di Taurianova, invitarono l'artista, assieme al pittore aquilano Giovan Antonio Percossa, ad eseguire opere di pittura per il Monastero calabro, da realizzare sull'esempio degli affreschi eseguiti dal maestro per la Badia di S. Spirito a Sulmona ma ora non più visibili⁵; più tardi il Gatti sarà chiamato a realizzare alcune pitture assieme a Giovanni Antonio di Giordano per la chiesa di Santa Maria della Plebe a Norcia⁶. Altra testimonianza dell'attività di Saturnino in Umbria è costituita dagli affreschi con le *Storie di Santa Margherita*, che decorano la Chiesa dedicata alla Santa Margherita a Cascia, opera che sulla base di dati stilistici, è stata di attribuita al Gatti da Fabio Marcelli⁷.

Nel periodo immediatamente successivo il ciclo di Tornimparte Saturnino Gatti si dedicò alla realizzazione di alcune statue lignee come la bella scultura a dimensioni naturali (180 cm) in legno policromo raffigurante San Sebastiano (Saturnino Gatti, *San Sebastiano*, già Collimento di Lucoli (AQ), chiesa di San Sebastiano, immagine 7 a p. 57; Saturnino Gatti, *San Sebastiano*, già Collimento di Lucoli (AQ), chiesa di San Sebastiano, immagine 2 a p. 30), conservata prima del sisma nella chiesa omonima di Collimento presso Lucoli e assegnata al maestro aquilano dallo scrivente⁸. Tale opera è stata scelta per essere esposta nella mostra curata da Vittorio Sgarbi nel 2015 per Expò – benché con l'attribuzione non condivisibile a Giovanni di Biasuccio sostenuta da Ferdinando Bologna. La commissione dell'opera è da porre in relazione alla grande epidemia di peste che dilagò per tutto il territorio aquilano nel 1495, territorio che includeva anche la zona del reatino dove, a Borgo Fidoni nella chiesa di San Michele Arcangelo, esiste una scultura "gemella" individuata da Lorenzo Principi il quale ne propone giustamente l'attribuzione a Saturnino Gatti ad anni poco suc-

4. Germano Boffi, «Adorazione dei pastori, chiesa di San Pietro in Coppito», *L'Aquila a Montecitorio, L'arte ferita delle chiese del centro storico* (2010). 5. Ferdinando Bologna, «Per una storia delle arti medievali e moderne del Mezzogiorno continentale, introduzione. Aspetti e Problemi del Medioevo e dell'Età Moderna», in *Storia del Mezzogiorno Continentale e della Sicilia*, 4, Napoli 1993, vol. II, pp. 239-240. 6. Salvatore Petrini, «Saturnino Gatti a Norcia», *Bollettino diocesano di Norcia*, 6 (1961), pp. 3-7. 7. Fabio Marcelli, «Piermatteo d'Amelia e la *Liberalitas Principis*. Pittura in Umbria meridionale tra '300 e '500», in *Piermatteo d'Amelia*, 154, Ediat, Todi 1997, pp. 83-85. 8. Germano Boffi, «Sull'arte di Giovanni di Biasuccio da Fontavignone e qualche aggiunta a Silvestro dell'Aquila e Saturnino Gatti», *Nuovi Studi*, 13 (2007), pp. 33-50, pp. 41-42. 9. Lorenzo Principi, «Saturnino Gatti, il Filotesio e Amatrice: *à rebours*», in *Amatrice, Storia, Arte e Cultura*, a cura di Alessandro Viscogliosi, Silvana, Cinisello Balsamo (Mi) 2016, pp. 100-117.





cessivi alla statua di Collimento⁹. Insieme ad un'altra monumentale opera lignea, quale in Sant'Egidio di Orte attribuito al Gatti da Principi, la scultura di Poggio Fidoni fornisce nuove indicazioni sugli itinerari laziali del maestro, dando sostanza all'ipotesi di una sua presenza nel Lazio settentrionale intorno gli anni '80 del Quattrocento.

Nel 1493 il maestro promise a Bartolomeo di Domenico di Porcinaro, proprietario di una cappella dedicata a San Giovanni in Santa Maria di Collemaggio, di eseguire delle pitture con quattro storie del Santo, andate ormai perdute. Prossimo agli affreschi di Tornimparte è il dipinto su tavola raffigurante Frate Vincenzo da L'Aquila (Saturnino Gatti, *Adorazione dei pastori*, Coppito (AQ), chiesa di San Pietro, immagine 13 a p. 90), opera conservata nel Convento di San Giuliano, recentemente restaurata e della quale esiste una copia nella Basilica di San Bernardino¹⁰. Ormai grandemente considerato dai concittadini nel 1498 Saturnino riceverà la prestigiosa commissione per realizzare le pitture per le esequie del Duca di Amalfi svoltesi a L'Aquila in quell'anno; per questi lavori l'artista riceverà un pagamento di quindici carlini. Altre opere pittoriche sono state messe in relazione con il primo periodo del Gatti: si tratta di una Madonna di Loreto affrescata nella Chiesa di Santa Maria Maggiore a Pianella, nel pescarese, ed una Presentazione di Gesù al Tempio, riscoperta nella Chiesa di San Gaetano a Goriano Valli, nell'aquilano, opere che non corrispondono al punto di stile proprio del maestro e che quindi necessiterebbero di ulteriori ipotesi attributive¹¹.

Nei primi anni del secolo XVI l'arte del Gatti vincerà verso modelli figurativi più pacati. La fortuna riscontrata in ambito romano dalle produzioni di Melozzo da Forlì, Antoniazio Romano e Piermatteo d'Amelia arrivò fino ai territori aquilani e furono presi da conto da Saturnino. Le opere di questo periodo segneranno un reale spartiacque nella sua produzione artistica, tra queste si possono annoverare una pittura murale staccata, rappresentante una Madonna

col Bambino, conservata nella chiesa di Santa Margherita in L'Aquila¹²; una tavola con la Madonna col Bambino e due angeli, realizzata per la cappella della torre di Palazzo di Città a L'Aquila, ora al Museo nazionale d'Abruzzo, e gli affreschi, più tardi, che decorano la Chiesa di Santa Maria Assunta ad Assergi, raffiguranti i Santi Antonio da Padova, Biagio, Antonio abate e, nella lunetta, la Madonna che allatta il Bambino¹³.

Durante il primo decennio del Cinquecento le attività del maestro saranno ancora numerose: nel 1506 fu convocato dai Magnifici Cinque della città di L'Aquila per realizzare un'opera nella Chiesa di Collemaggio, a ricordo del miracolo dell'apparizione della Madonna avvenuto nella basilica durante una predicazione di San Bernardino. Nel novembre 1509 dipingerà per la Chiesa di San Domenico la tavola con la Madonna del Rosario, richiesta dalla Confraternita aquilana, « [...] *secundum formam et designum olim factum per quondam magistrum Iohannem Antonium Percosse* ». Negli stessi anni si colloca il dipinto sempre su tavola, con la Transazione della Santa Casa di Loreto, generalmente riconosciuta come capolavoro tardo del Gatti, ora conservata al Metropolitan Museum di New York¹⁴.

Alcune statue fittili sono state collocate al periodo giovanile del maestro, la Madonna adorante, realizzata per la Chiesa di San Panfilo di Spoltore e conservata ora al Museo Nazionale di L'Aquila¹⁵ e la bella Madonna col Bambino recentemente restaurata, anch'essa in terracotta, conservata nella collegiata di San Michele di Città Sant'Angelo. Tali attribuzioni non hanno trovato però il consenso della critica. Importante punto di partenza per ricostruire con rigore filologico e dalle date più antiche l'attività scultorea del Gatti rimane quindi San Sebastiano ligneo di Collimento di Lucoli. Le opere di scultura documentate sono relative all'ultimo periodo di attività del maestro. Tra queste compare il gruppo in terracotta raffigurante la Madonna col Bambino e Sant'Antonio abate, realizzato nel 1512 per la Chiesa di Santa

10. Ferdinando Bologna, «Saturnino Gatti, un'opera», *Paragone*, 5 (1950), pp. 60-63; *idem*, *Saturnino Gatti cit.*, pp. 143-147.

11. Maria Lucia Carani, «La "Presentazione di Gesù al tempio": un Saturnino Gatti inedito», *Critica d'arte*, 8 (2007), pp. 83-96.

12. Biancamaria Colasacco, «Il restauro delle opere d'arte nella chiesa del Gesù all'Aquila: Problematiche e criteri d'intervento. Cultura, Università, Collegi gesuitici all'inizio dell'Età Moderna in Italia meridionale», in *Alle origini della città dell'Aquila. Cultura, Università, Collegi gesuitici all'inizio dell'Età Moderna in Italia meridionale*, a cura di Filippo Iapelli e Ulderico Parente, Roma 2000, pp. 716-723; Alessandro Angelini, «Saturnino Gatti e la congiuntura Verrocchiesca a L'Aquila», in *I Da Varano e le arti*, Ripatransone 2003, vol. 2, che data però l'affresco alla fine del nono decennio del XV secolo.

13. Roberto Cannatà, «Gatti Saturnino», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura di Istituto dell'Enciclopedia italiana, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1999, vol. 52, pp. 592-594.

14. Federico Zeri, *Italian Painting. A catalogue of the Collection of The Metropolitan Museum of Art. Siene and Central Italian Schools*, 1980, p. 87; Bologna, *Saturnino Gatti cit.*, pp. 102-113.

15. Calcedonio Tropea, «Madonna adorante. Chiesa di San Panfilo. Spoltore», in *DAT V, Dalla valle del Piomba alla valle del basso Pescara*, 2001, pp. 372-373.

Maria del Ponte, presso Beffi, ed originariamente incluso entro un tabernacolo ad ante dipinte con storie di Sant'Antonio e le effigi dei Santi Rocco e Sebastiano. Del gruppo rimane oggi solamente la statua del Santo abate, andata in frantumi nel 2009 (Saturnino Gatti, *Sant'Antonio*, Cornillo Nuovo (RI), chiesa di Sant'Antonio, immagine 9 a p. 64), restaurata, è ora esposta al Museo nazionale d'Abruzzo, mentre la Madonna col Bambino, realizzata nella tradizionale iconografia abruzzese, pur fotografata negli anni '70 assieme al Santo abate, non è presente nella chiesa né è conservata, a mia conoscenza, nei depositi del museo. I documenti parlano inoltre di una statua in terracotta raffigurante San Benedetto, modellata nel 1513 per un paese omonimo nell'aquilano; di una statua di Sant'Antonio realizzata per la comunità di Cornillo (Saturnino Gatti, *Sant'Antonio*, Cornillo Nuovo (RI), chiesa di Sant'Antonio, immagine 4 a p. 41), nei pressi di Amatrice, individuata nella scultura fittile conservata nella Chiesa parrocchiale dedicata al Santo; e di due opere ancora in terracotta rappresentanti la Madonna ed il Bambino, realizzate rispettivamente per le chiese aquilane di San Bernardino e di Santa Maria di Collemaggio e lì ancora conservate. Altre sculture commissionate al maestro rimasero incompiute per la sopraggiunta morte avvenuta nel 1518; tra queste un San Sebastiano

in legno, ordinato nel 1517 dall'omonima Confraternita aquilana (da identificare con Saturnino Gatti, *San Sebastiano (part.)*, L'Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo, immagine 15 a p. 111) ed un gruppo con la Pietà, San Giovanni e la Maddalena, da eseguirsi in terracotta per la Cattedrale di Ascoli Piceno, commissionato con un atto rogato ad Ascoli nel 1518, alla presenza di Cola dell'Amatrice.

Di quest'ultimo gruppo esiste la Pietà, (Saturnino Gatti, *Pietà*, Ascoli Piceno, Museo diocesano, immagine 11 a p. 76) conservata al Museo diocesano di Ascoli Piceno; un'opera che per soggetto e per *pathos* racconta di un maestro giunto ormai alla fine della sua brillante carriera. Saturnino visse i suoi ultimi giorni dedicandosi a fare il mestiere che l'ha accompagnato per tutta la vita e che ha appreso partendo da un piccolo paesino dell'Abruzzo, giungendo a L'Aquila e avventurandosi alla volta di città che hanno costituito nel Quattrocento punti di energia raggiante per l'arte. Un percorso artistico e geografico quello di Saturnino che ricorda da vicino quello di un altro grande maestro abruzzese vissuto qualche decennio prima, Nicola di Guardiagrele, partito dall'Abruzzo per la città gliata e che vide finire i suoi giorni mentre attendeva ad un lavoro per la cattedrale di Ascoli Piceno.



Cronaca del convegno del 5 ottobre 2017

Celebrati i 100 numeri di *Prospettiva Persona*PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

18-19

Sandra D'Antonio

IL POMERIGGIO del 5 ottobre, nella Sala Azzurra del Vescovado teramano, il numero 100 di *Prospettiva Persona* è stato presentato alla presenza di Mons. Michele Seccia e del Presidente della Fondazione Tercas Enrica Salvatore, fra un *parterre* d'eccezione. Da oltre venticinque anni, la stessa rivista costituisce un punto di riferimento nazionale ed internazionale per la riflessione filosofica, culturale e sociale sul Personalismo e sulla Persona.

A festeggiare l'evento sono intervenuti: Giorgio Campanini, noto studioso del pensiero cattolico italiano ed europeo dell'Ottocento e Novecento, Robert Royal, Presidente del *Faith & Reason Institute* di Washington e direttore della Rivista on line *The Catholic Thing*, Maria Michela Nicolais, giornalista dell'Agenzia SIR, accreditata presso la sala stampa vaticana e Flavio Felice, docente dell'Università del Molise, che hanno approfondito, con dovizia di analisi preziose, "l'ostinazione" a costruire ancora sul concetto di "persona" e a sostenere una Rivista come *Prospettiva Persona*.

L'incontro si è aperto con i saluti agli ospiti della professoressa Giuseppina Bizzarri – Presidente dell'Associazione Centro Ricerche Personaliste – che ha ricordato gli inizi e i momenti belli e difficili della vita della Rivista di cui il Centro si è fatto carico nei trascorsi venticinque anni.

È quindi intervenuto il vescovo di Teramo Mons. Michele Seccia, (incaricato come arcivescovo di Lecce) che ha ricordato come sin dal suo arrivo a Teramo avesse condiviso l'avventura della "ricerca personalista" partecipando in prima persona al Convegno organizzato dal Centro nel 2007 a Cotonou in Benin, dove fu relatore sul pensiero di Ricœur, e come avesse sostenuto e partecipato negli anni successivi ai vari convegni (ad esempio quello su Simone Weil nel 2008) organizzati in sintonia tra la diocesi e il Centro Ricerche Personaliste.

La parola è passata poi al Presidente della Fondazione Tercas, Enrica Salvatore, che ha voluto testimoniare, con la sua presenza e con il suo intervento, l'apprezzamento che la Fondazione ha sempre avuto per le attività del Centro Ricerche Personaliste sottolineando il prestigioso traguardo d'aver conseguito i riconoscimenti "Anvur" per i concorsi degli studio-

si e l'attenzione con cui ha accompagnato, attraverso interventi e riflessioni, il cammino riformatore del sistema Fondazioni a partire dalla Carta etica delle Fondazioni.

Hanno quindi preso la parola i due co-fondatori della Rivista: i coniugi Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, entrambi a suo tempo, nel 1992, ricercatori universitari, ma soprattutto impegnati sostenitori della cultura personalista non solo in Italia, ma anche all'estero.

L'affiatatissima coppia ha ripercorso le tappe di un progetto, ovvero il sogno di fondare una Rivista sulla scia di *Esprit* fondata nel 1932 da Emmanuel Mounier, autore di riferimento e padre del Personalismo Comunitario. Nel ripercorrere il loro cammino hanno raccontato l'importante incontro con la vedova di Mounier a Parigi e il grande filosofo, allievo di Mounier, Paul Ricœur. Nel 1982 la coppia di ricercatori ottenne un fondo ministeriale che gli permise di non abbandonare il filone di ricerca, anche se la Rivista venne fondata dieci anni più tardi. Nel frattempo la vedova di Mounier era venuta a Teramo insieme a Paul Ricœur per celebrare i 40 anni dalla morte del giovane filosofo ed avevano stretto con la nostra città un *feeling* d'elezione. Tanto che grazie all'impegno dell'allora amministrazione comunale di Teramo (il sindaco Antonio Gatti) fu intitolata una piazza a Mounier e fu organizzato un Convegno per gli 80 anni di Paul Ricœur al quale l'Università conferì, per l'occasione, la laurea *honoris causa* in Scienze Politiche.

I due co-fondatori hanno, poi, ringraziato gli editori, che si sono susseguiti negli anni, curando la grafica e la stampa della Rivista: a partire dal primo, Demian, quindi Andromeda, Edigrafital e per ultimo l'attuale Rubbettino.

Giulia Paola si è soffermata in particolare a ricordare il suo impegno nella rivista *Progetto Donna*, frutto di un movimento culturale di donne, fondato da Tina Leonzi nel 1982, cui si unirono i nomi migliori della *intelligencija* femminile cattolica sino al 1991, quando quella rivista terminò le sue pubblicazioni e si trasformò in movimento culturale trasferendo i suoi interessi in *Prospettiva Donna* una sezione della Rivista *Prospettiva Persona* che stava intanto



nascendo a Teramo.

Prospettiva Persona e *Prospettiva Donna* potranno quindi procedere insieme e crescere, conquistando un amico alla volta, tra abbonati, sostenitori, amministratori.

Prospettiva Persona – hanno continuato con i ricordi i due co-fondatori – pretendeva anche di essere bella; se n'è occupato un esperto d'arte come Giovanni Corrieri per la scelta delle immagini e la selezione delle mostre principali. Giovanni Marcotullio ha dato impulso all'aggiornamento della tecnologia della scrittura e dell'impaginazione on line. Possiamo dire che non è facile trovare, nel panorama delle riviste scientifiche, la cura grafica che è stata riservata a *Prospettiva Persona*.

A conclusione del loro intervento, Attilio e Giulia Paola hanno raccontato come alla redazione centrale di Teramo si fossero aggiunti, nel tempo, oltre 40 gruppi impegnati a promuovere la cultura personalista in altrettante città italiane ed estere tanto da costituire una vera rete globale.

La fatica iniziale, possiamo dire, che è stata premiata. Il consenso dei centri culturali e di varie Università, in Italia e all'estero (15 punti di riferimento) ha favorito un riconoscimento ormai indiscusso.

Oltre al rapporto con i personalisti francesi, *Prospettiva Persona* ha varcato il mare sin dal primo anno nel 1992, quando furono invitati come relatori ad un convegno di taglio filosofico per "Eco '92" all'Università Statale di Rio de Janeiro. Nel tempo sono nati altri contatti e altri viaggi che hanno consentito di associare nuovi collaboratori invitati ad aderire alla rete.

"Non ci siamo preoccupati, hanno detto, per le differenti ideologie, ma abbiamo avuto una particolare attenzione a verificare la coerenza tra pensiero e vita. Il continuo peregrinare per convegni e conferenze ci ha aiutato ad ampliare la rete. A tutt'oggi, se il numero degli abbonati in Abruzzo è ridotto, siamo lieti dei lettori che riusciamo a raggiungere

in Italia e all'estero anche grazie alla possibilità dell'abbonamento on line. Questo tipo di produzione culturale – hanno concluso – richiede passione e la collaborazione di tanti per vivere, continuare e migliorare nel tempo. È un fatto straordinario che sia arrivata fin qui e per questa ragione vanno ringraziati di cuore tutti, gli editori, i numerosi collaboratori, gli abbonati, i sostenitori e diffusori della rivista".

Momento suggestivo e commovente della cerimonia è stata la lettura dei brani di Emmanuel Mounier, letti dall'attrice Maria Egle Spotorno e accompagnati dalla viola di Samuele Danese.

Si è passati poi al Dibattito del concetto di Persona, che ha preso lo spunto da una polemica di attualità "pro e contro" la "Persona" sviluppatosi, durante l'estate, sul quotidiano cattolico *Avenire* con un intervento di Francesco D'Agostino.

Di qui la domanda posta ai relatori sull'attualità della "Persona". Il dibattito scaturito si è arricchito di preziosi approfondimenti: Giorgio Campanini si è soffermato sul concetto di Persona nella Famiglia contemporanea; Robert Royal ha considerato il concetto di Persona in relazione a quelli di razza, classe e gender; Maria Michela Nicolais ha invece spostato l'attenzione sul concetto di Persona "al femminile", mentre Flavio Felice ha proposto di considerare la Persona come antidoto ai moderni totalitarismi e populismi.

L'incontro si è concluso con il passaggio di consegne delle cariche di Presidente del Comitato Scientifico della Rivista da Giorgio Campanini a Robert Royal e di Direttore Responsabile da Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola a Flavio Felice.

Prospettiva Persona è tenace e fragile: potrà sopravvivere alla crisi, al trionfo di internet (dove per altro è presente all'indirizzo www.prospettivaperona.it), alla trascuratezza nei confronti della cultura umanistica? Non si può dire. Attilio e Giulia Paola promettono, comunque, che il loro impegno e la loro passione si collocheranno al servizio della nuova dirigenza.



No al familismo, sì ad una autentica comunità

Crisi della famiglia, crisi della persona?

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

20-22

Giorgio Campanini

IN UN SUO SAGGIO – ma come avvio ad un discorso più volte ripreso negli anni della maturità – uno dei pensatori italiani più profondi ed acuti della prima metà del Novecento, Giuseppe Capograssi, abbozzava una essenziale ma penetrante riflessione sul rapporto famiglia-società allorché scriveva:

La novità della famiglia è che per la prima volta nel grembo di essa l'uomo comincia ad essere relazione, senso di se stesso, consapevolezza sia pure parziale ed incerta degli altri... Nasce l'uomo accanto all'altro uomo, la prima relazione, il primo sé, il primo tutto¹.

Questa notazione può apparire, a prima vista, quasi banale, ma pone in luce un momento fondamentale della vita di quello che chiamiamo “uomo” o “donna”...: l'uomo-persona nasce dalla relazione e senza di essa non sussisterebbe, così come alcuni anni più tardi – e indipendentemente dal pensatore abruzzese, allora poco conosciuto in Europa – avrebbe sottolineato Emmanuel Mounier, allorché avrebbe dedicato un denso paragrafo de *Le personnalisme* a “La società familiare”².

A partire da queste notazioni di Capograssi e di Mounier, una riflessione s'impone: la (eventuale) dissoluzione della famiglia recherebbe un colpo mortale alla vita personale. Verrebbe meno un “luogo costitutivo” della persona, essendo il rapporto uomo-donna-bambino (e dunque la peternità-maternità non solo biologica ma anche morale e spirituale) l'habitat normalmente necessario alla crescita della persona: l'esito inevitabile della radicale crisi della

famiglia sarebbe la crisi stessa della persona.

Non sono in verità mancate, nella lunga storia del pensiero, le critiche radicali all'istituto-famiglia: per limitarci alla modernità, basterà ricordare la dura critica di Marx (in verità riferita soprattutto alla “famiglia borghese”) da più parti ripresa – anche con il sostegno di certa malaccorta sociologia – sino agli esiti “penultimi” della Scuola di Francoforte³, con la sua dura critica dell'istituzione familiare vista come incunabolo naturale del totalitarismo, e fino alle estremizzazioni di una sociologia, quella di fine Novecento, tutta incentrata sugli individui, essendosi smarrito il senso stesso della persona come relazione. Vi è stato anche chi, trasferendo su un piano generale particolari situazioni ambientali, ha parlato di “familismo amorale”⁴, caratteristico di gruppi familiari orientati alla chiusura in se stessi e del tutto avulsi dalla vita sociale. Ma se la famiglia chiusa ed autoreferenziale è il luogo tipico dell'arretratezza e della marginalità, non per questo l'istituzione familiare, nella sua autenticità, si situa sul piano inclinato della “asocialità”. Illuminanti, al riguardo, le riflessioni di un laicissimo antropologo, Claude Lévi-Strauss, là dove sottolinea come il “tabù dell'incesto” – ossia il divieto di matrimonio fra stretti consanguinei e dunque la necessaria apertura del gruppo a relazioni extrafamiliari – sia stato un fattore determinante per lo sviluppo stesso della civiltà in quanto, favorendo l'incontro fra gruppi umani diversi, ha assicurato alla specie umana il futuro, evitando – senza che ne avesse piena coscienza – la creazione di gruppi parentali intrafamiliari inevitabilmente destinati, proprio per questa autoreferenzialità, al declino, al degrado e alla fine all'estinzione⁵.

1. Cf. Giuseppe Capograssi, «Saggio sullo Stato», in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. 1, pp. 55-58. Questo e altri testi capograsiani sono stati ripresi da Giorgio Campanini, *Matrimonio e famiglia nella riflessione contemporanea*, 1^a ed., Città Nuova, Roma 1977, 154 ss. Sul filosofo del diritto abruzzese, Cf. Giorgio Campanini, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, Studium, Roma 2015.

2. Cf. Emmanuel Mounier, *Il personnalismo*, a cura di Massimo Pesenti e Giorgio Campanini, Ave, Roma 2006 (in part. le pp. 148 ss). Sul pensiero del filosofo francese, Cf. Giorgio Campanini, *Mounier. Eredità e prospettive*, 1^a ed., Studium, Roma 2012. Tra la vasta letteratura su Mounier, va almeno ricordato: Attilio Danese, *Il problema antropologico. Il personalismo di E. Mounier*, 1^a ed., Ladolfi, Borgomanero 2012.

3. La più organica radicale critica della istituzione familiare (non senza successivi ripensamenti) è stata svolta dalla “scuola di Francoforte”. Cf. in particolare Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Lezioni di sociologia*, 1^a ed., Einaudi, Torino 1970. Una rilettura critica di queste posizioni in Giorgio Campanini, *Stare insieme. Alla ricerca di una “famiglia conviviale”*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

4. Edward C. Banfield, *Una comunità del Mezzogiorno*, 2^a ed., Il Mulino, Bologna 1967.

5. Claude Lévi-Strauss, «La famiglia», in *“Razza e storia” e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.

Una famiglia realizzata come autentica comunità di vita e di amore ben poco ha a che fare con l'antica "famiglia borghese", ed ancor meno con la "famiglia televisiva", attenta quasi soltanto ai casi-limite della relazione e, soprattutto, disattenta nel cogliere la differenza tra "famiglia stabile", aperta alla vita, e "famiglia provvisoria", come tale inevitabilmente incerta e confusa nei confronti del dono della vita. Non si può certo operare una discriminazione tra le famiglie in ordine alla loro attitudine alla generazione ed all'educazione dei figli, ma non vi è dubbio che – riflettendo sul destino di ogni gruppo umano – vi sono famiglie che aprono al futuro ed altre che sanno soltanto ripiegarsi sul presente. In altre parole, esistono in ogni comunità le relazioni del "tempo breve" e quelle del "tempo lungo" e solo queste ultime, in generale, riescono ad essere generative e dunque ad assicurare la continuazione nel tempo del gruppo umano al quale appartengono.

Vi sono coloro che vorrebbero vivere soltanto nel presente e in nessun modo si preoccupano del futuro, ma la loro persistenza è garantita soltanto grazie all'apertura al mondo delle famiglie che si fanno carico del destino del gruppo umano al quale appartengono.

La vita nuova che irrompe nel mondo non ha in se stessa la capacità di reggere alla sfida della durata. Occorre che vi sia un luogo (e un luogo duraturo) in cui la vita è accolta, nutrita, educata; affinché si compia il lento e progressivo passaggio dall'iniziale povertà di ogni nuovo essere che viene al mondo alla potenziale ricchezza di chi – avvolto fin dalla nascita dal contesto di una relazione calda – è poi chiamato a dare il proprio contributo all'umanizzazione del mondo.

LA INCUBATRICE DELLA RELAZIONE

In questa prospettiva la famiglia appare una sorta di "incubatrice della relazione", il luogo originario dell'incontro – non banale e superficiale, ma intenso e profondo – con l'altro. Lo confermano, oltre tutto, i fallimenti dei ricorrenti tentativi di sostituire alla socializzazione familiare altre forme di socializzazione (anche "di Stato"). Sotto questo aspetto, il persona-

lismo non è un familismo, inteso come chiusura di un gruppo umano in sé: soltanto la relazione che si apre agli altri e non si chiude in se stessa ha un futuro. La famiglia nasce dalla relazione e muore senza relazioni: nulla di più lontano da questo gruppo umano della famiglia chiusa, luogo di produzione e quasi "brodo di coltura" di quel "familismo amorale" al quale si è fatto più sopra riferimento.

Indubbiamente si può diventare autenticamente donna o uomo anche senza famiglia: ma a condizione che vi sia un gruppo umano che sappia in qualche modo prenderne il posto e dar vita a quel tessuto di relazioni, senza il quale non si può realmente incontrare un "altro" che appare come estraneo, se non nemico.

Non ci si può stupire che una società ipotetica senza famiglia rischi di diventare una società senza persona, ridotta ad un puro e semplice agglomerato di individui autoreferenziali: come ha posto in evidenza uno dei più acuti lettori del nostro tempo, Zygmunt Bauman, "l'individualizzazione garantisce ad un numero sempre crescente di uomini e donne un'inedita libertà di sperimentare, ma... porta anche con sé il compito inedito di far fronte alle sue conseguenze"⁶. L'assolutizzazione dell'individuo autoreferenziale – modello apparentemente vincente della "società dei consumi" – comporta inevitabilmente l'elissi della vita personale. Di qui il paradosso della post-modernità: la società degli individui" assume se stessa come punto di riferimento ed emargina e mortifica la famiglia; ma sarebbe destinata a scomparire se non vi fossero uomini e donne che, andando controcorrente, rifiutano la logica dell'individualismo, contrastano una società fondata sull'autoreferenzialità, danno luogo a comunità stabili, capaci di durare nel tempo e di aprirsi a quel dono della vita, che invece gli individui autoreferenziali escludono. La "società degli individui" può sopravvivere nel tempo soltanto a condizione che vi sia una sorta di contraltare, la "società delle persone" che non accetta la logica dell'individualismo ma, attraverso il dono della vita e l'impegno all'educazione e alla socializzazione delle nuove generazioni, si apre al futuro.

Ad accentuare e ad aggravare questa paradossale situazione, sta la constatazione di un fatto che troppo spesso viene dimenticato o posto fra parentesi,

6. Per una sintesi del pensiero del sociologo anglo-polacco, cf. Bauman: *IndividualmenteInsieme* Allo "sradicamento" non corrisponde, per invertire la tendenza, un nuovo "radicamento": non rimando gono molti luoghi in cui diradicarsi" e, in ogni caso, non a lungo" (Bauman: *IndividualmenteInsieme*). Stupisce che un acuto lettore della società contemporanea faccia qui solo riferimento implicito all'istituzione familiare: non vi sarebbe dunque alcuna possibile via di uscita per gli uomini e le donne del nostro tempo, ormai "individualizzati" (Bauman: *IndividualmenteInsieme*). La famiglia (non il familismo) appare il miglior antidoto alle esasperazioni dell'individualismo.





e cioè che i costi della persistenza della società sono sopportati prevalentemente da chi ha optato per l'accoglienza e la promozione della vita e non da coloro che portano al centro dei loro interessi e del loro impegno la affermazione di sé: diventata quasi un "lusso" che gli individuati possono permettersi solo a patto che altri individui si assumano la responsabilità di generare ed educare quelli che poi – ma, fortunatamente non tutti – diventeranno a loro volta uomini e donne autoreferenziali, che non lasceranno alla comunità nessuna eredità.

La "società liquida", brillantemente teorizzata da Bauman, in altre parole, è possibile solo a condizione che vi sia una "società solida" che metta disposizione della comunità i futuri individui autoreferenziali: augurabilmente solo una parte degli individui, perché, in caso contrario, la società cesserebbe di esistere o diventerebbe altra cosa (se i vuoti lasciati dagli "individui" fossero colmati soltanto attraverso drastiche immissioni di cittadini provenienti da altre comunità e portatori di una diversa "identità").

Proprio a partire da questa unilaterale esaltazione – tipica della post-modernità – dell'individuo, non ci si può stupire oltre misura che una società incapace di produrre relazioni stabili, non in grado di prendersi cura della nascita e dello sviluppo della vita, rischi di diventare una società senza persone, e dunque alla fine povera e limitata. La massimizzazione del mitico "Prodotto Interno Lordo" potrà forse appagare la corsa ai consumi degli individui, ma non potrà, da sola, far rifiorire la vita personale. Ogni autentica "crescita" passa inevitabilmente attraverso l'immissione in una società di persone che sappiano camminare con gli altri ed incontrarsi con gli altri, accettando la fatica della relazione anziché scegliere la strada dell'autorealizzazione e dell'autoreferenzialità. Nella "società degli individui" apprendere l'arte della relazione appare la via maestra per impedire che la società diventi il luogo del puro incontro – e talvolta

dello scontro – di "individui casuali".

LA FAMIGLIA "TOMBA DELL'AMORE"?

Se cuore della società è l'universo delle relazioni degli incontri, del dialogo, nulla appare più maldestro del tentativo di trasformare la famiglia in un luogo di oppressione della persona e dunque in una sorta di ultimo bastione dell'autoritarismo. Il matrimonio che fonda la famiglia non è, come suona un detto stancamente ripetuto, "la tomba dell'amore", ma semmai – come ha scritto una volta un non sospetto, laicissimo pensatore, Benedetto Croce – "la tomba dell'amore selvaggio"⁷, una istituzione che sa trascendere gli istinti e trasforma la passione in un amore che edifica le persone e, attraverso il dono del figlio, apre ai coniugi e alla società il futuro.

In altre parole, l'amore coniuge – a differenza di ogni altro amore – è e vuole essere "un amore che getta delle basi" per riprendere un'espressione di un altro grande intellettuale laico del Novecento, Thomas Mann. È la scelta della stabilità e della durata – necessarie del resto per accogliere e far crescere un figlio – che conferisce al matrimonio, come comunità di vita che sfida il tempo, "il carattere di ciò che è estremamente umano"⁸.

Nel momento in cui si ama e si genera, si cessa di essere "individui autoreferenziali" e ci si apre all'altro presente (il coniuge) e all'altro futuro (il figlio): la crisalide dell'individuo si spezza e prende il volo la "farfalla" della vita personale. È per questo che la famiglia – come ha scritto Mounier sul finire della propria vita – è il "punto in cui si articolano pubblico e privato"⁹, luogo dell'incontro tra "vita sociale" e "vita intima": l'una e l'altra egualmente necessarie a quella che voglia essere una "società delle persone e non soltanto di individui.

7. Benedetto Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1967; orig. 1922, p. 29. in *Opere*, Mondadori, 1958, vol. II, pp. 458-459. Proprio per questo, aggiunge Mann, il matrimonio è una istituzione che sfida il tempo, perché ha «il carattere di ciò che è estremamente umano».

8. Thomas Mann, «Lettere sul matrimonio».

9. Mounier, *Il personalismo* cit., p. 149.

«Where there is charity and love, there is God»

Perspective on the Person

Robert Royal

PEOPLE SOMETIMES write me to complain that much online commentary is too negative. That TCT and other sites do not pay enough attention to the many good things happening and to Christian joy.

You can't be against "joy", of course, assuming (a large assumption) that you know what authentic joy is. The way the phrase is often used, I admit, strikes me as a somewhat less than fully Christian effort to tell a hedonistic world: Look, we're having fun too. In my judgment, that hasn't worked out so well. It may be just me, but like Paul writing to the Thessalonians, I think it safer – and better – on the whole, these days, to keep faith and work quietly.

There are many groups and individuals who do so and never get any notice. I was with one such group last week and hope to help many people hear much more about them. Twenty-five years ago, in the immediate afterglow of the fall of Communism and of John Paul II's encyclical *Centesimus Annus* – which reviewed the disasters of the previous century and tentatively sought a way forward – a remarkable married couple decided that the work necessary to the reconstruction of civilization had not ended with the Cold War. Indeed, it had just barely begun.

Three months ago they published the 100th number of their quarterly magazine, *Prospettiva Persona* ("Perspective on the Human Person"), and also announced – not their retirement, but their new roles as contributors and counselors to the new editor Flavio Felice (a sometime contributor to *The Catholic Thing* and old friend to many of us). Flavio, a man of many talents, is the youngest person ever to receive tenure at the Lateran University in Rome, where he teaches Catholic Social Thought.

Giulia Paola di Nicola and Attilio Danese met and married as undergraduates, went to study philosophy – Hegel of all things – in Germany, but like other earnest seekers of wisdom in the twentieth century, decided that much modern philosophy was too stretto, i.e., narrow. They found their way – like Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Gabriel Marcel, Edith Stein, Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła (later JPII), and many others – into the "personalist" currents of modern philosophy. And founded

Prospettiva Persona, significantly not in Rome, but on the opposite coast of Italy, in the city of Teramo.

Many people hear "personalist" and think (despite the luminaries mentioned above) that the name probably means subjectivism and relativism. This is not only incorrect, it's the very opposite of the truth. The best personalists recognize the crucial role of objective, rational thought, but also acknowledge the fact that truths come to importance in the lives of persons – which is to say, in each of us.

Indeed, without interactions with other persons, none of us would even know – literally – how to speak, since no one teaches himself to talk. And we would never know or do much of anything because our minds and hearts are formed in relation to others – at the very highest level, in relation with the three Persons in the Trinity.

All persons are by nature inter-personal. So true is this that Chesterton once said, only half-jokingly, that we read in *Genesis* that it is not good for man to be alone. But the Christian doctrine of the Trinity says, in a way, that it is not even good for God to be alone – as we sometimes see in the oppressive forms a strict monotheism, such as Islamic fundamentalism, can take.

Indeed, you might say that finding the right balance between the objective and the personal in our times is one of the principal philosophical tasks. As Cardinal Newman famously put it:

Science gives us the grounds or premisses from which religious truths are to be inferred; but it does not set about inferring them. . .that is not its province. It brings before us phenomena, and it leaves us, if we will, to call them works of design, wisdom, or benevolence; and further still, if we will, to proceed to confess an Intelligent Creator[...]. This is why Science has so little of a religious tendency; deductions have no power of persuasion. The heart is commonly reached, not through the reason, but through the imagination, by means of direct impressions, by the testimony of facts and events, by history, by description. Persons influence us, voices melt us, looks subdue us, deeds inflame us. Many a man will live and die



upon a dogma: no man will be a martyr for a conclusion.

PROSPETTIVA
• PERSONA •
101-102 (2017/4),
23-24

So a quarterly journal that takes its perspective from that richer Christian idea of the person, where “heart speaks to heart” under the aegis of truth, has its work cut out for it. *Prospettiva Persona* responded to the challenges on multiple fronts, year after year, for a quarter century now, with insightful and accessible essays on theology, philosophy, society, culture, ethics, art, music, even feminism (in a much more interesting form than what that term has come to mean in most Western country).

We’re in serious trouble in the West, but without initiatives like this, we would be much worse off.

Danese/Di Nicola, by the sheer force of their enthusiasm and cultural curiosity have created a net-

work of collaborators in fifteen different countries, and from the very first drew world-class figures to the cause: Mounier himself, the anti-Gnostic scholar Hans Jonas, and the first Honorary President of the journal’s publication committee, the great Christian philosopher Paul Ricoeur.

On Thursday last week, I became Honorary President myself – partly because I happened to learn Italian as a young man, but mostly, I think, because an American dimension is now important to such work, and Europeans are no longer reluctant to recognize it.

But we Americans need to recognize, in turn, the deep need for the kind of Christian personalism that our European friends have kept alive. And that we should now advance together.



Immagine 1: Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 3)*, Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo

Reciprocità, equilibrio, coerenza: le nostre grandi direttrici

Le parole-guida della Rivista

Maria Michela Nicolais

MI PIACEREBBE articolare questo mio intervento utilizzando alcune parole-chiave che, a mio avviso, hanno caratterizzato fin dal principio *Prospettiva Persona* e *Prospettiva Donna*, ma che possono essere un buon viatico anche per il futuro.

RECIPROCIÀ

Si può dire che io abbia imparato a conoscere la pregnanza di questa parola prima conoscendo Giulia Paola fin dall'inizio della storia che stiamo celebrando oggi (io ho iniziato la mia carriera giornalistica nel 1991, la rivista è stata fondata nel 1992). Il rapporto nato come professionale si è poi esteso ad Attilio e, attraverso i registri dell'amicizia, alla coppia Giulia Paola e Attilio e alla loro famiglia. Un esempio davvero di reciprocità vissuta, di come vivere un matrimonio cristiano significò camminare insieme aspettando i passi dell'altro e valorizzandoli per quello che sono. Una sinfonia, la chiamerei: non solo come omaggio alla passione per la musica dei loro figli, ma perché ha a che fare con una sapienza del vissuto che si basa non su un irenismo a buon mercato, ma sulla capacità di condividere che tiene conto della specificità dell'uomo e della donna senza mai farne un'arma contundente per dilaniarsi nel conflitto: semmai per assumerlo come una tappa inevitabile che può portare però a nuove sintesi superiori, se vissuto appunto attraverso la reciprocità come stile di vita.

Reciprocità è la parola chiave con cui *Prospettiva Persona* e *Prospettiva Donna* hanno deciso di camminare, insieme e fin dall'inizio. In questo senso, *Prospettiva Donna* non è stata mai un'appendice, ma una sorta di rivista nella rivista che ha accompagnato passo dopo passo, cercando di comprenderne tutti i risvolti, l'evoluzione della questione femminile, in Italia ma non solo, con le sue conquiste e i suoi pericoli, spesso con le sue derive. Basti pensare alla questione del "gender" e alla battaglia contro "l'indifferenza per la differenza" che in particolare da *Prospettiva Donna* è stata condotta senza mai indulgere alla superficialità, ma con "dolcezza e rispetto", per usare l'espressione della Lettera di Pietro, sapendo accogliere anche vo-

ci e storie molto diverse dalla propria. Attraverso *Prospettiva Donna*, in altre parole, *Prospettiva Persona* ha saputo portare alla luce il punto di vista delle donne nell'equilibrata distanza tra femminismo radicale e acquiescenza alla tradizione: posizione difficile, ma l'unica che concorda con l'impostazione personalista e che può affrontare le sfide del post-moderno.

Reciprocità è una parola che, a livello magisteriale ed ecclesiale, è stata sdoganata da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*: prima di allora si usava sempre e soltanto la parola "complementarietà". Allora la prima enciclica dedicata tematicamente da un Papa alle donne ha suscitato scalpore e attese nel mondo intra ed extraecclesiale. Trent'anni dopo, da operatrice del settore non vedo alcuna accelerazione in vista: anzi, se si eccettua Papa Francesco, che ha reso pubblicamente omaggio all'enciclica e nel suo magistero quotidiano usa ancora la parola reciprocità per parlare del primato del femminile nella Chiesa, la questione femminile oggi è in allarmante regresso, è un'espressione che non si usa quasi più o al massimo viene ridotta all'accesso al sacerdozio per le donne o inglobata nella questione famiglia: tema, a scanso di equivoci, importantissimo – basti pensare all'impatto dei due Sinodi convocati da Bergoglio e dell'*Amoris Laetitia* – ma che non può essere certo un contenitore valido per tutte le stagioni, né tantomeno esaustivo di quella vocazione all'umanizzazione che è affidata in particolar modo alla donna, e che di fronte alla disumanizzazione di uno scenario mondiale in preda, come dice il Papa, ad una "terza guerra mondiale a pezzi" acquista tutta la sua drammatica urgenza.

Ecco perché, dopo il numero 100 di *Prospettiva Persona*, è importante che questa rivista prosegua il cammino traendo forza proprio dalla sua ispirazione originaria, fin dall'inizio "controcorrente", nonostante i suoi due ideatori e condirettori abbiano deciso di passare la mano.

EQUILIBRIO

Oltre a reciprocità, c'è un'altra parola che oggi è diventata molto difficile da declinare: equilibrio. Come hanno detto Giulia Paola e Attilio, è all'equilibrio che



PROSPETTIVA
 • PERSONA •
 101-102 (2017/4),
 25-26



Prospettiva Persona e *Prospettiva Donna* si sono sempre ispirati. È l'equilibrio a cui fa riferimento l'antropologia relazionale tipica del personalismo di Mounier, e che oggi mantiene tutta la sua freschezza e anzi va recuperata e rilanciata, in un mondo in cui l'individualismo assoluto – cioè sciolto da qualunque tipo di legame – è il peggiore dei mali, come denuncia a più riprese Papa Francesco. L'alternativa, oggi, in altre parole è tra disumanizzazione e umanizzazione, prevaricazione o ascolto, possesso o dono: e le donne sono maestre nel padroneggiarle, queste alternative, affinché prevalga sempre in ogni binomio il termine umanizzante.

COERENZA

La terza parola, infine, è coerenza: tra pensiero e vita. Mi viene in mente Paolo VI e le sue parole sulla mancanza di pensiero, ma anche di maestri, nel nostro tempo. Mi viene in mente tutta l'eredità conciliare, a partire dalla *Gaudium et Spes*. Mi viene in mente il mio amato Paul Ricœur, quello in particolare di *Soi meme come un autre* ma anche del suo ultimo frammento pubblicato postumo, *Vivo fino alla morte*. La coerenza, per le donne, è spesso andare controcorrente; pagare prezzi alti, ancora troppo alti, per le loro scelte, soprattutto sul versante della conciliazione tra lavoro e famiglia e della progressione di carriera: sono passati più di 20 anni dalla metafora del "soffitto di cristallo" coniata dal Censis, eppure in Italia il tema è ancora purtroppo tristemente attuale. La scommessa, che anche *Prospettiva Donna* ha abbracciato, è stata quella di navigare in mare aperto, senza paura e senza preclusioni ideologiche, dialogando anche con chi la pensa in maniera diversa o persino diametralmente opposta, a partire però dalla capacità di saper rendere ragione della propria fede, perché fede e ragione sono "le due ali della verità", come scrive Giovanni Paolo II nella *Fides et Ratio*, altro anniversario disertato.

Reciprocità, equilibrio, coerenza: tre parole-chiave

per descrivere una storia che non si interrompe, ma anzi rilancia, come vediamo con il passaggio di consegne di oggi. Certo, in un mondo dominato dai social media, minacciato dai populismi e appiattito sulla logica dell'uno vale uno – con tutta la perdita di autorevolezza che ne consegue – queste parole possono sembrare un'utopia: l'eredità del personalismo può suonare superata. Ed è qui che ci vengono in soccorso le parole di Mounier: il personalismo è "un'avventura aperta fatta più di avvenire che di passato". È la lezione della speranza cristiana, che per Papa Francesco ha un volto di donna: lo ripete spesso, in questo bellissimo ciclo di udienze del mercoledì dedicate alla speranza, la piccola bambina di cui parla Peggy capace di sorreggere le altre due virtù giganti. La speranza, ripete il Papa, ha un volto di donna: il volto di Maddalena la testarda, la prima a vedere Gesù risorto e ad annunciarlo agli apostoli; il volto di Giuditta, che non ha paura di parlare al nome del suo popolo. La speranza è una donna incinta, che conosce le doglie del parto ma subito dopo se ne dimentica per dare al mondo l'alba di una nuova vita; che deve aspettare nove mesi, per poter incrociare gli occhi di suo figlio per la prima volta.

Mi piace concludere con le parole di Romano Guardini, che in un carteggio finora inedito con Gertra Krabbel, che fu alla guida dell'Associazione delle donne cattoliche tedesche, scrive:

La natura e l'azione della donna sono anzitutto ed essenzialmente personali. L'umano ha due forme fondamentali che non possono essere derivate l'una dall'altra; quella maschile e quella femminile. Ottengono pari dignità e uguale valore dalla loro persona.

Personalismo e reciprocità, ci dice Guardini già nel 1925, sono la chiave di volta per declinare l'umano a due voci. Giovanni Paolo II ha chiamato questa attitudine "uni-dualità". Come vedete, tante pagine sono ancora da scrivere: e allora auguri a *Prospettiva Persona* e *Prospettiva Donna... ad maiora!*

Due concetti a confronto

Populismo e polarismo

Flavio Felice

INTRODUZIONE

IL RIFERIMENTO al “popolo”, come categoria politica, corpo sociale compatto, omogeneo e uniforme al quale la democrazia contemporanea attribuisce il carattere della sovranità: “*unum corpus mysticum*”, ad un’attenta analisi, non può non sollevare alcune questioni di primaria importanza. Scegliere di stare “in mezzo alla gente” può significare tante cose. Può significare abbandonare l’isolamento elitario ed egoistico, incontrare le gioie, i dolori, le aspirazioni, le sofferenze, la povertà, le ingiustizie, l’ingegno, la salute, la malattia, l’ardimento, la paura. Può significare tendere all’incontro con la diversità di cultura, di religione, di razza, di lingua, di tradizioni. “In mezzo alla gente” può significare operare per preservare l’uguale dignità di ciascuno, permettendo di essere tutti differenti l’uno dall’altro. Tuttavia, “in mezzo alla gente” potrebbe significare anche omologazione, massificazione, annullamento della personalità. “In mezzo alla gente”, per chi ha responsabilità di governo, a tutti i livelli e in qualsiasi ambito (dunque anche ecclesiale), potrebbe significare assecondare le passioni più basse, in nome di un facile consenso, ovvero, in nome di una ostentata immedesimazione con “l’odore del popolo”, farsi portatori di presunte istanze popolari che interessano soltanto i portatori. In fondo, Pilato si rivolse alla “gente”, al suo “popolo”: «Chi volete che io rimetta in libertà per voi: Barabba o Gesù, chiamato Cristo?». Il suo “popolo” scelse Barabba e Pilato obbedì al suo “popolo”. È evidente che la nozione di “gente”, intesa come “popolo”, non è univoca, per quanto, per usare le parole di Loris Zanatta: “potente ed evocativa”, è pur sempre “scivolosa e ambigua”, evidenziando una serie di situazioni nei confronti delle quali il nostro giudizio è tutt’altro che unidirezionale¹.

DELLA LIBERTÀ E DELLA SERVITÙ

Nel suo testamento spirituale: *La vera vita. Sociologia del soprannaturale* del 1943, ad un certo, per

spiegare lo spirito riformatore che dovrebbe animare i cattolici nella “*civitas hominum*” e l’impossibilità di dar vita a istituzioni perfette e immutabili, Sturzo scrive:

«Può sembrare strano, ma lo spirito del male è talmente insito alla struttura sociale che spesso si confonde con “l’ordine stabilito”, con “le tradizioni dei seniori”, con “i fatti compiuti”; in una parola; con tutto quello che viene stabilizzato in nome dell’uomo. Da qui il bisogno continuo, sentito dai migliori, di promuovere delle riforme²».

Per il cristiano, la realtà assume i caratteri del problema, mai della soluzione, altrimenti saremmo tutti condannati al giustificazionismo e, come ci ammonisce Kant, a portare lo strascico del re, piuttosto che la lampada che illumina il suo cammino. In altre parole, in termini “conservatori”, saremmo rassegnati alla resa quotidiana ai fatti o, al massimo, in termini “progressisti”, dovremmo affidarci al demiurgo di turno, il quale agisce sempre in nome di una presunta verità, in forza della quale si sente titolato del diritto di imporla agli altri. In ogni caso, dovremmo affidarci al populista incantatore che, in nome di supposte sempre nuove buone intenzioni e magari di uno sbandierato “carisma” che lo renderebbe capace di incarnare i sentimenti migliori del “popolo” e, quindi, titolare del diritto di guidarlo (governarlo), spaccia il proprio personalissimo ed oligarchico interesse con il roboante e retorico “bene comune”.

L’esigenza di perseguire il “bene comune” ci mette di fronte a questo problema: la “realtà” – il quotidiano e il contingente – non esprime il dato al quale genuflettersi come “sudditi volontari”. Tornano alla mente le parole del giurista francese Étienne de La Boétie:

Vorrei solo riuscire a comprendere come mai tanti uomini, tanti villaggi e città, tante nazioni a volte, sopportano un tiranno che non ha alcuna forza se non quella che gli viene data, non ha potere di nuocere se non in quanto viene tollerato. Da dove ha

1. Loris Zanatta, «Un papa populista», *Il Mulino*, 1 (2016).

2. Luigi Sturzo, «Opera Omnia. Sociologia del soprannaturale», in *La vera vita*, 1^a ed., Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, vol. 7, p. 154.



puto prendere tanti occhi per spiarvi se non glieli avete prestatì voi? Come può avere tante mani per prendervi se non è da voi che le ha ricevute? Siate dunque decisi a non servire più e sarete liberi³!

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

27-30

Ecco, dunque, che il darsi del “buon governo” dipende molto dalla cultura politica presente in un “popolo”, dal fatto che essa, articolata in istituzioni, mostri di avere la forza di condizionare le scelte delle classi dirigenti; in definitiva, ciò che intendiamo con la proposizione: “passare dal populismo al popolarismo”.

IL POPOLO NEL POPULISMO

Il termine “populismo” presenta a tutta evidenza una stretta parentela col termine “popolarismo”, per via della comune radice linguistica: “popolo”. Sul piano semantico però questa affinità si rivela falsa, giacché il “popolo” del populismo è ben diverso da quello del popolarismo. Spacciare l’uno per l’altro può essere una più o meno astuta operazione di comunicazione politica, che rivela però tutti i suoi limiti in sede di impostazione teorica, così come di verifica empirica. Proviamo allora ad individuare un nocciolo duro del fenomeno populismo, che possa assumere varianti di tipo *hard* o di tipo *soft*.

Il populismo è una matrice politica, tipica delle fasi di modernizzazione, che può operare sia in contesti democratici che in regimi autoritari; rispettivamente, per definire l’opposizione alle degenerazioni dei primi o per fornire il sostrato simbolico alle azioni di governo dei secondi. Pur adottando uno stile politico aggressivo e autoritario, nelle sue manifestazioni anti-*establishment* o nella difesa delle proprie posizioni, esso solitamente non va al di là della violenza verbale.

Dal punto di vista ideologico, il populismo non è necessariamente conservatore, bensì si manifesta piuttosto riformista, quando non rivoluzionario. Invero, esso si pone come un superamento della democrazia, perché mira precipuamente a sovvertire le basi della rappresentanza, sostituendola con il principio di identità, nel senso che conferisce il primato alla rassomiglianza e alla similitudine fra governanti (*leader*) e governati (popolo). Da questo discendono due aspetti molto importanti: la concezione della *leadership*, che

mira all’identificazione fra il capo e il popolo, seppure in termini di aspirazioni, e la concezione dello stesso popolo, inteso come comunità organica coesa, tale da confinare ogni alterità politica dietro la categoria discriminante di “non-popolo”⁴.

IL POPOLO NEL POPOLARISMO

Sostanzialmente diversa la nozione di “popolarismo”, con la quale intendiamo la dottrina politica ed economica elaborata da Luigi Sturzo e che vede nella fondazione del Partito Popolare (1919) un autentico capolavoro politico; una dottrina politica approfondita e promossa durante il suo ventennale esilio, anche attraverso quel particolare esperimento associativo che fu il *People and Freedom Group*, fondato a Londra nel 1936 da un gruppo di giovani, d’accordo con il sacerdote di Caltagirone. Scriveva Sturzo nella lettera di presentazione di tale associazione:

Popolo e libertà è il motto di Savonarola; *popolo* significa non solo la classe lavoratrice ma l’intera cittadinanza, perché tutti devono godere della libertà e partecipare al governo. *Popolo* significa anche democrazia, ma la democrazia senza libertà significherebbe tirannia, proprio come la libertà senza democrazia diventerebbe libertà soltanto per alcune classi privilegiate, mai dell’intero popolo⁵.

Nella prospettiva sturziana, non vi è spazio per quel populismo contemporaneo in cui il *leader* presenta se stesso come l’incarnazione del popolo, categoria mistica, incarnata da un capo carismatico, né per una nozione di popolo organicistica: l’attributo “popolare” sta ad indicare piuttosto il metodo della partecipazione alla vita civile. Il “popolo” per Sturzo esprime una forza sociale di controllo, in quanto esercita la funzione di limite mediante organismi procedurali istituzionali⁶. Per questa ragione il “popolo” in Sturzo è un concetto poliarchico, dal momento che il limite esercitato sarà di ordine giuridico, istituzionale e culturale, andando ben oltre la classica distinzione dei poteri di matrice montesquieuiana. Radicando la categoria politica del “popolarismo” in tale nozione di “popolo” è evidente che Sturzo individua il problema della politica nella ricerca dei limiti al potere. Ebbe-

3. Étienne de La Boétie, «Discorso sulla servitù volontaria. Potere e Lotta», in *Politica dell’azione nonviolenta*, a cura di Gene Sharp, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1985, vol. 1, pp. 28-29. 4. Maurizio Serio, «Populismo e culture politiche», in *Il populismo tra storia, politica e diritto*, a cura di Raffaele Chiarelli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, 48 ss. 5. Luigi Sturzo, *Nazionalismo e internazionalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; orig. 1946, p. 108. 6. *Ivi*, p. 301. 7. Luigi Sturzo, *Politica e morale*, Zanichelli, Bologna 1972; orig. 1938, p. 10.

ne, Sturzo individua tre categorie di limite che il “popolo” esercita sul potere politico. In primo luogo, ciò che egli chiama il “limite organico del potere”⁷. Nel suo impianto, il limite organico mira principalmente a raggiungere tre obiettivi: in primo luogo, svincolare la condizione civile da quella censuaria; in secondo luogo, dare maggiore uniformità ed efficacia alla legge e sottrarla all’arbitrio delle persone investite di potere; infine, nobilitare l’azione politica, dal momento che viene riconosciuto a coloro i quali partecipano alla vita pubblica un sentimento capace di trascendere gli interessi particolari per far valere le ragioni del bene comune.

La seconda categoria, ci offre l’idea del “popolo come forza morale di controllo”⁸. Il popolo, dunque, come luogo di resistenza etica, mediante la sua articolazione in partiti, sindacati, mass-media, società civile e come forza motrice capace di mutamento e di civilizzazione⁹. Per Sturzo quanto più è sviluppata e diffusa tale consapevolezza, insieme al sentimento di solidarietà di cui abbiamo accennato nel punto precedente, maggiore sarà la partecipazione popolare al governo della cosa pubblica, più stimati i valori etici legati al buon governo, più progredita la nazione, meglio organizzati i poteri dello stato e meglio soddisfatte le aspettative dei cittadini.

La terza categoria rimanda al concetto di “popolo come limite politico”¹⁰. In questo caso, afferma Sturzo, il popolo potrà esercitare una simile funzione nella misura in cui le istituzioni statali saranno organizzate secondo il metodo democratico ovvero, nella misura in cui, in forza dell’esercizio delle libertà politiche, il processo riformatore sia reso possibile mediante il concorso e la partecipazione al potere politico di tutte le classi sociali. Così inteso il popolo non esprime la “giustificazione del potere”¹¹, ma funzionalmente, attraverso l’elettorato, diviene uno degli organi dello stato con una funzione particolare e precisa: al pari dell’opinione pubblica, è nelle condizioni di “influire” e far valere la sua forza sugli altri organi dello stato, potendo, in momenti particolari, giungere ad esprimersi persino in forma rivoluzionaria come “l’antitesi” alle classi dirigenti, che detengono il potere e che fanno coincidere la loro stessa esistenza con quella dello stato¹².

L’idea di “popolo” in Sturzo, dunque, non ha nulla di collettivistico, corporativistico e organicistico. Sturzo è un personalista, e per il personalista Sturzo,

in sintonia anche con la visione liberale tipica della teoria “ordoliberal” di Wilhelm Eucken, solo la persona pensa, agisce, soffre e sceglie, mentre i concetti collettivi quali “stato”, “società”, “classe” non sono altro che strumenti semantici ausiliari che consentono la comunicazione, ma non rappresentano realtà terze (ipostattizzazioni) rispetto alle parti che li compongono: le ragioni delle parti (le persone) contano più delle ragioni della loro somma (gli stati o i partiti).

La stessa scelta di Sturzo di chiamare il proprio partito “popolare” e non “del popolo” è emblematica di come egli intendesse il ruolo del partito nel contesto democratico: come uno strumento di partecipazione per la selezione di una parte (politica) della classe dirigente. Si rifletta sul fatto che affermare che il proprio partito rappresenti “il Popolo” significa precludere una legittimità “popolare” a tutti coloro che non si riconoscono in quel partito: si può finire (e si finisce) per pretendere di rappresentare il discrimine tra “il popolo” e “il non-popolo”. Per Sturzo, al contrario, l’essere “popolare” o “democratico” è un attributo e non la sostanza. Un partito può essere popolare (cioè non elitario), democratico (ossia non autoritario), ma solo pretenziosamente può definirsi “del popolo”, ovvero “della democrazia”.

Certo, il compito di un partito è chiaro: rappresentare delle istanze di parte, magari formulate in un programma o in una carta di valori democraticamente votata, sulle quali cercare di raggiungere il massimo consenso con il minimo sacrificio delle proprie posizioni. Ma qualora esso pretendesse di incarnare la *totalità* delle opzioni politiche esperibili sulla base di un principio maggioritario autoritario, cioè mal inteso, farebbe del popolo un mero *instrumentum regni* e non il protagonista legittimo della vita democratica, in cui il *leader* è figura transeunte, per quanto eccezionale o significativa.

CONCLUSIONI

In conclusione, credo si possa dire che il distinguo tra *populismo* e *popolarismo* consista nella questione dell’inclusione sociale, ovvero della qualità inclusiva delle istituzioni sociali, la quale rinvia ad una visione poliarchica e bilanciata della sovranità. Ebbene, intesa in tal modo, la sovranità si identifica con la nozione di partecipazione (a vari livelli) al processo decisionale,

8. *Idem, Nazionalismo e internazionalismo cit.*, p. 301. 9. *Idem, Politica e morale cit.*, p. 10. 10. *Idem, Nazionalismo e internazionalismo cit.*, pp. 300-302. 11. Luigi Sturzo, *Il partito politico: dall’idea al fatto (1919). Riforma statale e indirizzi politici (1920-22)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 39. 12. *Idem, Nazionalismo e internazionalismo cit.*, p. 301.



una sorta di atto di governo ascendente che configura la comunità locale, internazionale e globale come qualcosa di molto simile ad reggimento civile poliarchico, improntato alla complementarità delle nozioni di *government* e di *governance*.

Inclusione sociale significa, in primo luogo, non ammettere alcuna pretesa rendita, tanto meno monopolistica, su alcuna fonte di reddito e operare affin-

ché nessuna pretesa rendita possa trovare una qualsiasi soddisfazione. Inclusione sociale significa educare alla cultura della condivisione e predisporre, a cominciare dal ricorso alle norme di rango costituzionale, un rigoroso sistema istituzionale che impedisca e punisca i tanti o i pochi, e comunque sempre troppi, percettori di rendite di monopolio, che si tratti di rendite politiche, economiche e culturali¹³.

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

27-30



Immagine 2: Saturnino Gatti, *San Sebastiano*, già Collimento di Lucoli (AQ), chiesa di San Sebastiano

13. Flavio Felice, «Poverty, Inclusion, Institutions. A Challenge for Latin America and the European Union», in *The EuroAtlantic Union Review*, a cura di Dario Velo, 1, Cacucci Editore, Bari 2016, vol. 3.

Cuore, intelletto, asceti: dai Padri della Chiesa a Thomas Špidlík

La via interiore che passa a Oriente

Lucio Saviani

IN FILOSOFIA così come in teologia il termine “spirito” si caratterizza per la sua problematica collocazione semantica. È noto, ad esempio, che la storia della filosofia potrebbe essere ripercorsa seguendo le vicende, anche etimologiche e di traduzione, di *voûς*, *spiritus*, *esprit*, *Geist*.

Il cuore, invece, ha una centralità e una presenza peculiare nella spiritualità del cristianesimo d’oriente. Come ci ricorda Thomas Špidlík, la nozione di cuore

occupa il posto centrale nella mistica, nella religione e nella poesia di tutti i popoli. Numerosi autori orientali si appellano al “cuore” per distinguersi dall’Occidente “razionalista”, che spesso sembra dimenticare come fondamento della vita cristiana sia appunto il cuore¹.

Si incontrano, nella spiritualità orientale, espressioni come “preghiera del cuore”, “custodia del cuore”, “attenzione al cuore”; un’attenzione, quest’ultima, come ci ricorda ancora Špidlík, che

ha in primo luogo un significato negativo: allontanare ogni pensiero cattivo proveniente dall’esterno, guarire il cuore, educarlo per mezzo della vigilanza. Questa attenzione è la “madre della preghiera” (*προσωπική-προσευχή*); si è attenti a se stessi per essere attenti a Dio, diceva Basilio².

Lo “stato di preghiera”, (*καταστάσεις*) che è sempre stato l’ideale del cristiano d’Oriente, è una disposizione stabile del cuore. Come nelle belle pagine di Teofane il Recluso:

Se il cuore è al centro della persona umana, per mezzo del cuore puro l’uomo entra in relazione con tutto ciò che esiste. [...] Vi è una certa via particolare che conduce all’unione degli uomini, ed è il cuore. [...] La funzione del cuore consiste nel sen-

tire tutto ciò che tocca la nostra persona. Di conseguenza sempre e continuamente il cuore sente lo stato dell’anima e del corpo, come pure le impressioni multiformi prodotte dalle azioni particolari, spirituali e corporali, gli oggetti che ci circondano o in cui c’imbattiamo, la nostra situazione esteriore e, in generale, il corso della nostra vita³.

Ma seguiamo ancora Špidlík:

Secondo la Bibbia il cuore racchiude in sé la pienezza della vita spirituale, che deve abbracciare l’uomo intero con tutte le sue facoltà e attività: è nel cuore che dimora la fedeltà a JHWH (cf. Rm 10,10). Spesso però in queste espressioni bibliche i Padri e gli autori medievali avvertivano un accento troppo semitico e si affrettavano quindi ad aggiungere parafrasi e commenti, che rivelavano chiaramente il filone di spiritualità cui essi appartengono. Non è certo un caso se i greci, speculativi per natura, hanno sostituito i termini biblici *lev*, *levav*, con la parola *voûς*. Secondo Gregorio di Nazianzo il “cuore purificato” del Ps 50,2 è il *διανοητικόν*. La letteratura spirituale del Medioevo occidentale opponeva invece il *cordis affectus* all’*intellectus* e alla *ratio* e, per Tommaso d’Aquino, il precetto del vangelo di amare Dio con tutto il cuore (cf. Lc 10,27) è soltanto un *actus voluntatis quae hic significatur per cor* (*Summa theologiae* II-II, q. 44, a. 5). Ma ben presto si sarebbe manifestata una reazione, soprattutto nella pietà popolare, in favore dei “sentimenti”. E per Teofane il Recluso la “parte del cuore” o la “parte del sentimento” non sono che una sola e medesima cosa⁴.

Sul versante del discorso filosofico, così come si è venuto articolando nella storia del pensiero occidentale, per quanto riguarda la nozione di “cuore” il riferimento più diretto è il pensiero di Blaise Pascal, in particolare i *Pensieri*⁵. C’è una “comprensione istin-

1. Tomás Špidlík, *La spiritualità dell’oriente cristiano. Manuale sistematico*, trad. it. di Maria Donadeo, San Paolo, Milano 1995, p. 104. 2. *Ivi*, p. 108. 3. Teofane Il Recluso, «La via della salvezza. Pagine scelte», in *Lo spirito e il cuore*, a cura di Tomás Špidlík, Paoline, Milano 2003; orig. Mosca 1908; Teofane Il Recluso, «Che cosa è la vita spirituale. Pagine scelte», in *Lo spirito e il cuore*, Paoline, Milano 2003; orig. Mosca 1908. 4. Špidlík, *La spiritualità dell’oriente cristiano* cit., p. 104. 5. Blaise Pascal, *Pensieri*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano 2000.



tiva”, via diretta di accesso all’uomo, che Pascal preferisce alla ragione dimostrativa. Questa comprensione istintiva da Pascal è detta per lo più “cuore”, ossia l’organo capace di captare gli aspetti più problematici dell’esistenza («Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce»). È in questo discorso che trova radice l’antagonismo, davvero radicale, tra “*esprit de géométrie*” e “*esprit de finesse*”. Lo spirito di finezza si fonda sul cuore; le cose di finezza si sentono, più che vedersi, e si stenta a farle vedere a chi non le vede da sé. Lo spirito di finezza vede l’oggetto d’un solo colpo e con un solo sguardo, senza passare attraverso il ragionamento discorsivo. Il cuore, infine, è l’organo della fede: «Il cuore e non la ragione sente Dio. Ecco cos’è la fede: Dio sensibile al cuore, e non alla ragione [...] Una tal fede è nel cuore, e fa dire non già “scio”, bensì “credo”».

Tuttavia, sempre sul versante filosofico, è possibile ripercorrere una via sulla quale riconoscere le tracce di una lunga, complessa, spesso nascosta storia di richiami, evocazioni, concetti e simboli all’interno del rapporto cuore/*voûs*, nella filosofia greca così come in alcuni testi della tradizione del cristianesimo d’oriente.

In Omero il *voûs* è la facoltà di comprendere, di rendersi conto di una situazione, o delle intenzioni di qualcuno. Nell’Iliade esso è il riconoscimento immediato, legato alla vista; ma si tratta di uno sguardo diverso: è infallibile e divino. Proprio perché sentito come divino e impersonale, in Anassagora il *voûs* diventa la mente ordinatrice del migma originario. Una tesi ripresa da Platone nel *Timeo* e nel *Filebo* (il *voûs* è “demiurgo” o “produttore” divino del cosmo generato). In opposizione ad Anassagora, il *voûs* è causa razionale e non “necessità” della sostanza corporea⁶.

L’intelletto, come è noto, è il termine adottato dalla scolastica medievale per tradurre il *voûs* greco, in quanto contrapposto alla dianoa. In Platone è il grado supremo della conoscenza: è contemplazione delle idee e dei loro rapporti; si assiste qui alla nascita della concezione di un “vedere” puro, organo della conoscenza filosofica e via d’accesso all’essere vero. È il tema centrale, nel mito della caverna, del VI Libro della *Repubblica*; la conoscenza intellettuale è diretta, immediata, intuitiva, non discorsiva: è “intuizione intellettuale”. In Aristotele è grazie all’intelletto attivo che l’anima passa dalla conoscenza in potenza a quella in atto, ricavando dalle immagini sensibili le forme o essenze astratte delle cose. Si tratta di un in-

telletto separato, impassibile e senza mescolanza, che pone in atto l’intelletto passivo o materiale.

Dunque intelletto, intuizione intellettuale, visione, contemplazione, astrazione, mediazione, discorso: nella filosofia antica è il pensiero, evidentemente, a presentarsi come il centro dell’uomo e, spesso, sede del divino. Eppure, sempre nella filosofia antica, spesso è il cuore a essere considerato luogo e organo dell’esperienza spirituale. Già nella tradizione orfico-pitagorica, ad esempio nell’Inno a Zeus, il cosmo è il corpo del dio reggitore dell’universo: il cielo è la sua testa, gli occhi sono la luna e il sole, l’etere incorruttibile è la mente (*voûs*) divine, mentre dal suo cuore tutto viene alla luce. È quell’“intelligente fondo del cuore” di cui si parla nel *Discorso Sacro* e che diverrà in Plotino “centro dell’anima” o in Proclo “fiore dell’intelletto”.

I mistici posteriori non parlano più di un organo, di una facoltà, ma cercano il punto di contatto tra l’uomo e dio nel profondo dell’anima, nell’essenza dell’anima, nella radice della vita, là dove si concentrano tutte le potenze dell’uomo. Ora, secondo il linguaggio popolare questo punto focale è il cuore. Perciò non sorprende che il termine *kardia* abbia ripreso il proprio posto anche presso i Greci e soprattutto presso i Russi. Allora la definizione classica della preghiera sarà modificata nel senso di elevazione dello spirito e del cuore verso Dio⁷.

In Empedocle la conoscenza è in una relazione diretta con il sangue: il pensiero è il sangue che circonda il cuore.

La presenza nel cuore del principio vitale e del calore si connette alla concezione diffusa che localizzava nel petto il *thymos*. Questo termine, affine al latino *fumus*, deriva da *thyō*, sacrificare, e designa «la calda agitazione del sangue, la forza della vita, quindi moto d’animo» (eccitazione, coraggio, piacere o furia)⁸.

Anche Giamblico parla di un “fitto intrico di sterpaglie” che crescono intorno al cuore, paragonato ad un pozzo profondo, il cui destino è di contenere i pensieri più elevati. Nel *Timeo*, similmente, Platone considererà il cuore come posto di guardia, campo di battaglia e luogo di vigilanza, in cui convergono gli impulsi delle passioni e le direttive del *voûs*.

6. Vedi *Fedone* 97 b-c e *Metafisica* 984 b.

7. Špidlík, *La spiritualità dell’oriente cristiano* cit., p. 105.

8. Lanfranco

Rossi, *I filosofi greci padri dell’esciasmo*, Il Leone Verde, Torino 2000, p. 183.

Concludiamo queste brevi note sul rapporto cuore-*νοῦς*, ricordando un esempio che appare di frequente nella Filocalia. Un esempio che potrebbe essere illuminante sul rapporto di continuità, per certi aspetti, tra filosofia greca e cristianesimo d'oriente. È l'esempio del carbone che viene acceso grazie all'ascese e della brace, che può indicare sia il carbone che il fuoco che lo pervade. Il *νοῦς* si riferisce alla luce che ne scaturisce, mentre il cuore alla materia che ne fa da supporto. Leggiamo in Esichio:

Il cuore che è sorvegliato costantemente e il cui accesso è proibito alle forme, alle immagini e alle fantasie degli spiriti tenebrosi e maligni, genera naturalmente pensieri luminosi. Come il carbone acceso produce la fiamma, così molto più Dio – che abita nel cuore dal giorno del santo Battesimo – se trova l'atmosfera dei nostri pensieri pura dai venti del male e ben custodita dallo spirito, accenderà la nostra potenza di comprensione per la contemplazione, come la fiamma accende il cero.



Immagine 3: Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 4)*, Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo

Contributi per una pratica filosofica della condizione umana “Quæstio mihi factus sum”

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

34-37

Vincenzo di Marco

“Vita personale” significa: vivere in quanto io e in quanto noi, accomunati in un orizzonte di comunità. Significa cioè vivere entro comunità che possono assumere forme molto diverse, semplici o articolate, come la famiglia, la nazione, gli organismi internazionali. Qui il termine vita non ha un senso fisiologico, ma sta a significare una vita attiva, rivolta verso uno scopo una vita capace di produrre formazioni spirituali: in senso lato, una vita che crea cultura nell’unità di una storicità.

simo socialista. Sarebbe troppo oneroso descrivere il pur lungo elenco delle cause di questo decadimento. L’educazione dell’uomo è oggi nelle mani delle potenze economico-finanziarie, della comunicazione planetaria ricattata dal marketing e dell’istruzione meccanica fatta passare per una imprescindibile esigenza rivolta al futuro. Ad ogni modo è sotto gli occhi di tutti l’enorme degrado culturale di una società che sembra aver smarrito le radici del passato e che ha scelto la strada dell’ignoranza e dell’indifferenza. La società dovrebbe esistere per l’uomo, in realtà l’uomo è spesso “strumento” passivo della società.

QUESTE PAROLE DI EDMUND HUSSERL, tratte dal saggio *La crisi dell’umanità europea e la filosofia* (una conferenza tenuta a Vienna nel 1935), esprimono le inquietudini di un pensatore che aveva maturato la convinzione del declino della civiltà europea nel mezzo di un secolo di atrocità vecchie, presenti e di là da venire. Queste parole sono giunte a noi come un avvertimento minaccioso, come un durissimo promemoria, affinché non dimenticassimo quella cultura che ha avuto inizio con i Greci e che, nel bene e nel male, ha dato all’uomo contemporaneo la garanzia di una vita spirituale il più possibile compiuta, di fronte alle sue inevitabili miserie e debolezze.

La domanda di Husserl (“a che scopo” la vita?) non può essere accantonata tanto facilmente. Ad essa non si può che rispondere ricordando le tre direzioni basilari indicate da sempre dalla filosofia: la vita cerca in ogni istante di sembrare vera, giusta e bella. Nonostante sia condizionata da bisogni materiali irrinunciabili e da angosce a volte insopportabili, la vita è una continua ricerca di un “riscatto”, seppur precario e momentaneo, che può essere trovato nella dimensione dello spirito e nelle risorse della cultura. In una conferenza del 1953 (*L’elogio della filosofia*), Maurice Merleau-Ponty descrive con queste parole la funzione del filosofo nella società odierna:

L’Europa ha conosciuto varie forme di declino: dittature politiche, sfruttamento economico, alienazione sociale, dispotismo tecnologico. Essa sembra aver abbandonato la prospettiva dell’umanesimo classico, che ha fatto dell’uomo europeo un progetto rivolto al compimento di se stesso e al perfezionamento del mondo esterno, e che lo ha reso cosciente non solo delle sue possibilità infinite ma anche dei suoi limiti obbligati.

Se un filosofo sollecita i vostri suffragi è perché – voi lo sapete bene, miei cari colleghi – egli vuol realizzare più compiutamente questa vita filosofica e se voi questi suffragi glieli avete dati, è per favorire questo tentativo nella sua persona. Per quanto, dunque egli si senta impari all’onore, altrettanto egli è semplicemente felice del suo compito poiché, come diceva Stendhal, è una fortuna «aver per mestiere la propria passione», e altrettanto è commosso per il fatto di avervi trovati così risolti, a parte ogni altra considerazione, ad accogliere la filosofia presso di voi, così come infine ha oggi il piacere di ringraziarvi.

Oggi sembriamo più soli nell’affrontare i grandi temi del progresso umano e dello sviluppo sociale che ci attendono nel futuro. Ci sono diverse ragioni che giustificano il ripensamento dei valori fondamentali dell’Europa. Vari sintomi di questo malessere sono ravvisabili nel profondo decadimento dei modelli educativi che avevano caratterizzato le tappe più importanti della nostra civiltà: la παιδεία greca, l’*humanitas* latina, la κοινωμία cristiana, l’ἡθονή rinascimentale, l’*Aufklärung* del Settecento e l’Umane-

La funzione del filosofo nella società è quella di immergersi *totaliter* nella condizione umana, di risalire dall’ignoranza al sapere e dal sapere all’ignoranza. Di portare all’evidenza quanto di oscuro si nasconde nell’essere umano, senza trascurare le necessa-

rie *ambiguità* presenti nell'esistenza comune, e di far resistenza alla mentalità corrente condizionata da atteggiamenti odiosi che finiscono per rendere la vita penosa e indesiderabile.

In un interessante scritto di Emilio Russo su *Auschwitz, una tragedia metafisica*¹, il pensiero ebraico contemporaneo è considerato il passaggio fondamentale per comprendere la tragedia della Shoah, quasi fosse l'emblema di una condizione universale appartenente a tutti noi, contenente un monito di dimensioni planetarie. Questa vicenda può essere considerata l'esempio cardine del Novecento e della nostra generale condizione umana. La Shoah non può essere confinata in una questione di rilevanza particolare, quella tragedia è irripetibile per la sua immane portata ma può ripresentarsi, ci riguarda interamente, anche se può apparire lontana nel tempo, riguardante atrocità capitate a persone diverse da noi.

Nelle considerazioni rivolte dall'Autore del saggio agli ultimi rappresentanti della Scuola di Francoforte (Habermas e Apel), si sostiene la necessità di recuperare il senso ultimo dell'*etica del discorso* che tanto bene può essere adattato alle nostre esigenze:

La teoria dell'agire comunicativo si fonde così in un'*etica del discorso* che diviene la condizione per il recupero di relazioni autentiche tra gli uomini e si travasa in essa. Le *pretese* avanzate dall'etica del discorso, secondo lo sviluppo delineato da K.O. Apel, lo studioso che, con Habermas, vi ha dedicato i contributi più significativi, sono, in sintesi, le seguenti: a) produrre «una fondazione ultima razionale della moralità e del suo contenuto normativo»; b) produrre, con ciò, «una fondazione della validità universale di un principio di giustizia, di solidarietà e di corresponsabilità»; c) misurare la validità del principio di responsabilità (Weber, Jonas) «in relazione alla storia». L'etica del discorso, per questo, non si propone come un'etica dell'intenzione (Kant) né come un'etica sostanziale (Hegel) né tanto meno affida i suoi presupposti alla definizione di alcuni principi presupposti (come fa, ad esempio, l'utilitarismo). I suoi presupposti sono impliciti nella struttura stessa del lin-

guaggio, nell'attitudine di ciascun individuo a discutere (Diskurs), a dialogare con gli altri sulla base di un fondamentale «orientamento d'intesa», che costituisce un'attitudine diversa, alternativa alla tensione verso l'affermazione di sé presente nelle forme dell'agire strategico. Qui, nelle strutture dell'agire orientate verso l'intesa, sono già sempre presupposte, invece, «quelle reciprocità e quei rapporti di riconoscimento, intorno ai quali si aggirano tutte le idee morali – nel quotidiano come nelle etiche filosofiche»².

Proprio nell'ultima parte di questo saggio compaiono spunti interessanti per un'*etica del discorso* rivolta a sviluppare in ciascun individuo la ricerca di forme di *vita autentica* non inquinate (non collocabili unicamente nella sfera economica come accadeva nel marxismo). Il discorso chiama a sé l'*intesa* tra gli esseri umani, la richiesta di emancipazione della coscienza dalle forme subdole di sot-tomissione, l'espressione comunicativa dei suoi contenuti salienti attraverso la logica dell'etica ed dell'estetica. In terzo luogo il discorso ruota attorno al tema cruciale del *riconoscimento*, poiché noi non possiamo fare a meno della reciprocità e della mutua appartenenza per vivere assieme agli altri, nonché delle idee morali, politiche e religiose che riguardano questa vita. Quindi *autenticità, intesa, riconoscimento* lavorano una accanto all'altra in funzione del raggiungimento di una nuova «intersoggettività», dopo che da quasi un secolo a questa parte abbiamo assistito alla crisi della soggettività e al ribaltamento nichilistico di ogni valore³.

Un altro compito del filosofo è la possibilità di configurare il proprio lavoro nella difesa dell'umanità minacciata. Questo compito comporta sia la riscoperta della propria *identità*, opportunamente ripulita dall'inquinamento materiale e morale cui la società l'ha sottoposta, sia la scoperta dell'*alterità* come realtà differente da noi. Husserl chiedeva ai rappresentanti del ceto pedagogico di diventare «funzionari dell'umanità», mentre Lévinas ci invita a guardare alla «trascendenza dell'Altro» come all'unica via praticabile per non incappare nell'errore del solipsismo che, a forza di esclusione pro-grammatica di

1. Emilio Russo, «Auschwitz, una tragedia metafisica», *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 174 (Settembre-Dicembre 2001), p. 9. 2. *Ivi*, p. 9. 3. In Paul Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di Fabio Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005 si parla di «stati di pace» e dell'*agàpe* come degli «stati» o «condizioni» contrapposti agli stati di «lotta per il riconoscimento», che tanta importanza hanno avuto nelle tragedie europee degli ultimi secoli. Si veda in particolare, AA. VV., *Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida*, a cura di Sergio Sorrentino, Aracne, Roma 2005. Il volume, curato dall'Associazione Italiana di Filosofia della Religione (AIFR), raccoglie i saggi di giovani ricercatori sulla questione del «nichilismo» e sui maggiori teorici contemporanei: Nietzsche, Scheler, Rosenzweig, Heidegger, Miguel de Unamuno, Marcel, Jonas, Lukàcs, Pareyson, Derrida.



ogni differenza, conduce inevitabilmente alla volontà di dominio dell'altro da sé. Afferma ancora Emilio Russo:

La prospettiva di un umanesimo legato al riconoscimento dell'altro e alla responsabilità nei suoi confronti rappresenta l'unica via d'uscita da una prospettiva disumanizzante. «I morti insepolti nelle guerre e nei campi di sterminio avvalorano l'idea di una morte senza avvenire, rendono tragicomica la cura di sé e illusoria la pretesa dell'*animal rationale* di un posto privilegiato nel cosmo, la sua capacità di dominare e di integrare nell'autocoscienza la totalità dell'essere. Ma l'autocoscienza stessa si disintegra», e l'elemento deflagratore è la relazione con l'Altro, la presenza di qualcuno la cui alterità è attestata dall'irriducibilità del *visio* all'io dell'autocoscienza. Un Altro la cui *trascendenza* rispetto alla autocoscienza è attestata dall'Altro per definizione.

Siamo chiamati dunque ad indagare noi stessi secondo il consiglio di Sant'Agostino (“*quaestio mihi factus sum*”) e a concorrere con gli altri uomini alla responsabilità verso il presente e il futuro, affinché ogni piccola parte della nostra esistenza sia conservata integralmente e non vada perduta per ignoranza, indifferenza o malvagità.

Nel saggio pubblicato da Feltrinelli nel 2005 *La casa di psiche*, Umberto Galimberti si interroga sulla condizione dell'uomo che vive nell'età della tecnica e che confida in una pratica filosofica capace di delineare un percorso dotato di un *sensio* non effimero e transeunte⁴. Se la tecnica implica il fondamentale processo di oggettivazione degli scopi umani e la sotmissione alla schiavitù della ripetitività funzionale, il *sensio* autentico della vita messo in evidenza da questa pratica ideologica non può che essere “l'efficienza” e “l'autopotenziamento”. Un'altra strada è possibile: quella delle “cura” di sé e della comprensione filosofica dell'esistenza. Una di queste vie d'accesso alla comprensione della condizione umana è il dolore.

Noi sappiamo che l'esistenza è immersa nel dolore, da cui non può guarire del tutto. Si “è” nel dolore e il dolore è inseparabile dall'esistenza. La stessa esistenza deve essere vista come “compito” di realiz-

zazione dell'umano e non semplicemente come sede di “istinti” e di meccanismi inconsci, ciechi e immotivati. La sofferenza e il disagio dell'uomo muovono la conoscenza, ne provocano la ricerca.

La psicanalisi ha tentato di calarsi dentro questa problematica attraverso la simbolizzazione naturale della vita psichica, ma ben presto ha scoperto la sua impotenza di fronte all'ostacolo che aveva di fronte. Ha cercato di risolvere il disagio psichico usando una particolare *technè*, ossia una procedura epistemica irrelata, incurante della dimensione “comprendente” del soggetto e degli orizzonti di senso di chi abbiamo di fronte. Se la prassi analitica ragiona in termini di angoscia nevrotica e giudica i sintomi in funzione di una cura “risolutiva” con metodi empirici, la “pratica filosofica” di cui stiamo parlando mette in evidenza che la caducità dell'essere umano non è una malattia da cui si può guarire con interventi tecnici. L'orizzonte ultimo che va affrontato è quello dell'angoscia “esistenziale”, dimensione di fondo dell'esperienza, da non confondere con i trattamenti riservati ai malati da parte delle istituzioni nosocomiali. Dice ancora Galimberti:

La *pratica filosofica* è inscritta in tale visione del mondo, e perciò non conosce speranze salvifiche e concomitanti disperazioni, ma solo la temperata saggezza che il dolore lo si può reggere ed, entro certi limiti, dominare⁵.

Il “tramonto della filosofia occidentale” è da ricondurre – secondo l'intuizione di Jaspers – alla modificazione del nostro modo di osservazione del mondo e alla sua destinazione tecnico-funzionale come voluto dalla scienza. La stessa “verità” umana è diventata *tout court* “verità scientifica”.

Soggetto filosofico è l'uomo che nel mondo ha due possibilità: può occuparsi esclusivamente degli enti che gli sono dinanzi *Gegen-stand*, *objectum* oggettivandoli con le categorie scientifiche che gli consentono di dominare la totalità del reale manifesto, oppure prendersi cura dell'essere che, nascosto nella sua totalità, dà evanescenti notizie di sé tramite gli enti, intesi non più come oggetti di indagine, ma come cifre che rinviano all'essere

4. In Umberto Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005. 5. *Ivi*, p. 17. Pier Aldo Rovatti ha intitolato non a caso il saggio pubblicato da Raffaello Cortina nel 2006, *La filosofia può curare?*, mettendo in risalto i rischi che si nascondono nel *counseling* filosofico, cioè di consulenti improvvisati che mirano solo al tornaconto economico. “Chi va dal filosofo non è un malato, e se lo fa ha sbagliato indirizzo”. Si veda in proposito il noto saggio di Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, anche se questo contributo è viziato da un eccesso di tecnicismo che rovina il contesto tematico di partenza. 6. Dall'Introduzione di Umberto Galimberti al volume di Karl Jaspers, *La fede filosofica*, pag. II.

che tutti li comprende *Umgreifende*"⁶.

L'ontologia e la scienza hanno ridotto l'essere in un "sistema di enti" pianificati e messi a disposizione della tecnica per i suoi scopi. Se è vero che con la tecnica noi "disponiamo" degli enti, ne facciamo uso, il nostro unico scopo sarà quello di interrogarci sul "funzionamento" della realtà. In questo modo avremo finito di chiederci qual è il senso degli enti. Il tempo dell'attesa, dell'angoscia-attesa, della premonizione del futuro e della pre-occupazione *per* e dell'essere umano, è stato sostituito da un "agire privo di finalità". Quando Martin Heidegger parla del nostro tempo come del tempo della "povertà estrema" (*dürftige Zeit*), allude al venir meno della capacità di agire "in vista di qualcosa". La filosofia intesa come *pratica filosofica dell'esistenza* ha evidentemente molto da dire sull'universo simbolico della scienza e sull'utilitarismo tecnologico della nostra epoca, nel senso che può aiutare a cercare nell'*ulteriorità* della coscienza le basi di una nuova ermeneutica del soggetto umano. Quella che Jaspers chiama "orientazione filosofica nel mondo" si rivela utile a questo scopo, in quanto mette in risalto non tanto i singoli contenuti della coscienza, quanto l'intera esistenza umana investigante. L'esistenza è l'inoggettivabile per eccellenza, *quaestio*, decisione su se stessa.

La polemica contro l'oggettività è quindi il riconoscimento dell'impossibilità di filosofare senza includere nel proprio filosofare se stesso. L'esistenza di chi filosofa si trova radicalmente impegnata nel filosofare. Io non posso trattare di nulla senza trattare a un tempo di me. Se questionando non ponessi me stesso in questione, ma nella tranquillità della mia sicurezza guardassi la questione che mi sta davanti (*Gegenstand*) in termini oggettivi, mi comporterei come se questionassi, ma non questionerei automaticamente, perché la questione, nel suo "star davanti" senza scuotere la mia sicurezza, sarebbe altro da me, la sorte del suo destino non mi coinvolgerebbe, e da parte mia non filosoferei propriamente, perché, comunque vada la questione, non ne va del mio essere stesso⁷.

La filosofia deve poter conquistare il punto di vista di una "pratica" con la quale "ne va del mio essere". Si potrebbe arrivare al paradosso enunciato dalla stesso Jaspers, che "è possibile spiegare qualco-

sa senza comprenderlo", nel senso che ciò che viene spiegato è in realtà già presupposto (come nel caso del determinismo scientifico) e "ridotto" per questo motivo ad una spiegazione "plausibile". Non a caso la psicanalisi freudiana si serve delle procedure esplicative delle scienze naturali, riducendo la realtà fenomenica della coscienza ad una serie di sintomi-nevrosi che possono essere dedotti da schemi classificatori conosciuti anticipatamente. Di conseguenza l'*interpretazione* si "riduce" ad una conferma di cause ed effetti già noti, anticipati a loro volta da schemi teorici che hanno la funzione di fornire previsioni esatte. La riduzione dello psichico ai meccanismi dell'inconscio denota l'incapacità di superare il dualismo antropologico corpo-mente risalente a Platone e Cartesio, che condiziona ancora oggi la prassi ermeneutica. L'attività intenzionale della coscienza non può essere trattata per i sostenitori dell'analisi esistenziale – (*Dasein-analyse* – come un normale oggetto fisico. Secondo Ludwig Binswanger, al posto della visione dualistica corpo-anima dovremmo parlare di "essere-nel-mondo". Questa visione si esplica nell'idea che l'uomo non è un semplice "ente nel mondo", ma è quell'essere aperto originariamente alla "comprensione del mondo".

La risposta è che la nozione di uomo implicita nella *terapia* psicanalitica non ha nulla a che fare con la nozione di uomo che la *teoria* psicanalitica ha ottenuto per derivazione diretta dalle scienze naturali cartesianamente impostate, ma se mai ha a che fare con la costituzione umana quale è deducibile dalla fenomenologia trascendentale di Husserl e dall'analitica heideggeriana dell'esserci (*Dasein*), per cui la *Dasein-analyse* è il corretto piano teorico da cui è deducibile il trattamento terapeutico della *Psycho-analyse*. Evidentemente una conclusione del genere è comprensibile solo se si abbandona il dualismo cartesiano che, dopo aver diviso l'uomo in *res cogitans* e *res extensa*, è incapace di ricomporlo, e si accede a quella visione fenomenologica per cui l'uomo non è un *ente del mondo*, espressione come tutti gli enti di anonime forze della natura, ma è quell'*essere originariamente aperto alla comprensione del mondo* (*In-der-Welt-sein*), senza di cui è impossibile la nascita dell'esperienza e quindi l'accadere di un senso e di un significato di natura psicologica⁸.

7. Karl Jaspers, *La fede filosofica*, trad. e introd. di Umberto Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 19. 8. In Galimberti, *La casa di psiche* cit., p. 234.



I riferimenti al “buon ladrone” nell’opera di Simone Weil

Simone & Disma

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

38-41

SIMONE WEIL E DISMA

Rita Fulco

SIMONE WEIL fa esplicito riferimento alla figura del “buon ladrone” – che la tradizione cattolica celebra come santo il 25 marzo, e per il quale la tradizione apocrifita tramanda il nome di Disma o Tito; Rakh per gli ortodossi – in una delle lettere a Padre Perrin – il domenicano con cui intrattenne un profondo dialogo spirituale durante il soggiorno a Marsiglia, prima di partire per l’America –, ma anche in alcuni studi di quello stesso periodo. Nella lettera, in modo colloquiale, dopo avere espresso dubbi su quale sarebbe stata la sua sorte dopo la partenza dalla Francia, già occupata in parte dai tedeschi, afferma che, qualsiasi cosa avesse potuto succederle, la sua speranza non fosse affatto legata a una salvezza dalla sventura che stava colpendo l’Europa, ma fosse, piuttosto, quella di raggiungere un “buon porto”:

Lei sa che quello che io chiamo buon porto è la croce. Almeno quella del buon ladrone, se non mi sarà concesso di meritare un giorno di condividere la croce di Cristo. Fra tutti coloro di cui si parla nel Vangelo, a parte il Cristo, il buon ladrone è quello che di gran lunga invidio di più. Il fatto di essersi trovato a fianco di Cristo e nello stesso stato durante la crocifissione mi pare un privilegio molto più invidiabile dell’essergli alla destra nella sua gloria¹.

Questo desiderio ai limiti dell’impossibile era fondato su una lunga e meditata riflessione sulla Giustizia, ed è proprio ad una riflessione sulla Giustizia che, ancora oggi, di fronte ai tre uomini crocifissi, occorre tornare. Di Disma non vengono fornite notizie che ne chiariscano la vita e le colpe. Tuttavia, sulla croce, Disma si trova a prendere quella decisione di cui, per tutta la vita, sembra sia stato incapace. Si decide per la Giustizia. Si decide riconoscendo in Gesù, innanzitutto, un Giusto, ancor prima che il Figlio di Dio; riconoscendo in lui l’Innocente condannato, mentre

l’altro uomo crocifisso ne deride l’impotenza:

Uno dei malfattori appesi alla croce lo insultava: «Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e anche noi!». Ma l’altro lo rimproverava: «Neanche tu hai timore di Dio, benché condannato alla stessa pena? Noi giustamente, perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, egli invece non ha fatto nulla di male». E aggiunse: «Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno». Gli rispose: «In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso»².

Il terzo crocifisso, tuttavia, non dovrebbe apparire più empio a causa del suo schernirlo. Egli non fa altro che ripetere, nella disperazione del dolore che ne strazia le membra, ciò che tutti, in particolare i notabili e i capi, urlavano dal basso. Infatti, se si volge l’attenzione a coloro che si raccolgono intorno alle tre croci, è lì che si possono scorgere i comportamenti più violenti e indecorosi. Il Vangelo così descrive quella scena:

Il popolo stava a vedere, i capi invece lo schernivano dicendo: «Ha salvato gli altri, salvi se stesso, se è il Cristo di Dio, il suo eletto». Anche i soldati lo schernivano [...] e dicevano: «Se tu sei il re dei Giudei, salva te stesso». C’era anche una scritta, sopra il suo capo: «Questi è il re dei Giudei»³.

Quindi, il “cattivo ladrone”, quello a cui Gesù non si rivolge (apparentemente), non fa che ripetere ciò che sente dai capi, dai soldati. Non rappresenta se non uno di loro, ma abbruttito dal dolore dello strazio; urla come loro, magari con un sottile filo di speranza che, davvero, Gesù si sollevi dalla croce, salvando se stesso e anche loro, i crocifissi, come, appunto, tutti gli intimano di fare. Anche a quel “cattivo ladrone”, dunque, Gesù parla: a lui sono rivolte, infatti, le stesse parole che Gesù si dice abbia pronunciato per la folla vociante dei suoi carnefici: «Padre, perdona-

1. Simone Weil, «Lettera terza», in *Attesa di Dio*, a cura di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano 2012, p. 20. Per una efficace sintesi sugli aspetti più aspri, ma anche più stimolanti del rapporto di Simone Weil con il cristianesimo si vedano le riflessioni di Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola, «Per raccogliere il senso di un cristianesimo anomalo. La questione antropologica in Simone Weil», in *Persona e impersonale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 309-324. 2. Lc 23,39-43. 3. Lc 23,35-38.

li, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). La differenza più marcata è, quindi, quella tra tutti gli altri protagonisti della scena – la folla vociante, i capi, il “cattivo ladrone” – e Disma.

Simone Weil mette in luce essenzialmente due cose: da un lato, la forza di ciò che chiama “prestigio sociale”, con la sua capacità di obnubilare anche le coscienze più rette, una volta che esse siano coinvolte nella politica e nel desiderio di successo, e, dall’altro, la forza e il coraggio di una decisione per la Giustizia “nel mondo delle apparenze”. I capi e i soldati avevano sufficiente prestigio, legato al loro potere o alla forza armata, da lasciare il popolo attonito: il popolo stava a vedere, è scritto nei Vangeli. Invece Disma pronuncia quelle parole che Weil trascrive in greco nei suoi Quaderni: «Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου»⁴. Weil isola questa frase, scrivendola solitaria, tra spazi bianchi e fra parentesi, ma in realtà essa chiosa una precedente riflessione circa il merito delle opere umane. Sono le opere che salvano? Che riescono ad elevare lo spirito a Dio? In effetti, Disma pone proprio questa questione. Malfattore (anche se alcuni studiosi propendono a credere che i due crocifissi di quella giornata fossero degli zeloti, quindi ribelli politici), viene salvato in virtù di poche parole, neppure di pentimento, pronunciate in un istante immediatamente precedente la fine della sua vita.

Secondo Weil la dimensione dell’opera, pur necessaria, non riguarda ancora e fino in fondo la dimensione dell’elevazione spirituale, ma si mantiene nell’ambito delle pur encomiabili virtù umane:

[...] non si ascende mediante gli atti, ma solo mediante la contemplazione di Dio. Mediante gli atti si può solo discendere, e l’omissione del dovere è un atto tra gli altri; se si adempie tutto il proprio dovere nell’ambito dell’azione, ci si mantiene semplicemente al livello in cui si è⁵.

In buona sostanza, nulla di straordinario nel com-

piere il proprio dovere, nell’essere onesti. Quello che in alcuni momenti storici, compreso il nostro, sembra straordinario, Weil lo riporta al livello del semplice vivere civile, etico, politico e giuridico. La decisione per la Giustizia, invece, è differente dalla giustizia ordinaria. E Disma, a suo avviso, testimonia di questa differenza.

DECIDERSI PER LA GIUSTIZIA

Quella della crocifissione dei tre, giudicati malfattori – ladri, zeloti o falsi messia che fossero – è una scena di giustizia *ordinaria*, compiuta secondo le regole del diritto allora vigente. Il prestigio di cui godono le istituzioni giuridiche – che sono necessarie e il più delle volte anche rispettose del diritto – rende complesso il metterle in questione. Sono supportate dal potere e dalla forza⁶. Cosa c’è di più rassicurante che essere tra coloro che possono emettere giudizi supportati dall’apparato istituzionale che ne avvalora i pronunciamenti? Il popolo, in quel momento, è dalla parte della legge e della forza. Disma è un “fuori-legge”. È già *fuori* dalla comunità dei legalmente-non-colpevoli, e forse, proprio per questo, abituato alla solitudine, alla decisione pericolosa, e solitaria. Disma non sente le urla degli altri, non sente il fascino del potere dei suoi giudici. Fascino che, paradossalmente, subisce, invece, l’altro malfattore, il quale, piuttosto che insultare e dileggiare i suoi aguzzini, assume il loro comportamento, e insulta Gesù. Disma si decide, nonostante tutto ciò, per quel povero uomo che sta morendo appeso alla croce accanto a lui⁷. Ne comprende l’innocenza, riconosce la giustizia ed è per queste che si decide. È di fronte ad esse che percepisce, anche, la propria colpevolezza, che riconosce di stare subendo un castigo se non “giusto”, quantomeno consequenziale alle sue azioni, un castigo rispettoso delle leggi vigenti. Disma, nonostante il suo strazio, è riuscito a provare compassione dell’altro accanto a lui, del suo dolore

4. «Ricordati di me quando andrai nel tuo Regno» (Lc 23,43). Cf. Simone Weil, *Quaderni*, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1988, vol. 3, p. 116. 5. *Ivi*, p. 115. 6. Su tali questioni si vedano le illuminanti riflessioni di Jacques Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell’autorità*, a cura di Francesco Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Sul rapporto tra forza, debolezza, potere e non-potere a partire dalle riflessioni di Derrida, interessanti sono le tesi di Caterina Resta, «L’impossibile, il non potere. Saggi su Jacques Derrida», in *La passione dell’impossibile*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2016. Ho riflettuto sull’idea weiliana del prestigio del potere e sulla violenza ad esso intrinseca in Rita Fulco, «Potere, violenza, governo della città. A proposito di Simone Weil», in *Abitare la vita, abitare la storia*, a cura di Maria Concetta Sala, Marietti, Genova 2015, pp. 49-60. 7. Massimo Cacciari, avendo presente la figura di Disma, pensa il Paradiso non come promessa di una giustizia a-venire, ma come possibilità, qui e ora, di sceglierla, decidendosi per Gesù, per la sua parola: «L’*ultimus finis* non si può intendere “cronologicamente”! Con Lui io sono in Paradiso! Non è così scritto (Lc 23,43)? La sua presenza è il Paradiso: «*Hodie mecum eris in Paradiso*». [...] Il Regno è per chi è con Lui, per chi si è deciso per Lui e su di Lui tiene fisso il suo sguardo – costui è beato, costui gode ed esulta» (Massimo Cacciari, «Lettera VII. Paradiso», in *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 483-484).





per la pena ingiustamente inflittagli. L'eccezionalità di questo sguardo, al di là della condizione esistenziale, sta nel fatto che Disma ha visto la Giustizia quando essa era invisibile, l'ha vista sotto le spoglie di un povero crocifisso che tutti dileggiano. Si è trovato di fronte a quella Giustizia *nuda* di cui parlava già Platone, e l'ha riconosciuta. Evento raro ed eccezionale, come nota Simone Weil, a causa dell'apparenza che vela le relazioni sociali:

La giustizia reale è egualmente dissimulata dall'apparenza della giustizia e dall'apparenza di ingiustizia. [...] Noi non accediamo che alle apparenze, e le apparenze sono prestigio, appartengono al regno della forza. L'apparenza della giustizia è un mezzo per procurarsi certi vantaggi, e la si ottiene con certi procedimenti. È uno degli ingranaggi della necessità. Tra l'essenza del necessario e quella del bene vi è una distanza infinita. Il nostro mondo è il regno della necessità. L'apparenza della giustizia è di questo mondo. La giustizia reale non lo è⁸.

La differenza è, dunque, quella tra il mondo dell'apparenza e della necessità, in cui domina la forza del prestigio, anche del prestigio del diritto e della legge, e quella di un mondo altro, in cui la Giustizia deve essere scelta ogni momento, senza che essa si manifesti in modo esplicito. Il tempo e il luogo della crocifissione segnano un difficile confine tra questi due mondi, mescolati l'uno all'altro, poiché il Giusto appare sotto le spoglie del criminale e coloro che gli stanno attorno si trovano immersi in questa disorientante confusione:

Durante i giorni in cui Cristo fu [...] interamente spogliato di ogni apparenza di giustizia, i suoi stessi amici non hanno più avuto la completa coscienza che egli era perfettamente giusto. Altrimenti, avrebbero mai potuto dormire mentre egli soffriva, fuggire, rinnezarlo⁹?

Il Giusto che, nelle vesti di Giudice, assegna come "premio" il Paradiso a Disma, dunque, era per tutti un criminale di diritto comune. Gesù, il crocifisso, che promette il Paradiso al suo compagno di pena doveva, quindi, apparire alquanto ridicolo al-

la folla, ed è in virtù dell'infima considerazione che, normalmente, si ha per i criminali che Simone Weil può affermare:

Insomma, soltanto il buon ladrone ha visto la giustizia quale era concepita da Platone, l'ha vista distintamente, perfetta e nuda, attraverso l'apparenza di un criminale. Platone, giungendo a supporre che il giusto perfetto non sia riconosciuto come giusto neppure dagli dei, presagisce le parole più strazianti che vi siano nel Vangelo: «Dio mio, perché mi hai abbandonato?»¹⁰.

In questa prospettiva, potremmo dire che anche Gesù ha compiuto lo stesso atto di riconoscimento della giustizia nuda di fronte a quel malfattore, che stava appeso alla croce senza neppure un seguito di amici; fuorilegge e abbandonato, è stato riconosciuto come meritevole del Paradiso in un istantaneo reciproco riconoscimento. Si tratta, nella sofferenza più acuta, di vedere il volto dell'Altro. Della capacità di sporgersi dalla propria prospettiva, dal punto in cui si è, in questo caso letteralmente, crocifissi alla propria condizione, inchiodati alla "posizione" che occupiamo nel mondo, e guardare in volto l'Altro, in modo così profondo da riuscire a scorgere talvolta, nel criminale, il Giusto. Questa possibilità è preclusa al giudizio, pur corretto, del diritto, che l'aveva inserito in una categoria, quella dei criminali, riportando l'ordine dopo il disordine creato dalle sue azioni. Solo lo sguardo di una singolarità spogliata del prestigio sociale, privata di un posto all'interno della comunità, scorgendo la nuda alterità dell'altro, può eventualmente riconoscerne la Giustizia.

Sul Golgota, il diritto e la giustizia terrestri subiscono una battuta d'arresto, dimostrano la loro fallibilità. Dimostrano che scorgere il volto dell'altro è un'azione che può essere impedita – come Platone ha insegnato nel *Gorgia* – dal prestigio sociale, dalle convenienze, dai privilegi, o dal semplice meccanismo che le istituzioni del diritto spesso mettono in atto; per questo, come scrive Lévinas:

vi sono crudeltà che sono terribili, perché provengono precisamente dalla necessità dell'Ordine razionale. Vi sono, se volete, lacrime che un

8. Simone Weil, *La rivelazione greca*, trad. it. di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano 2014, p. 231. Sulla necessità di mantenere sempre in tensione diritto e giustizia, rovesciando la priorità tra diritti e obblighi, ho riflettuto in Rita Fulco, «L'obbligo oltre il diritto. Simone Weil e la responsabilità per altri», in *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, a cura di Stefania Tarantino, Aracne, Roma 2009, pp. 19-41, testo al quale mi permetto di rinviare per ulteriori approfondimenti sul tema. 9. Weil, *La rivelazione greca* cit., pp. 229-230. 10. *Ivi*, p. 231. 11. Emmanuel Lévinas, «Trascendenza e altezza», in *Dall'altro all'io*, a cura di Augusto Ponzio, trad. it. di Julia Ponzio, Meltemi, Roma 2002, pp. 113-114.

funzionario non può vedere¹².

Lévinas richiama alla responsabilità da cui, non di rado, un'amministrazione burocratica e impersonale della giustizia si tiene lontana, poiché consente di ricondurre la catena delle azioni a un apparato, quello del diritto positivo, che vive di vita propria, secondo collaudati automatismi. Forse proprio lo scarto tra diritto e giustizia è ciò che occorre ripensare a partire dalla rappresentazione violenta e dolente del Golgota. Le Scritture stesse sembrano suggerire la necessità di non essere mai appagati da una misura della giustizia offerta una volta per tutte: «La giustizia, la giustizia perseguirai» (Dt 16,20); la Giustizia, nella forma del diritto, non può che essere *perfettibile*, infinitamente migliorabile. I commentatori talmudici sostengono che la doppia ripetizione del termine giustizia indichi il fatto che essa non possa mai essere ri-

dotta a una visione univoca e monolitica e che, quindi, il volto dell'Altro solleciti a un'incessante ricerca dei volti della Giustizia. Il Volto sollecita il diritto, potremmo dire, a non stabilizzarsi e quietarsi mai nei risultati raggiunti, né nella forma conquistata: «La giustizia mi ingiunge di andare al di là della linea retta della giustizia [cioè del diritto, (*N.d.R.*)], e niente può quindi segnare la fine di questo cammino»¹².

Solo una responsabilità singolare può assumersi questo compito, che consiste nel sospingere il Diritto sempre oltre i propri limiti, in nome della Giustizia. Disma e Gesù si trovano di fronte alla morte, nella solitudine, e Disma riesce a decidersi per Gesù, mentre Gesù ne riconosce il volto nascosto ad altri. Il Paradiso, per entrambi, è nell'aver attraversato la linea retta del diritto, verso quella Giustizia nuda e inapparente che si svela nel corpo martoriato del Messia crocifisso.



Immagine 4: Saturnino Gatti, *Sant'Antonio*, Cornillo Nuovo (RI), chiesa di Sant'Antonio

12. Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di Adriano Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1980; orig. fr. *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, p. 251.

Una rilettura filosofica di J. Maritain e teologica di Ch. Journet

La teodicea di Leibniz

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

42-49



GOTTFRIED WILHELM Leibniz (1646-1716), laureato in legge con incarichi politico-diplomatici alla corte di Magonza, si impegna, invano, nella prospettiva di una pace universale tra le nazioni cristiane, tra le diverse confessioni religiose e tra il protestantesimo e il cattolicesimo. I suoi numerosi scritti sono occasionali, frammentari, composti per illustrare a qualche amico le sue idee a proposito di questioni particolari, ma nel loro insieme tracciano le linee di un nuovo sistema filosofico per risolvere i problemi lasciati aperti da Cartesio, di cui il pensiero Leibniz stesso diffonde in Germania. Tre le opere più significative: i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1703), un dialogo in risposta al Saggio di Locke, ma non pubblicato per la morte dell'antagonista, nel quale sviluppa la sua filosofia sulla origine delle idee; la *Monadologia* (1714), dedicata al principe Eugenio di Savoia, nella quale presenta la sua metafisica; e il *Saggio di Teodicea* (1714), unica opera pubblicata dall'autore, composta per la regina di Prussia, nella quale espone la filosofia della religione in polemica contro Pierre Bayle (1647-1706), che – erede dell'umanesimo scettico di Montaigne – nei due volumi del *Dizionario storico-critico* (pubblicato negli anni 1696-1697), anticipando lo spirito dell'Enciclopedia degli illuministi, volge il razionalismo su posizioni di anticlericalismo. Così – afferma Journet –,

alla soglia del XVIII secolo, la Teodicea, con un'intenzione manifestamente teista, oppone un simulacro del vero Dio agli attacchi del Dizionario storico e critico di Bayle¹.

D'altro canto, Maritain presenta in questo modo il filosofo tedesco:

Spinoza ha costruito sui principi cartesiani un monismo e un panteismo assoluti, ai quali Leibniz cerca vanamente di sfuggire, sostituendo all'unica

Piero Viotto • Samuele Pinna

Sostanza una moltitudine infinita di sostanze individuali (monadi) e moltiplicando in certo qual senso il Dio di Spinoza in una polvere infinita di dei².

Dopodiché, evidenzia come Leibniz abbia cercato, senza riuscirci, di raccordare il cartesianesimo con l'aristotelismo, e soprattutto abbia trasformato la logica aristotelica in una logica simbolica, portando a quel logicismo che caratterizza la logica contemporanea³. Infine, osserva come faccia confluire la filosofia della natura nella metafisica, nella conoscenza dell'universale, perché la conoscenza dei particolari è simbolica e cieca, per cui di conseguenza le scienze empiriologiche non hanno alcun valore⁴. Del resto, per Leibniz la sostanza non è solo una *res*, ma anche un *vis*, un centro di forza, semplice e indivisibile, che chiama monade, unità. L'essere pertanto è una sostanza che sta in sé e per sé, che nella sua semplicità non può nascere o perire e vi sono molte sostanze, tutte tra di loro diverse, ciascuna originale e irripetibile, perché se due monadi fossero uguali tra di loro sarebbero indiscernibili, non potrebbero essere pensate separatamente. Le monadi non sono conoscibili con i sensi, perché non hanno estensione, esse sono come gli atomi materiali di Democrito, puri punti metafisici. Non esiste la *res extensa*, perché una serie di punti inestesi non può dare come risultato l'estensione. Leibniz chiama aristotelicamente le monadi *entelechie*, che Dio ha posto in essere non mediante una creazione dal nulla o un'emanazione da se stesso, ma attraverso una *fulgurazione*, cioè per emanazione immediata dal non essere all'essere, mediante la quale esse emergono da lui in quanto in lui presenti come possibili. Le monadi non hanno un principio e una fine naturali: esistono per un miracolo soprannaturale. Ogni monade è, poi, chiusa in se stessa, non ha porte né finestre, tutta la sua attività è immanente, la sua relazione con le altre monadi non è reale, con la percezione si rappresenta tutto l'universo

1. Charles Journet, *Il Male. Saggio Teologico*, Borla, Roma 1993, p. 133. Da ora sarà citato nel testo con M e la pagina di riferimento. 2. I testi citati delle opere di Maritain sono tratti dalle traduzioni italiane oppure dalle *Œuvres Complètes* (OC), indicando per ciascuna il volume e la pagina. OC, I, p. 226. 3. Leibniz parla della necessità di una *philosophia perennis*, legata al buon senso dell'uomo, ma certamente non è la sua (cf. OC, II, p. 891). 4. Cf. OC, IV, p. 584.

e con l'appetizione passa da una percezione oscura e confusa a una percezione chiara e distinta. Questo passaggio avviene attraverso una legge di continuità, partendo dall'inconscio fino all'appercezione assoluta, cioè all'autocoscienza. Viene così a stabilirsi tra le monadi una gerarchia, in relazione al grado di percezione raggiunta, passando dalle monadi materiali alle monadi animali, dalle monadi umane alla monade divina. L'uomo è costituito da una costellazione di monadi materiali e da una monade centrale, che forma l'anima.

In questa ottica, Leibniz riprende diversi argomenti a favore dell'esistenza di Dio, da quello agostiniano delle verità eterne a quello ontologico cartesiano, ma a proposito dell'essenza di Dio rifiuta la posizione cartesiana, affermando che le verità eterne non sono tali perché volute da Dio, ma lo sono per se stesse in relazione all'essere di Dio che, nella sua intrinseca razionalità, è pienezza di libertà. Poiché non è possibile una relazione causale tra monade e monade, Leibniz ritiene che Dio abbia stabilito *ab aeterno* tutta la trama delle relazioni, che di fatto avvengono tra le monadi, un'armonia prestabilita, proprio come molti diversi orologi sono in accordo perfetto tra di loro, perché il medesimo orologiaio li ha regolati sulla stessa ora. Maritain rileva che il filosofo tedesco «credeva che tutto quanto è avvenuto nella vita di Cesare fosse già contenuto in anticipo nell'idea di Cesare»⁵. Questo universo è il migliore dei mondi possibili, perché Dio agisce secondo il principio del meglio. Il mondo non è nato da Dio per necessità logica, come ritiene Spinoza, e il male metafisico esistente nel mondo deriva dal fatto che Dio non poteva fare un mondo più perfetto, ed è un male necessario per l'armonia del tutto, come le ombre sono necessarie per la bellezza di un quadro. Il male fisico è, inoltre, proprio della natura corporea e il male morale è proprio dell'uomo, che non rispetta la legge, ma entrambi rimandano al male metafisico perché questo mondo non poteva che essere finito e limitato.

Leibniz – scrive Journet – ammette che c'è un'infinità di mondi possibili, incominciando dal nostro mondo e scendendo verso il nulla; ma ammette pure che non ci sia più alcun mondo possibile partendo dal nostro mondo e risalendo verso Dio. Orbene, la prima distanza fra il nostro mondo ed il nulla, sebbene divisibile all'infinito, è fi-

nita; mentre l'altra è propriamente infinita. Come non lo colpisce quest'incoerenza? Il fatto è questo: egli per non sapersi alzare attraverso ad un punto di vista metafisico (o attraverso un punto di vista di fede teologale) abbastanza forte fino al mistero della sovrana indifferenza del Creatore, è costretto a sostenere che il nostro mondo è il migliore dei mondi, e che, se qualche mondo migliore fosse possibile, e Dio non lo avesse realizzato, Dio non sarebbe esente da biasimo, Dio non sarebbe Dio⁶.

D'altro canto, Maritain fa un'analisi critica del concetto di “male metafisico” e del fatto che la creatura non può essere perfetta:

L'inizio della saggezza per un metafisico consiste nel comprendere che la natura creata non può estendersi fino alla fine di nessun trascendentale, e che è per definizione giusto e salutare che sia così⁷.

Poi aggiunge: «È un errore credere che sia un male metafisico per le creature il non essere Dio, perché non è dovuto alla creatura essere Dio»⁸. L'uomo può esistere solo nella sua finitudine, Dio lo sopraeleva con la grazia, ma Leibniz non comprende questo universo soprannaturale, poiché crede «la beatitudine come un progresso senza fine nella conoscenza metafisica e nella perfezione in un cammino nei piaceri»⁹. Immagina, infatti, «una felicità in movimento, non una felicità incapace di crescere, perché sarebbe assolutamente perfetta»¹⁰. Maritain commenta:

Questo grande filosofo auspica una beatitudine puramente puerile [...]. Senza dubbio, nemmeno in un'umanità costituita nello stato di natura pura una tale felicità, mai compiuta, comporterebbe una non so quale malinconia¹¹.

Leibniz riduce la Comunione dei Santi, che è di modo soprannaturale, a una relazione intellettuale del Regno degli spiriti razionali, «al di là della natura sensibile, non al di là della natura creata»¹², «una sorta di città metafisica»¹³, e considera «l'ordine morale un semplice strumento dell'ordine universale»¹⁴. Egli «confonde il Regno della grazia con il regno degli spiriti»¹⁵.

Leibniz sa che un mondo con il male può essere incomparabilmente migliore di altri mondi in cui è

5. OC, XVI, p. 705. 6. M, p. 132. 7. OC, III, pp. 150-151. 8. OC, IX, p. 787. 9. OC, III, p. 152. 10. OC, IX, p. 843. 11. III, p. 153. 12. OC, VIII, p. 101. 13. OC, V, p. 361. 14. OC, IX, p. 813. 15. OC, IV, p. 723.





assente, come scrive nel *Compendio* della sua *Teodicea*: «Il miglior partito non è sempre quello che tende a evitare il male, perché può darsi che il male sia accompagnato da un bene maggiore»¹⁶. Egli cita il *Felix culpa*, che si canta «la vigilia di Pasqua nelle chiese del rito romano»¹⁷. Si potrebbe – afferma Journet in continuità con Maritain –

soltanto domandare a che cosa si riducono le prospettive insondabili aperte dall'*Exultet* per gli occhi che non sanno vedere in Gesù Cristo altro che il fondatore di una religione naturale. Né il mistero delle profondità dell'Incarnazione redentrice, né il mistero relativo alle profondità del peccato, può prendere, davanti allo spirito di Leibniz, le sue vere proporzioni¹⁸.

Da un punto di vista teologico e di una filosofia cristiana¹⁹, «è nel mondo della fede, nella rivelazione giudaico-cristiana che il *Felix culpa* ci introduce direttamente. Le certezze metafisiche che ci sono apparse (e cioè che Dio è infinitamente potente e buono, che Egli non potrebbe né creare un mondo di per sé cattivo, né creare il migliore dei mondi possibili, che Egli non permetterebbe che il male intervenisse nella sua opera se non fosse abbastanza potente e buono per ordinarlo verso qualche bene misterioso) sono verità incontrollabili che rimangono definitivamente acquisite; ma, toccate dal raggio della rivelazione divina, richiederanno di essere trasferite dal piano delle cose della ragione al piano delle cose della fede, dal piano del mondo della natura al piano del mondo della grazia. La potenza e la bontà divina, di cui ci parla la rivelazione, si pongono infatti ad un punto dove la ragione non giunge. Si tratta della potenza e della bontà di un Dio in tre persone che, in un primo istante del tempo, fa liberamente emergere il mondo dal nulla; che creando il primo uomo lo riveste dei doni della giustizia originale, gli concede l'amicizia divina, lo esenta dalla sofferenza e dalla morte; di un Dio che non permette l'irruzione del male della colpa in quel primo universo di creazione, se non in previsione dell'instaurazione di un univer-

so di redenzione che sarà, nel complesso, migliore, in cui il capo dell'umanità non sarà più Adamo, cioè un puro uomo, ma il secondo Adamo, cioè il Verbo fatto carne. Di conseguenza il mistero del male dell'uomo, male della colpa e male della pena, richiederà di essere esaminato alla luce di questi dati della rivelazione. Ed è fino a questo livello supremo che dovranno ritrovarsi le certezze metafisiche che abbiamo ricordato, e che non possiamo rinnegare»²⁰.

Siamo nel cuore della Teodicea (etimologicamente una «giustificazione di Dio»), termine che secondo Maritain non è totalmente idoneo, perché la Provvidenza di Dio non ha bisogno di essere giustificata dai filosofi²¹ e perché «le questioni che tratta, la Provvidenza di Dio e il problema del male, non sono le sole e le più importanti di cui la teologia naturale debba occuparsi»²². Il Dio di Leibniz è il Dio razionale dei filosofi, pura razionalità ed estraneo alle vicende umane nella loro esistenza a cui si riferisce la critica pascaliana, che gli contrappone il Dio amore del cristianesimo. Il finalismo di Leibniz si contrappone al meccanicismo di Cartesio, ma con uno stravolgimento dei rapporti tra forma e materia, tanto che Maritain osserva:

Il sistema di Leibniz riduce la sostanza corporale a delle unità di ordine spirituale, monadi, analoghe alle anime, di conseguenza l'estensione, e più generalmente tutta la realtà sensibile, non è più che una certa apparenza, o un certo simbolo, per cui il mondo corporale, come tale, svanisce nel mondo degli spiriti²³.

Sicché – scrive Journet –, «le profondità del duplice mistero di Dio e del male si sono velate di fronte allo sguardo intellettuale di Leibniz»²⁴ e se «senza dubbio la *Teodicea* è un'opera scritta a gloria di Dio, del Dio della filosofia dei lumi, e lo slancio che l'anima ha in questo senso ha il valore di una testimonianza»²⁵, il cristianesimo che il filosofo tedesco professa nella *Prefazione* alla *Teodicea*,

non è altro, in verità, che una religione naturale.

16. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Saggio di Teodicea. Compendio*, 1714. 17. *Ivi*, pp. 9-10. 18. M, p. 138. Samuele Pinna, «Il *mysterium iniquitatis* alla luce di Cristo Redentore. Il problema del Male nella teologia di Inos Biffi», *Rivista di Teologia Morale*, 183 (mar. 2014), pp. 407-417. 19. Si può chiamare «filosofia cristiana ogni filosofia, che, pur distinguendo formalmente i due ordini [quello naturale e quello soprannaturale], consideri la rivelazione cristiana come un ausiliario indispensabile della ragione» (Étienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1947, p. 44). 20. M, pp. 138-139. 21. A tal proposito, scrive Angelo Scola: «Non a caso, soprattutto da Leibniz in poi, la stessa teodicea si è piegata alla grottesca impresa di difendere Dio» (Angelo Scola, «Quale fondamento? Note introduttive. Studi in onore di Antonio Margaritti», in *Fenomeno e fondamento ricerca dell'assoluto*, a cura di Samuele Pinna e Davide Riserbato, Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano 2017, pp. 161-175, p. 167). 22. OC, II, pp. 249-250. 23. OC, II, p. 164. 24. M, p. 133. 25. M, pp. 133-134.

Esso è propriamente svuotato di tutto il suo mistero: «Gesù Cristo finì di trasformare la religione naturale in legge e darle l'autorità di un dogma pubblico. Egli fece da solo ciò che tanti filosofi avevano invano tentato di fare: ed avendo infine i cristiani il sopravvento nell'impero romano, padrone della parte migliore della terra allora conosciuta, la religione dei sapienti divenne quella del popolo. Maometto più tardi non si staccò affatto da quei grandi dogmi della teologia naturale[...]»²⁶.

A partire da questa concezione, per Leibniz l'uomo è libero, ma ciò non consiste nel possedere il libero arbitrio, ma solo nel fatto che egli agisce spontaneamente seguendo la sua natura, perché ogni nostra azione è determinata da tutto il nostro passato e determina tutto il nostro avvenire. Noi non siamo coscienti di questo determinismo in cui siamo immersi e ci comportiamo come se fossimo liberi: se potessimo conoscere tutte le cause che entrano in gioco comprenderemmo la necessità di ogni azione che compiamo. Malgrado questa filosofia della necessità del possibile, Leibniz parla di autodeterminazione, per cui se Giuda ha tradito non è stato il fato a costringerlo, ma la sua stessa natura di traditore. Appare chiaro l'intellettualismo di questa morale, perché la virtù coincide con il sapere e si manifesta, alla maniera di Spinoza, come amore intellettuale di Dio. Tutti gli uomini che vivono di questo amore costituiscono la città di Dio, una società di tutti gli spiriti che furono, che sono e che saranno, in una comune visione beatifica di Dio, in cui ciascuno spirito, immortale nella sua individualità, trova la sua felicità. In Leibniz, come anche in Spinoza, si finisce per negare la libertà, per far coincidere l'essere con il dover essere; si confonde la libertà con la spontaneità. La volontà non è libera di accettare o rifiutare le indicazioni della ragione, anche se si autodetermina. Maritain fa una critica approfondita a questo

argomento del determinismo psicologico formulato da Leibniz, che emoziona la mente umana nelle sue profondità, come l'argomento di Parmenide contro il movimento. Infatti consiste nel dire che il libero arbitrio esiste realmente, che la volontà si determina senza motivi; ma l'atto libero sarebbe un atto senza ragione d'essere, la libertà sarebbe il potere di agire senza ragione, di conseguenza la libertà è strettamente impossibile, perché il principio di intelligibilità universale esige che ciò che è

abbia una ragione d'essere, per cui si dovrebbe affermare la libertà, ma negare l'essere e sopprimere ogni verità²⁷.

E conclude:

Facendo le debite rettifiche nei dettagli, il monadismo di Leibniz e l'innatismo in generale potrebbero essere veri se si applicassero al mondo degli spiriti puri, per cui la metafisica leibniziana appare come una trasposizione del trattato degli angeli²⁸.

Il filosofo tedesco riduce tutto il problema metafisico alla causa formale, soprattutto «misconosce la causa materiale (che in seguito prenderà la sua rivincita, e quale rivincita!)»²⁹. L'ottimismo leibniziano, il suo Regno degli spiriti, la sua spiegazione del male, sono «una corruzione razionalistica delle verità cristiane. L'autore della Teodicea giustifica Dio alla maniera degli amici di Giobbe, e la Scrittura ci avverte che Dio non è contento di tali avvocati!»³⁰. Leibniz, inoltre, naturalizza il cristianesimo, e Maritain osserva:

Dio non avrebbe creato la natura, se non l'avesse ordinata alla grazia, ma questo pensiero è molto lontano da Leibniz. Il più piccolo bene di grazia, dice san Tommaso, è superiore al bene dell'intera natura³¹.

Nello stesso tempo ricorda che Dio ha creato l'uomo libero, e la libertà della creatura, venendo dal nulla, è fallibile: «una creatura impeccabile sarebbe come un circolo quadrato»³². Bisogna distinguere, senza separare, la verità e la libertà, ma nel razionalismo leibniziano questo non è possibile. Del resto – afferma Journet –,

il mistero di Dio, quale si rivela alla riflessione, a partire dalla creazione del mondo, attraverso le Sue opere (Rm 1,20), vi si trova svalutato [in Leibniz] ed in modo particolare a proposito della questione del male. Il filo conduttore di tutta l'opera, che sostiene l'argomento dall'inizio alla fine, è che, se Dio è infinitamente buono, non ha potuto fare che le cose migliori³³.

Neppure per un istante il filosofo tedesco ha pensato di confutare questo principio, perché nessuna asserzione gli è sembrata più sicura.

26. M, p. 134. 27. OC, I, p. 415. 28. OC, II, p. 1040. VIII, p. 134. 32. OC, VI, p. 947. 33. M, p. 134.

29. OC, IX, p. 905. 30. OC, VIII, p. 131. 31. OC,





Leibniz suppone dunque in Dio un'inclinazione che lo porta necessariamente a creare il migliore dei mondi possibili³⁴. Tale inclinazione non è indubbiamente paragonabile a quella essenziale che lo porta ad amare Se stesso, ma che

fra diversi partiti in sé possibili, Dio, in ragione della Sua stessa bontà e della Sua sapienza infinita, voglia necessariamente scegliere il migliore. Essa non rappresenta, secondo Leibniz, né una costrizione, né una schiavitù, né un bisogno, né una necessità metafisica, che dovrebbe estendersi indistintamente a tutto ciò che non implica una contraddizione. Ma rappresenta una necessità morale, una fortunata necessità che è tutta a lode di Dio³⁵.

Siamo qui di fronte al “sofisma”, all'antropomorfismo, richiamato da Maritain di cui Leibniz è vittima.

Se c'è necessità morale – è ancora Journet a parlare – od obbligo per un essere di scegliere di fare il bene ed il meglio, questo si verifica perché per quell'essere esiste una necessità morale od un obbligo, facendo il bene ed il meglio, di divenire migliore, di tendere verso il sommo Bene, in direzione del quale è ordinato come la potenza all'atto, l'inferiore al superiore, l'imperfetto al perfetto. Dove si sopprime la necessità morale o l'obbligo di diventare migliore, non si sopprime indubbiamente la possibilità, ma si sopprime la necessità morale di fare il bene³⁶.

Fare il passaggio, pertanto, dalla “convenienza” dell'atto creatore alla sua “necessità morale” significa varcare un abisso, perché invero non si sopprime neppure la convenienza che c'è nel fare del bene, dove, infatti, «si trova la somma ricchezza, la somma attuazione, si trova di conseguenza la somma convenienza a darsi, ad effondersi al di fuori, ma senza l'ombra di un obbligo»³⁷. Se è, dunque, posta in essere la creazione di un mondo, ciò è dovuto per un atto di sovrana libertà:

Ci sarà una necessità metafisica che questo mondo sia volto verso Dio secondo il modo in cui la perfezione divina può essere partecipata da ciascuna delle sue creature; e ci sarà la necessità metafisica che questo mondo sia buono, che non sia affatto cattivo, che il male, per quanto vasto, per quanto profondo, per quanto terribile possa essere, non vi prevalga³⁸.

E ancora:

Fra il punto di vista di coloro che riconoscono in Dio una suprema convenienza a comunicare Se stesso al di fuori, ed il punto di vista di quelli che presuppongono in Dio una necessità morale di comunicare Se stesso al di fuori, c'è un abisso. Leibniz l'ha varcato; e non si è reso conto che in quell'istante distruggeva il mistero della trascendenza divina e trasformava il vero Dio in un simulacro³⁹.

Leibniz, per non essersi elevato fino al mistero della libertà dell'atto creatore, è stato “costretto”, dinanzi a coloro che a motivo del male contestavano l'onnipotenza o l'immensa bontà divina, a presupporre come tesi che Dio abbia creato il migliore dei mondi possibili. L'assioma, che l'autore della Teodicea suole addurre e secondo il quale «un bene minore è un male, se impedisce un bene maggiore (*minus bonum habet rationem mali*)»⁴⁰, non può voler dire che un bene minore sia “in sé” un male. Secondo Journet, ciò significa «semplicemente che un bene minore può essere accidentalmente un male, e cioè nell'esatta misura con la quale si accompagna, *hic et nunc*, nell'essere nel quale sopraggiunge, con una privazione, con l'assenza di una cosa dovuta»⁴¹.

Il Dio di Leibniz è, infatti, tenuto a creare il migliore dei mondi, perché qualsiasi creazione di mondi inferiori, per quanto buoni possano essere, risulterebbero per Lui cattiva, poiché *Gli impedirebbe di fare ciò che è tenuto a fare*. D'altronde, per il Dio di Leibniz l'esistenza del migliore dei mondi rappresenta qualcosa di buono e di legittimo, mentre quella di tutti gli altri mondi soltanto qualcosa di cattivo e di illegittimo⁴².

34. È questo il *topos* sul quale, cominciando proprio con Leibniz, le analisi successive si soffermeranno in misura sempre più ragguardevole: «Il diffuso consenso dà conferma come il male, sebbene sia in sé odioso, rimanga a ogni modo labile, il male non nuoce in maniera decisiva al bene, il male non rovescia il bene» (Sergio Ubbiali, «Mysteryum iniquitatis. Seminario sul male», in *L'eros della distruzione. Seminario sul male*, Il Melangolo, Genova 2010, pp. 65-137, p. 71). 35. M, p. 134. 36. M, p. 134. 37. M, p. 135. 38. M, p. 136. 39. M, p. 136. 40. Leibniz, *Saggio di Teodicea* cit., 195, n.8; e fine del *Compendio*. 41. M, p. 137. 42. «Soltanto il miglior mondo è un bene, ed ogni mondo inferiore un male, in rapporto alla scelta dell'azione creatrice. Ma, ammesso ciò, come trattenersi dal dire che soltanto il migliore dei suoi mondi è un bene e che ogni mondo inferiore è un male in se stesso e metafisicamente?» (Journet, *Il Male* cit., p. 137). 43. Leibniz, *Saggio di Teodicea* cit., p. 21.

Tale via intrapresa da Leibniz lo porta al suo strano concetto del “male metafisico”, che, egli dice, «consiste nella semplice imperfezione»⁴³. Con ciò egli considera un male ciò che non è una privazione, ma una semplice limitazione, essenziale in ogni creatura in quanto tale:

C'è – scrive – un'imperfezione originale [*sic!*] nella creatura prima del peccato, perché la creatura è limitata in modo essenziale, donde deriva il fatto che essa non può sapere tutto e che può sbagliarsi e commettere altri errori⁴⁴.

La sorgente del male, pertanto, dev'essere ricercata nella natura ideale della creatura e nella regione delle verità eterne.

Si è di fronte – afferma Journet – a uno strano rovesciamento dell'ottimismo leibniziano⁴⁵: in questo migliore dei mondi, ogni creatura, per il fatto stesso che è creatura, è un male, mentre Dio solo è buono. Maritain ribadisce che «una creatura libera, naturalmente impeccabile, sarebbe come un cerchio quadrato»⁴⁶. Del resto, se la potenza divina – secondo san Tommaso – si riferisce al possibile, affermare

che Dio “può tutto” significa dire che può realizzare tutto ciò che è possibile e in questo sta l'onnipotenza. In altre parole,

Egli è onnipotente non perché può fare tutto ciò che ha fatto (sarebbe come girare in un cerchio) né perché può fare tutto ciò che è possibile a questa o a quell'altra creatura, ma perché può fare tutto ciò che è possibile in sé e parlando in senso assoluto, vale a dire tutto ciò che non presuppone una contraddizione⁴⁷.

La Sua potenza non è contraddittoria, perché Dio non può fare un cerchio quadrato o una valle senza montagne, né può voler essere un essere finito o essere Egli stesso il peccato. Se c'è impotenza in tutte queste cose, «è evidente che essa non sta dalla parte di Dio, ma dalla parte delle cose proposte, che si distruggono esse stesse. Non diciamo dunque che Dio non le può fare, ma che esse non sono suscettibili di realizzazione»⁴⁸. Ecco perché la peccabilità della creatura deve essere osservata nella prospettiva della grazia, che aiuta l'uomo a non peccare; infatti, «Dio non avrebbe creato la natura se non l'avesse or-



Immagine 5: Saturnino Gatti, *Sant'Antonio*, L'Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo, già Tione (AQ), chiesa di Santa Maria del Ponte

44. *Ivi*, p. 20. 45. «Egli fu il primo ed unico filosofo che considerò un ottimismo assoluto» (Guido Zingari, «Condizioni per una lettura della Teodicea di G. W. Leibniz», in *L'ermeneutica della filosofia della religione*, a cura di Enrico Castelli, Cedam, Padova 1977, pp. 457-468, p. 460). Nel suo ottimismo intellettuale Leibniz vuole trovare «un metodo scientifico ideale di calcolo, che dispenserebbe dalla fatica di pensare e renderebbe incapaci di commettere errori, anche se lo si volesse» (OC, III, p. 233), che sarebbe come «un calco assoluto del pensiero» (OC, III, p. 257). 46. OC, VIII, p. 135. 47. M, p. 102. 48. M, p. 102. 49. OC, VIII, p. 136.

dinata alla grazia»⁴⁹. La peccabilità della creatura è, dunque,

il prezzo dell'effusione stessa della Bontà creatrice, che per darsi personalmente al punto di trasformare in sé un altro, diverso da lei, deve essere liberamente amata di un amore di amicizia; e che per essere liberamente amata di amicizia deve fare creature libere, e che per farle libere, deve farle fallibilmente libere⁵⁰.

Dello stesso parere è Journet che afferma come Dio possa non creare degli esseri liberi,

ma, se ne crea, essi possono sbagliare. Chiedergli di fare una volontà creata che non possa sbagliare, significa chiedergli di fare una volontà creata che sia la regola stessa del suo modo di agire, che non abbia dunque nulla al di sopra di sé su cui regolarsi, in poche parole, una volontà creata che sia nello stesso tempo creata ed increata⁵¹.

Se gli esseri liberi possono sbagliare, ciò vuol dire che Dio non li crea impeccabili, ma ambivalenti:

Creando un essere di capacità naturalmente bivalente, ciò cui Dio tende, ciò che vuole direttamente, è dare a quell'essere la facoltà meravigliosa di volgersi liberamente verso la regola suprema; ma questa prima facoltà ha come prezzo, in quel medesimo essere, la tremenda facoltà di allontanarsi dalla regola suprema; questa seconda facoltà non è desiderata, ma è tollerata come inseparabile dalla prima, diciamo cioè che è voluta soltanto indirettamente e per accidente⁵².

«Poter peccare» – precisa Journet – «non significa peccare», perché si pecca mediante un libero atto di scelta di cui Dio non ne è responsabile. Poter peccare e non farlo vuol dire porre in campo un atto di libera preferenza e di amore. Questi atti di dilezione oltre a essere cari a Dio, giustificano la Sua opera di creazione, in generale, e quella degli esseri liberi, in particolare. Pertanto – scrive san Tommaso – «la natura che può peccare e non peccare è buona»⁵³.

Le creature libere devono scegliere tra Dio e il nulla: sono create per essere più vicine a Dio, così da poterLo conoscere e amare, ma nel medesimo tempo, mediante il libero arbitrio, possono ribellar-

si a Lui. Questa tendenza verso il nulla non deriva da Dio, ma è inerente a ogni creatura, come spiega l'Angelico:

Il non-essere non ha causa propria, non ha causa per sé. Nessuna cosa infatti può essere causa, se non in quanto essa ha l'essere, e l'essere è, di per sé, causa di essere. Di conseguenza, causa della «tendenza al non-essere non può essere Dio, ma piuttosto la creatura che contiene ciò in se stessa in quanto proviene dal nulla. Dio potrebbe essere detto causa dell'annientamento delle cose per accidente, e cioè sottraendo loro l'azione per mezzo della quale le conserva»⁵⁴.

La creatura è causa prima del male, ma nella linea del nulla, per una causalità deficiente. Il male consiste nell'agire senza considerare la regola, e questo avviene – precisa Maritain – in due momenti:

Primo momento, non considerare la regola; cosa che è una negazione, un'assenza, l'assenza di un bene che non è ancora dovuto. Secondo momento, agire con questa negazione, la quale, per il fatto che si agisce con essa, diventa una privazione, l'assenza di un bene dovuto all'azione⁵⁵.

Così la creatura ha la prima iniziativa non di un atto ma di un'assenza, e introduce il nulla nell'essere:

La creatura ha posto un'assenza a capo del proprio agire, ha introdotto la condizione che farà cedere la trama dell'essere; ed è per questo che ci sarà colpa non appena essa agirà con questa non-considerazione volontaria della regola, e l'atto posto introdurrà il morso del nulla⁵⁶.

Se il bene è prodotto come ciò a cui si tende (effetto per sé), il male ne è il suo rovescio, come ciò a cui non si tende (effetto *per accidens*). Se, dunque, il bene è prodotto come positività e dipende da una causa efficiente, il male invece sopravvive come privazione: «esso non richiede di essere spiegato, quanto al suo essere, alla sua materia, alla sua consistenza, perché non ne ha; non dipende da una causa veramente efficiente. Ciò che richiede una causa, è la sua introduzione nella materia del mondo, la sua presenza nell'esistenzialità, il suo sopravvenire come privazione. Si esprime ciò dicendo che la causa efficiente del bene

50. OC, VIII, pp. 136-137.

Id., *De Veritate*, q. 14, q. 1, ad. 16.

51. M, p. 173.

52. (M, p. 174).

54. Id., *S. Th.*, I, q. 104, a. 3, ad. 1.

53. Tommaso d'Aquino, *II Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 2; cf.

55. OC, VIII, p. 144.

56. OC, VIII, p. 147.

57. M, p. 81.

cui si tende è causa efficiente indiretta, o per accidente, del male cui non si tende»⁵⁷. Journet spiega come ciò si possa capire constatando come, nell'ordine morale, gli agenti volontari nel momento in cui compiono il peccato desiderano non una privazione, ma un bene particolare, che però non possono scegliere senza allontanarsi dal loro fine ultimo: il bene è voluto, quindi, *per se* e il male *per accidens*.

Se il male in questo caso si ritrova nell'essere o nell'effetto prodotto dall'agente, esso può annidarsi nell'agente stesso, quale principio della sua azione:

San Tommaso distingue il male che colpisce l'azione o l'operazione degli esseri (male dell'azione), e il male che colpisce l'essere stesso dell'agente (male dell'essere). E insegna, in modo assolutamente generale, che il male dell'azione o dell'operazione proviene sempre da un certo difetto presupposto nell'essere o nelle potenze operative dell'agente⁵⁸.

Il male dipende, così, «meno da una causa “efficiente” che da una causa “deficiente”, meno da una causa che “agisce” che da una causa che “deagisce”⁵⁹: «*non agendo sed deagendo*»⁶⁰. La volontà fintantoché non agisce non è tenuta a rispettare la regola morale del suo agire, cioè la regola della ragione e della legge divina, dove il non considerare la regola non è una privazione, ma una pura assenza. Se dinnanzi al dilemma tra realizzare un'azione di bene o una di male la volontà non considera la regola, la pura assenza diventa privazione e l'azione sregolata, ossia peccaminosa: non si rimprovera all'artigiano di non considerare la regola – afferma Journet –, ma di agire senza considerare la regola.

Le creature sono state create da Dio, ma non così il male, che in realtà, essendo una privazione e non possedendo una natura, non può essere creato, perché non è in sé creabile: esso colpisce l'essere creato. Dio non può essere neppure causa del male che deriva da una deficienza fisica o volontaria dell'agente, che deagisce al posto di agire:

È chiaro che nessuna insufficienza fisica o morale può trovare posto in Dio. Di conseguenza, il male fisico o morale dell'azione, il peccato in particolare non avrà mai, in alcun modo, Dio come principio; sarebbe follia portare in Dio la causa del male dell'azione. Se Dio fosse in maggiore o minor misura causa d'un tale male, allora, e soltanto allora, si avrebbe il diritto di dire che manca di potenza e di bontà⁶¹.

Sicché, Dio nel Suo atto creatore, che crei o meno un certo mondo o altri mondi migliori, essendo l'Essere assoluto, non è né può essere diminuito o accresciuto dalla creazione. Egli crea per comunicare una certa partecipazione del Suo infinito splendore, dove la Sua azione creatrice non è un meccanico causare o produrre, perché pone in essere gli agenti liberi per amore:

Dio ha voluto lasciare le sue creature libere di scegliere per lui o contro di lui, e correre così il rischio di essere da loro respinto, piuttosto che rinunciare ad attendere da esse quell'amore di preferenza alla quale tiene sopra ogni cosa⁶².

Le creature chiamate all'esistenza possono rispondereGli andando incontro al suo progetto d'amore e, in questo modo, si comprende come la creazione si diversifichi da ogni qualsiasi altra causalità. Soltanto in modo analogico i concetti di “causa” e di “azione”, nei rapporti con il mondo, si possono riferire a Dio. Egli – afferma Schmaus –

è causa del mondo in maniera simile a quella con cui una cosa è causa di un'altra; ma la dissimiglianza che sussiste tra la “causalità” divina e ogni altra riscontrabile nel campo creato è assai maggiore della somiglianza. Chi trascura tale differenza giunge a false concezioni del processo creativo, il quale è così grandioso da essere per noi profondo e impenetrabile mistero. È il mistero di Dio che agisce, vuole e ama⁶³!

58. OC, VIII, p. 137. 59. M, p. 82. 60. *S.Th.*, I-II, q. 1, a. 8. 61. M, p. 84. 62. Charles Journet, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, a cura di Ciriaco Scanzillo, trad. it. di Cecilia Tirone, M. D'Auria Editore Pontificio, Napoli 1972, vol. 3; orig. fr. *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brouwer, Paris 1969, p. 472. 63. Michele Schmaus, «Introduzione, Dio, Creazione», in *Dogmatica Cattolica*, Marietti, Genova 1959, vol. 1, p. 469. Scrive Journet, proponendo un paragone: «Michelangelo, alla fine della sua vita, diceva che tutta la pittura e tutta la scultura erano troppo povere per attrarre l'anima che si era finalmente volta verso l'Amore che morì in Croce. Questo scultore, che dominasse in modo tale il fine ed i mezzi della sua arte, potrebbe con un'assoluta indifferenza, rinunciare od acconsentire a scolpire e, nel secondo caso, scegliere qualunque soggetto: vaso, busto, statua, gruppo, tutte cose parimenti inadeguate al suo ideale. Tuttavia le opere che uscirebbero dalla sua mano, testimonierebbero tutte, secondo i loro pregi ed in misura differente, una suprema maestria» (Journet, *Il Male* cit., p. 131).



Il terrore jihadista in Nigeria

Boko Haram

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

50-53

Alessandro Giostra

SEDICI AGOSTO 2017: un attentato suicida in località Mandarari, nel Nord-Est della Nigeria, uccide 27 persone. Responsabili sono tre donne kamikaze appartenenti al gruppo terroristico Boko Haram. La coincidenza con l'attentato di Barcellona e, purtroppo, anche una certa dose di abitudine a eventi del genere, hanno causato il silenzio dei media sull'ennesima tragedia della terra nigeriana. In questo articolo sono state delineate le caratteristiche di questo gruppo jihadista e la sua posizione nel contesto del radicalismo islamico.

La ricostruzione delle prime fasi di vita del movimento presenta diversi punti oscuri. Il gruppo nasce nel 1995, con un nome diverso e sotto la guida di Abubakah Lawn¹, come uno dei tanti movimenti jihadisti nigeriani. La Nigeria è da tempo dilaniata dalla presenza di altre fazioni islamiche fondamentaliste che si sono dotate di "forze di sicurezza", in una situazione nella quale la distinzione tra le necessità difensive e le azioni di forza non è quasi mai possibile. Le prime azioni significative di questo gruppo avvengono a partire dal Dicembre 2003², quando i suoi portavoce hanno rivendicato alcuni attacchi, come quello dell'occupazione di edifici pubblici nello stato di Yobe, in località Geidam e Kanamma. In quell'occasione i combattenti hanno sventolato una bandiera con la scritta "Afghanistan" e si sono definiti "Talebani della Nigeria". Questa auto-denominazione probabilmente è derivata più da una volontà di emulazione che da veri legami con i movimenti talebani durante questi momenti iniziali di attività. Ben presto il gruppo ha cominciato a prendere di mira obiettivi istituzionali, come le forze di polizia, sebbene i comuni cittadini continuino tuttora ad essere il bersaglio preferito. La reazione delle forze nigeriane, in collaborazione con quelle della Multinational Joint Task Force, ha provocato un'iniziale dispersione dei combattenti nei paesi limitrofi, e poi una loro maggiore concentrazione nelle aree nord-orientali del paese dove il movimento è sorto.

Il termine Boko, di origine Hausa, può avere diversi significati. L'abbinamento con il termine Haram, che vuol dire "proibizione" o "peccato", porta alla traduzione del nome del gruppo con la frase "la cultura occidentale è sacrilega". Il nome, che rivendica un ritorno ad un Islam originario, rimanda alla tradizione storica della Nigeria, caratterizzata dalla divisione tra una parte meridionale a prevalente religione cristiana e una settentrionale con una maggioranza islamica. A tale divisione occorre anche aggiungere l'antica rivalità tra i pastori Fulani, nomadi e per lo più islamici, e gli agricoltori a maggioranza cristiana³. Boko Haram agisce col fine di imporre la shari'a in territorio nigeriano. I suoi obiettivi, dunque, sono i cristiani in genere e le autorità politico-religiose, inclusi i leaders della comunità islamica. Questi ultimi sono accusati di corruzione, come conseguenza dell'influenza occidentale, o di condannare le loro azioni.

Anche le vicende del primo vero leader, Mohammed Yusuf (1979-2009), non sono del tutto certe. Si sa che è nato a Girgir, che ha probabilmente ricevuto un'istruzione di stampo occidentale, per poi completare gli studi coranici in Niger e Ciad. Dopo aver aderito al gruppo Jama'atul Tajdidi Islam (JTI), ne è divenuto la guida nell'area del Borno. Questo movimento è nato in seguito a una scissione dalla *Muslim Students Society of Nigeria*, a causa della sua prevalente leadership sciita. L'abilità oratoria di Yusuf gli ha consentito di diventare una specie di portavoce ufficiale della cultura islamica in quella zona, e di partecipare anche a dibattiti radio-televisivi che gli hanno permesso di acquisire una certa notorietà. Fin dai primi momenti la sua posizione è stata quella di un islam radicale, condivisa non da tutti i membri del JTI. In seguito alla fondazione di Boko Haram, Yusuf è stato inizialmente arrestato nel 2006 e nel 2008 per incitamento alla violenza, e nuovamente incarcerato nel luglio 2009. Quest'ultimo arresto ha provocato alcuni giorni di disordini e violenze da parte dei

1. Lise Waldek e Shanaka Jayasekara, «Boko Haram: the evolution of Islamist extremism in Nigeria», *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism*, 6, 2 (ott. 2011), pp. 168-178. 2. Il *Global Terrorism Index 2014* invece indica nel 2002 l'anno di nascita del gruppo con il nome attuale: <http://visionofhumanity.org/app/uploads/2017/04/Global-Terrorism-Index-Report-2014.pdf>, p. 53. 3. Timothy Radcliffe *et al.*, *Il libro nero della condizione dei cristiani nel mondo*, Mondadori, Milano 2014, pp. 318-325.

suoi sostenitori, e la morte dello stesso Yusuf ad opera della polizia, ufficialmente per un tentativo di evasione. Yusuf ha anche collaborato con i vertici politici del Borno, dal momento che nel 2003 ha ricoperto la carica di membro del *Borno State Sharia Board*, per poi approdare a posizioni sempre più estreme e ritenere del tutto inadeguato il modello politico vigente nel nord della Nigeria. Con la scomparsa di Yusuf la direzione è passata prima a Mallam Sanni Umaru, e nel 2010 all'attuale *leader*, Abubakr She-

kaku, annunciata con un video nel luglio dello stesso anno. Le forze nigeriane hanno erroneamente creduto che l'eliminazione di Yusuf comportasse la fine del movimento, consentendo loro di occuparsi di altri gruppi armati. L'opera di Shekaku, invece, è riuscita nell'intento di potenziare Boko Haram facendolo diventare un gruppo terrorista ben strutturato.

In una nazione con diversi conflitti interni fin dal 1999, anno del ritorno del paese alla democrazia, Boko Haram rappresenta l'emergenza più grave e i



Immagine 6: Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo* (part. 2), Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo



numeri complessivi lo confermano. Al momento i morti provocati dagli attacchi sono stimabili tra le 20.000 e le 25.000 unità. L'azione più sanguinosa è stata il massacro di Baga, nel gennaio 2015, che ha causato circa 2000 vittime. Molto più difficile è il calcolo del numero di sfollati, poiché sono diversi i problemi che provocano questo triste fenomeno. Su un totale complessivo di circa 2,5 milioni di persone senza dimora nell'intero paese, si ritiene che almeno la metà di essi stia sfuggendo alle persecuzioni del gruppo jihadista. Di recente i media hanno riportato la notizia della diffusione di un'epidemia di colera tra gli sfollati stessi, che ha già mietuto decine di morti. I dati del "Global Terrorism Index" dicono che nel 2014 Boko Haram ha detenuto il primato di vittime, addirittura superiore a quello provocato dall'ISIS nel momento massimo della sua espansione⁴. L'ideologia del gruppo si ispira alle correnti salafita e wahhabita, e questo spiega perché anche la comunità islamica sia un bersaglio delle loro azioni. La maggior parte degli islamici nigeriani, infatti, aderisce al Sufismo, la cui diffusione risale al XVII Secolo. I *leaders* del movimento Sufi, pertanto, sono accusati di debolezza e corruzione, e vengono genericamente definiti dai gruppi fondamentalisti come "politici eretici". In particolare, la conquista inglese del califfato di Sokoto nel 1903 ha provocato una sorta di compromesso tra la *common law* e l'ordinamento islamico preesistente. Tutti i gruppi jihadisti dell'area rivendicano un ritorno alla condizione precedente e affermano che anche il modello politico in vigore dopo l'indipendenza (1960) minacci la sicurezza dei credenti musulmani. Più in generale, la popolazione nigeriana è divisa equamente tra cristiani e islamici, anche se queste due confessioni spesso si manifestano in forme di sincretismo che risentono delle dottrine animiste tradizionali. Anche questa è una delle ragioni che induce Boko Haram a scagliarsi contro gruppi di credenti islamici, accusati di sostenere forme di culto paganeggianti. La convivenza tra i credenti delle due confessioni, tuttavia, non è facile, e fornisce ai terroristi un pretesto per l'uso della violenza. Basti pensare ai disordini emersi nel nord del paese in seguito alla reintroduzione di forme di Sharia in stati del nord come Zamfara e altri a partire dal 2000. Si tratta, comunque, di un processo di islamizzazione delle istituzioni considerato del tutto insufficiente dai membri di Boko Haram.

Tra gli elementi che hanno favorito lo sviluppo

del movimento vi è stata l'inefficacia delle forze di difesa nigeriane, sebbene l'azione della polizia abbia ottenuto qualche risultato, come la distruzione del quartier generale di Maiduguri nel 2009. L'annuncio della nascita del califfato nell'agosto 2014⁵ e la consistenza attuale del gruppo, che include circa 10.000 combattenti, sono prove evidenti della sua potenzialità, nonostante la dichiarazione dello stato di emergenza nelle zone maggiormente coinvolte. Il fatto che le autorità nigeriane abbiano più volte diffuso la notizia dell'uccisione di Shekaku, poi smentita dai video dello stesso leader, ha causato sconforto, mancanza di fiducia nei confronti delle istituzioni, e ha contribuito a rafforzare negli adepti il "mito" della loro invincibilità. Ciò che gli esperti di terrorismo denunciano è l'assenza di personale addestrato e di un'intelligence idonea per combattere una guerra asimmetrica. Come già detto, Boko Haram rappresenta la maggiore, ma non l'unica minaccia all'interno del paese; fin dall'inizio della sua operatività, infatti, il gruppo non ha ricevuto un'attenzione speciale da parte delle forze nigeriane. Essere impegnati in più fronti, dunque, costituisce tuttora un fattore di debolezza. Ugualmente inefficaci sono risultati i timidi tentativi di dialogo e le campagne di sensibilizzazione da parte del governo, di fronte alle emergenze del paese e alla mancanza di fiducia della cittadinanza nei confronti dei politici. Una parte della popolazione vivente nelle aree del nord si dimostra spesso compiacente o quantomeno indisponibile a collaborare, in quanto sfiduciata o impaurita. A volte anche l'esercito è stato accusato di compiere massacri, come nel caso di Baga dell'aprile 2013, quando le forze armate impegnate in combattimento contro Boko Haram hanno ucciso qualche centinaio di comuni cittadini⁶.

Nell'area nella quale principalmente opera il gruppo, cioè il nord-est della repubblica federale nigeriana, e in particolare negli stati di Borno, Yobe e Adamawa, esiste da tempo una rete di supporto alle sue azioni. Diversi sono stati i contatti tra i politici locali, che hanno cercato appoggio per le loro campagne elettorali, e i gruppi fondamentalisti islamici che hanno ricevuto soldi e armi dai politici stessi. Questo è quanto emerge dalle dichiarazioni del generale delle forze armate Owoye Azazi, consigliere della sicurezza nazionale del presidente Johnatan, che ha attribuito alcuni attacchi del gruppo alla volontà dei leaders politici del nord. Gli attentati seguiti alla vittoria di

5. BBC News, *Boko Haram Declares 'Islamic State' in Northern Nigeria*, 25 ago. 2014, <http://www.bbc.com/news/world-africa-28925484> (visitato il 25/08/2014). 6.

<http://www.nytimes.com/2013/04/30/world/africa/outcry-over-military-tactics-after-massacre-in-nigeria.html?mcubz=1>.

Johnatan nelle elezioni del 2011 sarebbero, secondo Azazi, la conferma di questi legami⁷.

Anche Boko Haram, come altri gruppi, riceve aiuti dai movimenti jihadisti internazionali, in particolare dai gruppi affiliati ad Al-Qaeda, come AQIM (Al-Qaeda in the Islamic Magreb). «Gli uomini di Al-Qaeda sono i nostri fratelli maggiori. Noi usufruiamo del loro supporto finanziario e tecnico. Domandiamo loro ogni cosa che vogliamo»⁸, così, Abu Qaqa, un esponente del gruppo, ha dichiarato al giornale inglese *The Guardian*. La crescente capacità di effettuare attacchi con l'uso di esplosivi, inoltre, si deve all'addestramento specifico ricevuto da parte degli uomini del gruppo somalo Al-Shabaab. Il supporto esterno, infatti, include anche le attività di addestramento, che vengono effettuate non solo nel nord-est della Nigeria, ma anche in campi appositi situati in Niger, Ciad e Somalia; tutte aree nelle quali i miliziani nigeriani hanno portato a termine diverse azioni. Più recenti sono i contatti tra Boko Haram e l'ISIS, dal quale i combattenti nigeriani hanno ricevuto fondi, addestramento militare e training sull'uso dei *social media*⁹. Alla pari di altri movimenti jihadisti, anche Boko Haram utilizza la rete telematica per il proselitismo e la diffusione dei messaggi. Il primo portale del gruppo¹⁰, è stato soppresso dalle autorità nigeriane. Nel 2015 uomini di Boko Haram hanno affiancato quelli dello Stato Islamico nel teatro bellico libico, precisamente nell'area di Sirte. Il 7 marzo dello stesso anno, Shekaku ha annunciato in un videomessaggio l'avvenuta alleanza tra i due gruppi¹¹, e l'esistenza nel nord-est della Nigeria di campi di addestramento comuni era già stata rilevata dalla stampa specializzata. Per quanto riguarda le finanze, secondo il *Global Terrorism Index 2016*, esse ammonterebbero a circa 25 milioni di dollari annui. Rapimenti ed estorsioni costituiscono la loro entrata principale; a queste attività illegali si aggiungono rapine, donazioni esterne, traffico di stupefacenti e contrabbando di minerali preziosi.

All'inizio la tipologia di attacco terroristico più adoperata è stata quella di attentati di piccola portata contro obiettivi mirati. A partire dall'attentato di Abuja del giugno 2011, anche Boko Haram ha ini-

ziato a utilizzare gli uomini-bomba e gli eventi più recenti hanno dimostrato un incremento delle loro capacità e dotazioni tecnologiche. Questa tendenza è stata confermata dal sequestro di ingente materiale esplosivo da parte delle forze di polizia, e dal fatto che, proprio dall'attentato di Abuja, il gruppo ha iniziato a colpire anche al di fuori dell'area di azione principale. In ogni caso, l'obiettivo di ambito locale della costituzione di un califfato basato sulla Sharia in territorio nigeriano sembra restare quello fondamentale.

Tra le cause principali della diffusione di Boko Haram c'è la povertà, soprattutto in un'area come la Nigeria del nord, dove la percentuale di persone in condizioni di estrema indigenza supera il 70%. Il fatto che il movimento recluti principalmente i propri adepti tra «le persone povere e disperate della Nigeria settentrionale»¹² è molto indicativo. La maggior parte dei primi aderenti apparteneva alla classe media, anche se negli ultimi anni sono stati arruolati sempre più giovani provenienti dai quartieri urbani degradati, disoccupati, e spesso con livello di istruzione molto basso. La crescente povertà nel paese provoca l'esodo dalle campagne e l'aumento del numero di persone che vivono nelle baraccopoli. Il reclutamento prevede una procedura di indottrinamento, attraverso un *training* progressivo che parte dall'effettuazione di proteste o azioni di minore impatto.

Sebbene vi sia stata una lieve flessione del numero di vittime negli ultimi mesi, al momento la forza di Boko Haram è in aumento, e l'affacciarsi del gruppo sugli scenari internazionali ne è la prova. Fino a quando valide contromisure contro la povertà e l'analfabetismo non verranno prese, non vi sono molte speranze che il fenomeno receda. Boko Haram è parte integrante del terrorismo islamista internazionale, del quale condivide le caratteristiche essenziali. Un altro elemento che accomuna questo e altri gruppi jihadisti è l'espressa volontà di eliminare i cristiani. Nonostante gli inviti al dialogo da parte del mondo cattolico, e cristiano in genere, nella maggior parte delle aree a maggioranza islamica la vita delle comunità dei fedeli di Cristo è sempre più precaria.

7. Olabanji Akinola, «Boko Haram Insurgency in Nigeria: Between Islamic Fundamentalism, Politics, and Poverty», *African Security*, 8 (ago. 2015), p. 10. 8. <https://owolewa.wordpress.com/2012/07/06/two-nigerians-linked-with-al-qaeda/>. 9. *Global Terrorism Index 2016*, 1 nov. 2016, pp. 53-54, <http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2016/11/Global-Terrorism-Index-2016.2.pdf>, pp. 53-54. 10. http://mansoorah.net/sb_attacks.php. 11. <http://www.lastampa.it/2016/05/15/esteri/soldi-logistica-e-miliziani-boko-haram-con-lisis-in-libia-c9R9b6LTiLNmuwOfjEiTP/pagina.html>. 12. William Hansen e Umma Aliyu Musa, «Fanon, The wretched and Boko Haram», *Journal of Asian and African Studies*, 48 (mar. 2013), pp. 281-296, p. 287.



Cosa emerge (e cosa ancora cova) nella polemica sulla persona Una disputa importante e rivelatrice

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

54-55

Attilio Danese • Giulia Paola Di Nicola

L'ARTICOLO DI Francesco D'Agostino del 21 maggio u.s., che indicava il tramonto del personalismo e del concetto di "persona" invita ancora a riflettere. Scriveva D'Agostino:

Di qui, per i cattolici, l'urgenza di elaborare la consapevolezza che quello del personalismo è un paradigma al tramonto [...] e come tanti altri paradigmi moderni ormai consunto. È ormai urgente abbandonarlo, come aveva profeticamente ed energicamente esortato a fare Sergio Cotta, già diversi decenni fa, restando però malinconicamente inascoltato. È ormai urgente un nuovo impegno teoretico da parte di tutti coloro che trovano nel messaggio evangelico una fonte di sapienza umana, oltre che di sovrumana speranza. Dobbiamo cessare di parlare delle "persone" e tornare a parlare semplicemente di esseri umani, di uomini e donne, di fratelli e sorelle che sono tali non perché si attribuiscono la qualità di "persone", ma perché riconoscono la loro comune identità di figli e figlie di Dio. Un discorso incredibilmente semplice, centrato su fraternità e sororità. Semplice eppure destinato a suonare, al mondo d'oggi, scandaloso.

A noi risulta critica la certezza di coloro che si sbazzano frettolosamente di un concetto come la persona, considerandolo poco filosofico e più psicologico (identificato/confuso con personalità?) e poco fanno per scandagliarne la profondità e la fecondità teoretica per proporre alternative valide. Abbiamo un concetto per affrontare tutte le sfide del postmoderno, dall'individualismo al collettivismo, dal culturalismo all'ideologia del *gender*, dalla bioetica (bene ha fatto Bellino a ricordarlo) al bene comune in politica (vedi Campanini)? In che modo sostituiamo l'ancoraggio alla Costituzione o intendiamo perfezionarla evirandola del fondamento ("la piramide rovesciata": la persona umana)?

Gli illustri referenti, che a suo tempo, scoraggiarono lo studio di Mounier (definito "cattocomunista") e non apprezzarono e la scelta intellettualmente onesta che fruttò l'amicizia e la guida della vedova

Paulette Leclercq e quella dell'amico e maestro Paul Ricœur (che non temeva di dichiararsi "allievo" di Mounier). Fu proprio Ricœur che, affrontando il dibattito sulla morte del personalismo, pubblicò nel 1983 su *Esprit* (lo ha ricordato F. Bellino): *Muore il personalismo e ritorna la persona*.

Mounier, "profeta e filosofo" che continua a sfidare i nostri tempi, non parla solo di "persona", ma di persona e comunità, parole che non solo non hanno perso lo smalto ma sono ancor più valide nella cultura postmoderna, quando il vivere in relazioni calde e comunitarie è una indispensabile difesa dalla spersonalizzazione, dall'anonimato, dall'irrelevanza del singolo, dalle pretese della medicina. Proprio contro gli esiti dell'individualismo e del collettivismo massificante Mounier, padre amorevole di un bimba che da sette mesi è vissuta per 18 anni come un vegetale e da lui considerata "un'ostia vivente tra noi", sosteneva che tra i due pilastri del personalismo "Persona" e "Comunità", la parola più importante fosse la congiunzione.

La verifica dei contesti e delle applicazioni tuttavia è necessaria: come parlare di persona senza che questo termine assuma una evocazione astratta, universalista e retorica? Come sfuggire alle proclamazioni roboanti di concetti tanto belli quanto inefficaci? Come evitare di sottovalutare le differenze di genere (con relativi *Women's Studies*) e le altre differenze che sembrano evaporare nell'universale? Come evitare il corto circuito tra diritti della persona e diritti di ogni singola persona, libertà assoluta dell'individuo e libertà relativa al bene degli altri?

Come ogni parola, anche "persona" non sfugge al rischio di evocare e nascondere, esprimere e tradire la realtà cui fa riferimento. Eppure, a conti fatti, «a tutt'oggi non ne vediamo una migliore per sostenere le lotte giuridiche, politiche, sociali e culturali orientate ad una vita buona per tutti gli esseri umani» che si riconoscono tali e che per i cristiani sono persone in qualunque stadio della vita, appunto perché «a immagine di Dio» e mai «larve umane».

Da 25 anni anche in Italia, dopo *Esprit* in Francia (da 85 anni) ci si sta provando con la rivista *Prospettiva Persona*, che ha raggiunto il n. 100, pur tra le difficoltà di chi non ha il sostegno e la protezio-



ne delle istituzioni accademiche, delle appartenenze politiche o dei poteri forti.

Non abbandoniamo il concetto di persona perché, concordando con Ricœur, le altre parole risultano avere limiti peggiori: se si parla di “individuo”, si sottovaluta la comunità, se si parla di “coscienza” si incappa nella critica freudiana, se si usa la parola “soggetto” ci si espone alle critiche della scuola di Francoforte e della fenomenologia trascendentale, se si dice “Io” si cade in forme di solipsismo denunciate dalla filosofia dialogica di E. Lévinas, E. Mounier, M. Buber. Cosa possono offrire i concetti proposti come alternativi di “sororità/fraternità” che non sia già nel concetto di persona-in-relazione? (salvo quel di più delle comunità francescane dell’origine)? E del resto la fraternità non manca di pesanti evocazioni negative se si pensa ai fratricidi originari di diverse civiltà: Caino e Abele, Osiride e Seth, Giuseppe e i suoi fratelli, Romolo e Remo, Eteocle e Polinice. Porre all’origine «il fratricidio, l’assassinio di Abele – scriveva P. Ricœur – fa della fratellanza stessa un progetto etico e non un semplice dato della natura». La parola “fratellanza”, del resto, non sfugge al rischio ad intra o ad extra nelle lotte etnico-religiose, quando non incappa nelle logiche dei fratelli “muratori”. Non a caso Gesù non esorta ad amarsi come fratelli, ma “come lui ci ama”.

In un periodo storico in cui i rapporti umani e le comunicazioni acquistano un’importanza mai avuta prima, “persona” appare come il vocabolo meno inadeguato, se non lo si usa in modo strumentale (vedi infra articolo di De Dominicis, ad es. Hugo Tristram Engelhardt Jr. che distingue «tra le persone in senso stretto, che sono entità autocoscienti, razionali, liberi di scegliere e in possesso di un senso morale, e la vita biologica umana, che comprende tra l’altro neonati, gravi malati di mente, soggetti in stato vegetativo permanente e feti. Poiché non tutti gli esseri umani sono autocoscienti, razionali e dotati di senso morale, non tutti gli esseri umani sono persone. Pur essendo membri della specie umana non hanno status in sé e per sé, nelle comunità morale»). Siamo alla selezione eugenetica e elitistica che ricorda i lager, dove la persona era diventata una cosa. Non bisogna usarlo neppure in modo ingenuo, ossia senza aver fatto i conti con gli “autori del sospetto”, Marx, Nietzsche,

Freud, il femminismo, le teorie degli effetti perversi dell’azione.

Nella cultura postmoderna che tali correnti di pensiero hanno sviluppato, si ha sete di personalizzare i rapporti, al di là delle appartenenze e delle ideologie, per ritrovare se stessi e il senso del proprio agire. Dentro la comunità la persona nasce, cresce, si trasforma nel tempo a partire dalla famiglia nella quale la vita umana prende corpo e si sviluppa. La famiglia è l’avventura della relazione interpersonale tra le differenze (come accettare “l’indifferenza della differenza” della cultura *gender*?), tra un uomo e una donna che intendono costruire rapporti “caldi” basati sull’affidamento reciproco. La famiglia basata sulla relazione d’amore tra un uomo e una donna diventa il luogo per eccellenza che realizza “il rispetto della vita, la sua difesa attiva e la sua promozione”. In questa relazione comunitaria si sviluppa il buon essere della persona, considerata sempre “come fine e mai come mezzo”, per cogliere quel comune destino tra gli uomini e le donne che ritiene

la propria vita e quella altrui come un bene non soltanto personale, ma anche sociale, e impegna la comunità a promuovere la vita e la salute di ciascuno, a promuovere il bene comune promuovendo il bene di ciascuno.

Le conseguenze si riversano a cascata su tutta la società.

Questa convinzione di fondo ha sostenuto un “umanesimo comunitario di ispirazione cristiana” approfondito dalla CEI a “Firenze 2015” e che amiamo chiamare anche “umanesimo familiare” o “umanesimo personalista cristiano”. Se lamentiamo una società dai rapporti fragili e liquidi nei quali naufragano la speranza e il gusto di vivere, è perché in famiglia, nel gioco delle relazioni originarie e originali, non s’impara ad amare e ad elaborare il lutto di fallimenti – mai definitivi, come pensava J.P. Sartre – facendone occasione di riformulazione e ottimizzazione.

Lunga vita alla persona con l’impegno a continuare a costruire le comunità dell’umanesimo cristiano che per Paolo VI s’identificava con “la civiltà dell’amore”.



Ragioni storiche e filosofiche dell'inadeguatezza di un concetto Perché siamo al capolinea della “persona”

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

56-57

Francesco D'Agostino

PER MOLTI ANNI* il pensiero etico-sociale dei cattolici ha trovato nel termine “persona” e nell’orizzonte del “personalismo” il suo baricentro. Anche se per chi le usava era evidente che parole come “persona” e “personalismo” avessero una ricca gamma di significati, non tutti perfettamente sovrapponibili, questi termini apparivano comunque ideali per sottolineare l’antimaterialismo della prospettiva cristiana (dato che comunque la si pensi la “persona” non è un “pezzo” di materia) e la sua irriducibilità a logiche collettivistiche, in grado di soffocare l’originalità e la libertà che la tradizione cristiana ha sempre predicato a carico dei “singoli”, prima che a carico dei “popoli” o di qualunque altro soggetto “collettivo”.

Col riferimento alla “persona” la dimensione dello “spirito” (o, più semplicemente, quella dell’anima) veniva in tal modo riaffermata e ribadita, ma implicitamente, senza bisogno di rigidi postulati teologici, poco consoni agli orientamenti più diffusi della modernità. Sostenere che tutti gli uomini sono “persone” e attribuire di conseguenza i diritti umani fondamentali a tutti gli esseri umani, ha consentito al pensiero cattolico di sottolineare la propria ripugnanza verso ogni forza di razzismo e di discriminazione, di ribadire il proprio universalismo teoretico e di entrare in facile sintonia con qualunque altra visione del mondo dotata, anche se solo in piccola parte, di apertura all’universale.

Poi sono cominciate le difficoltà. Prima lentamente, ma poi subendo dinamiche di progressiva accelerazione, i cattolici si sono resi conto che le loro amatissime categorie personalistiche potevano, senza troppe difficoltà, essere utilizzate in modo inaspet-

tatamente anticristiano. La cultura secolare ha cominciato a intendere la “persona” non come il “luogo” originale e originario dei valori, ma come il risultato di una libera conquista del sé, aperto agli esiti più diversi e stravaganti. La categoria della persona, da dato ontologico, si è rapidamente trasformata in un dato storico-culturale, affidato all’elaborazione arbitraria di ogni singolo soggetto: esempio chiarissimo quello di alcune teorie del “gender”, che vedono sì nell’identità sessuale un’identità personale, ma un’identità non “data”, bensì liberamente “costruita”.

Di qui l’affermazione inquietante, ma oggi diffusa, secondo la quale non sarebbero “persone” tutti gli esseri umani, ma solo quelli dotati di piena coscienza e di adeguato raziocinio. La bioetica cattolica, nata come bioetica “personalista”, è stata ben presto costretta a riformulare se stessa e a ridefinirsi come un «personalismo ontologicamente fondato», per evitare di essere confusa con le nuove teorie del personalismo soggettivistico. Il risultato, oggi, è che “persona” e “personalismo” sono divenuti termini ingombranti, che, anziché denotare con precisione un univoco orizzonte di pensiero, lo complicano, favorendo ambiguità ed equivoci.

Ne segue che i diritti umani, intesi per decenni come diritti della “persona” in chiave univoca e non problematica, oggi si trovano al centro di battaglie ideologiche inquietanti, caratterizzate da asprezze inusitate (come quelle che rivendicano il suicidio come un diritto umano fondamentale, quelle che postulano la necessaria assimilazione dei diritti umani ai diritti degli animali e ai diritti dei *cyborg* o quelle, infine, che stanno dilaniando il “pensiero femmini-

*. *Pro e contro il personalismo: un dibattito su Avvenire* – Un vivace dibattito sul personalismo comunitario, sulla sua obsolescenza, si è svolto sulle pagine di *Avvenire* nella scorsa primavera. Nel numero del 21 maggio del 2017 la prima e seconda pagina (addirittura come editoriale) è apparso un articolo di Francesco D’Agostino, intitolato “Oltre la confusione dei personalismi-impariamo a dire fratelli”, contenente dure critiche ad un pensiero, quello personalista, ritenuto ormai obsoleto. Nei giorni successivi e precisamente il 26 maggio – con un articolo apparso sulla seconda pagina dello stesso giornale –, Giorgio Campanini interveniva con un breve testo intitolato “Perché va rilanciato il personalismo” (titolo redazionale, perché in verità, quello originale scelto dall’autore era più combattivo: *A proposito del personalismo – la caricatura e l’immagine*). Al quale l’11 giugno faceva seguito – in sostanziale consonanza con Campanini – un commento di Francesco Bellino pubblicato sempre nella seconda pagina del quotidiano cattolico con il titolo “Persona: abbandono o ripensamento?” Data la riconosciuta autorevolezza dei tre studiosi è parso non inutile alla direzione di *Prospettiva Persona*, riproporre questi tre testi con l’auspicio che altre voci si levino a continuare un dibattito cui *Prospettiva Persona* non può non guardare con grande interesse. *La Redazione*.

le”, lacerato tra coloro che ritengono la surrogazione di maternità un diritto delle donne e coloro invece che la condannano “senza se e senza ma”). Si tratta di battaglie faticose e logoranti, destinate a restare aperte, fino a quando verranno combattute utilizzando categorie linguistiche e concettuali ormai inadeguate.

Di qui, per i cattolici, l’urgenza di elaborare la consapevolezza che quello del personalismo è un paradigma al tramonto, nato nell’epoca moderna e come tanti altri paradigmi moderni ormai consunto. È ormai urgente abbandonarlo, come aveva profeticamente ed energicamente esortato a fare Sergio Cotta, già diversi decenni fa, restando però malinconicamente in-

scoltati. È ormai urgente un nuovo impegno teorico da parte di tutti coloro che trovano nel messaggio evangelico una fonte di sapienza umana, oltre che di sovrumana speranza.

Dobbiamo cessare di parlare delle “persone” e tornare a parlare semplicemente di esseri umani, di uomini e donne, di fratelli e sorelle che sono tali non perché si attribuiscono la qualità di “persone”, ma perché riconoscono la loro comune identità di figli e figlie di Dio. Un discorso incredibilmente semplice, centrato su fraternità e sororità. Semplice eppure destinato a suonare, al mondo d’oggi, scandaloso. Ma *oportet ut scandala eveniant*, diceva san Paolo; bisogna pure scandalizzare il mondo. È il compito dei cristiani[†].



Immagine 7: Saturnino Gatti, *San Sebastiano*, già Collimento di Lucoli (AQ), chiesa di San Sebastiano

†. Per gentile concessione di *Avvenire*. 21 maggio 2017.



L'eredità di Mounier un secolo dopo Nietzsche Dire “persona”: ieri, oggi e domani

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

58-59

Giorgio Campanini

SE L'OTTOCENTO – nella linea che va dall'ultimo Kant a Nietzsche – è stato il secolo della grande ricerca filosofica su Dio, il Novecento – ormai alle nostre spalle, anche se forse non del tutto concluso in molti suoi aspetti – è stato dominato dalla domanda sull'uomo. E come nell'Ottocento era stata profetizzata la “morte di Dio”, così nel Novecento è stata non solo annunciata, ma in parte drammaticamente realizzata, la “morte dell'uomo”.

Dopo Auschwitz anche “l'uomo è morto”, o almeno se né lucidamente programmata e in parte realizzata la fine: tanto nei forni crematori delle vittime innocenti quanto nell'intelletto e nel cuore di quanti lo sterminio hanno pensato, programmato ed alla fine posto in essere. Cosicché vi è da domandarsi se non vi sia una stretta connessione fra la programmazione della “morte di Dio” e la sperimentazione della “morte dell'uomo”. Non a caso, del resto, nell'inferno dei Lager è spesso echeggiata la tragica domanda, Dove era Dio, un interrogativo che ha avuto il suo inevitabile *pendant* in un'altra domanda: dove era l'uomo?

Sono stati il drammatico contesto storico del Novecento e la stessa forza degli avvenimenti a indurre il pensiero cristiano del secolo passato (e in verità non solo esso) a misurarsi con il problema dell'uomo e dunque con la “questione antropologica”. Si è progressivamente assunta sempre maggiore consapevolezza che là dove non vi era più spazio per l'uomo, ivi non sarebbe neppure rimasto spazio per Dio: l'uomo come itinerario verso Dio e, per i credenti, come “via della Chiesa”.

Di qui la drammatica urgenza, in questo inizio del XXI secolo, della “questione persona”. Senonché l'aggressione all'uomo non avviene più per la via, barbara e crudele, dei forni crematori ma per quella più sottile e seducente, di nuove teorie “negazioniste” che non fanno più riferimento all'esistenza di Dio, ma hanno come loro oggetto l'esistenza dell'uomo, un essere che viene ridotto ad un insieme di circonvoluzioni cerebrali che condizionano ogni aspetto della vita umana e limitano, anzi annullano, la libertà; oppure un prodotto della struttura sociale, anonima rotella di un ingranaggio che sfugge ad ogni possibilità di direzione e di guida da parte

del soggetto. La negazione dell'uomo non ha più la forma crudele e aberrante di Auschwitz, ma quella morbida e seducente di una scienza onnicomprensiva e di una struttura sociale fatta di uomini e di donne eterodiretti. Così – per riprendere una nota espressione di J.P. Sartre –, «l'uomo sembra essere diventato una passione inutile».

Non stupisce, in questo contesto, che il Novecento si sia concentrato sulla ricerca degli “anticorpi” necessari per il recupero dell'autenticità dell'uomo e che, conseguentemente, la stessa teologia sia stata assoggettata a quella che è stata chiamata “la svolta antropologica”: non nel senso che Dio sia stato, per così dire, messo da parte; ma nel senso che – a differenza di quanto per molti aspetti era avvenuto nella precedente stagione dell'Occidente – la riflessione teologica ha assunto come punto di partenza, nel cammino verso Dio, la ricerca sull'uomo: non a caso, del resto, proposto dalla Scrittura come originaria “immagine di Dio”. Quella dell'uomo, dunque, come necessaria via da battere per giungere a Dio.

È, questo, sotto molti aspetti, il nuovo orizzonte della modernità, che ha come punto di partenza la drammatica consapevolezza che là dove si smarrisca il senso dell'uomo necessariamente si obnubila il senso di Dio. Antropologia come teologia, dunque, è cioè la ricerca dell'uomo e sull'uomo come punto di partenza e in qualche modo come passaggio obbligato per la ricerca su Dio.

È muovendo da questo presupposto che si è svolto il cammino della teologia e della stessa filosofia, a partire dalla seconda metà del Novecento. Molte ed importanti sono state le voci che hanno dato corpo a questa “svolta antropologica” che sta al centro del volume in oggetto, che ho l'onore di licenziare alle stampe. Il ricco apparato critico che lo correda dà ragione di questa “svolta” e segnala le più significative voci che l'hanno assunta come punto di riferimento per la loro ricerca. Fra queste voci una in particolare è stata oggetto di studio e di approfondimento, quella di Nunzio Galantino (1948), pensatore ancora in piena attività ma che – sullo specifico tema dell'antropologia – ha offerto contributi importanti, Dire “Uomo” oggi. Nuove vie dell'antropologia filosofica e Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epi-



stemologia, figure e percorsi, che possono essere considerati due “classici” dell’antropologia personalista italiana.

Il testo, qui presentato, si offre come la prima minuziosa e originale ricostruzione dettagliata che va di pari passo con una intelligente valutazione schematica di una riflessione, (quella di Galantino appunto) che ha cercato di onorare nel tempo, sulla linea del personalismo classico, la convinzione della “centralità dell’uomo nel cosmo”, (M. Scheler) compito, questo, precipuo di ogni antropologia filosofica.

Ma non è solo la produzione scientifica di Galantino al centro della riflessione del Grocchia perché – come l’attento lettore avrà modo di verificare – essa viene collocata all’interno di un’ampia corrente di pensiero, quella appunto del Personalismo, della quale vengono riprese e sviluppate alcune tematiche in maniera assai significative: di qui un panorama assai vasto (anche se, inevitabilmente, non esaustivo) su una questione, appunto quella dell’uomo, ineludibile per il nostro tempo.

Come dimostrano l’ampiezza e la ricchezza dei riferimenti, al centro dell’ampia rassegna di studi che soggiace a quest’opera di insieme, sta ancora una volta, la “questione persona” (essa stessa del resto, centrale nella riflessione di Galantino); questione assai complessa, non a caso oggetto di una vastissima mo-

le di ricerca. Una persona sistematicamente confutata da più parti è ricorrentemente oggetto di tentativi di (presunto) “superamento”, ma che rimane il necessario fondamento di ogni antropologia.

Non a caso, del resto, Emmanuel Mounier (autore spesso citato in questo studio) all’inizio dell’opera che meglio sintetizza il suo pensiero, e cioè *Il Personalismo* (1949), fa riferimento al concetto di “universo personale”, a sottolineare con questa espressione la ricchezza, la verità, la plasticità di quella fondamentale categoria di pensiero che è appunto la Persona: essenziale punto di riferimento per un’antropologia aperta al Trascendente e nello stesso tempo chiave di volta per ogni tentativo di decifrazione delle insondabili profondità dell’uomo. E, “all’Universo personale” vuole certamente introdurci anche il saggio del Grocchia, che rivisitando il vasto e pluriforme panorama delle antropologie del Novecento, si accredita non solo perché agevola l’ingresso nelle articolazioni filosofiche dell’antropologia di Galantino facendone risaltare la prosperità dei contenuti comuni alla filosofia e alla teologia, ma anche perché si offre come un valore aggiunto nel districare le coordinate teoriche di questioni oggi assai dibattute che riflettono “sull’Universo personale” in bilico tra questione antropologica ed emergenza educativa.



Perché la visione di Mounier sfugge alle critiche di D’Agostino Eppure “il” Personalismo nasce aperto e plurale

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

60-61

Francesco Bellino

Meurt le personnalisme, revient la personne

COSÌ PAUL RICŒUR, uno dei filosofi ispiratori della proposta politica del neopresidente francese Emmanuel Macron, intitolava il suo articolo sulla rivista, fondata da Emmanuel Mounier, *Esprit* nel primo numero del 1983. I personalismi passano, ma la persona resta il miglior referente per riconoscere e affermare la dignità dell’uomo. Per Ricœur la morte dei personalismi segna la nascita e il ritorno della persona. Evidentemente sono proprio le diverse categorizzazioni e costruzioni concettuali dei vari personalismi che finiscono per oscurare e ideologizzare la persona. Liberare la persona dalle limitazioni e concettualizzazioni dei vari personalismi significa far emergere il valore e la dignità della persona.

A un esito contrario a quello di Ricœur giunge l’articolo di Francesco D’Agostino riportato in questo numero. La pluralità dei personalismi viene considerata «confusione». Mounier, il fondatore del personalismo, va ricordato, non ha mai parlato del personalismo, ma dei personalismi, rispettando il pluralismo dei diversi cammini per affermare la dignità dell’uomo. Il personalismo soggettivistico «non considera “persone” tutti gli esseri umani, ma solo quelli dotati di piena coscienza e di adeguato razionalità». Il personalismo ontologicamente fondato, come quello ribadito dal pensiero cattolico, considera, invece, “persone” tutti gli esseri umani e, contro ogni forma di razzismo e di discriminazione, attribuisce di conseguenza i diritti fondamentali a tutti gli esseri umani. Il risultato, oggi, di questa confusione, per D’Agostino, «è che “persona” e “personalismo” sono diventati termini ingombranti, che, anziché denotare con precisione un univoco orizzonte di pensiero, lo complicano, favorendo ambiguità ed equivoci». Perciò suggerisce: nella bioetica, nel diritto, nella politica, anziché utilizzare questi termini, «impariamo a dire fratelli». E questo è il titolo che il direttore di *Avvenire* ha deciso di dare al quell’articolo. Il termine “fratello” denota davvero un univoco orizzonte di pensiero ed elimina ambiguità ed equivoci? Non era forse in nome della fraternità, oltre

che della libertà e dell’uguaglianza, che Robespierre ghigliottinava quelli che non la pensavano come lui? Non è forse in nome di una fratellanza limitata al proprio gruppo di appartenenza che si procede a eliminare gli infedeli nell’attuale terrorismo? Quanti crimini sono stati commessi in nome della giustizia, della libertà, di Dio stesso, ma non per questo tali valori sono stati abbandonati o destituiti della loro importanza.

A differenza della nozione di coscienza, soggetto, io, individuo, la nozione di persona è riuscita a sopravvivere e a resistere alla decostruzione antropologica in atto nella nostra cultura, che ha scosso dalle fondamenta quella che sembrava la fortezza dell’identità personale e che rischia di ridurre l’uomo ad apparenza e di non far rimanere nell’individuo più nulla che sia suo. La persona si è rivelata essere una feconda matrice filosofica per impegnarsi nella causa del rispetto e della promozione dell’essere umano e per realizzare quella rivoluzione ontologica, spirituale e anche economica e sociale, che consenta, nel suo progetto globale di civiltà, all’uomo di essere sempre più uomo. Va, inoltre, ribadito che la persona non è un oggetto, una *res*, non si può definire. Se noi la definiamo, dobbiamo immediatamente modificare la nostra definizione, perché la coscienza di tale definizione la modifica. È l’essenza e l’interessa dell’uomo in tutte le sue dimensioni (fisiche, psichiche, spirituali, relazionali). La persona è «movimento d’essere verso l’essere, e non è consistente che nell’essere cui tende» (Mounier). La persona non è un puro essere, è *esse ad*, essere in relazione con e per l’altro. La persona è «aessere»; «la sola maniera di accedervi è di “farla essere”; in linguaggio kantiano la persona è una maniera di trattare l’altro e di trattare se stessi» (Ricœur). «Ciò che non è persona in fondo non è nulla», ha scritto nelle sue fulminanti annotazioni Nicolas Gomez Davila. La persona è fine in sé, è l’uomo in tutta la pienezza e dignità e quindi non è manipolabile né riducibile a mezzo e a merce di scambio. Il termine persona non è ambiguo né equivoco, è plurivoco, come l’essere, si dice in molti modi, esprime tutta la ricchezza dell’umano, che nessun personalismo e nessuna antropologia riuscirà mai a dire.

La deriva individualistica, giustamente criticata da D'Agostino, non appartiene ed è completamente estranea alla tradizione personalista. Come ha giustamente affermato Giorgio Campanini in un editoriale di replica pubblicato il 26 maggio su *Avvenire*, il personalismo «è strutturalmente una filosofia della relazione, dell'incontro, del dialogo, un insieme di diritti e di doveri». Non solo l'individuo, che è l'essere umano concepito in sé nella sua irrelazione, non è la persona, che è l'essere umano concepito nel suo essere in relazione con e per l'altro, ma addirittura l'individua-

lismo, come il collettivismo, è proprio il contrario del personalismo. Mounier stesso augurava al suo personalismo di confondersi a tal punto con il corso quotidiano della vita, dopo aver risvegliato nell'umanità «il senso totale dell'uomo», da scomparire «senza lasciar traccia». Tramontano i vari personalismi, ma la persona ritorna. Credo che in bioetica, in politica, nel diritto, nell'educazione, nell'economia, abbiamo ancora bisogno non solo del termine persona, ma anche del nostro impegno quotidiano per promuovere la persona nei vari contesti esistenziali*.



Immagine 8: Saturnino Gatti, *Sant'Antonio*, Cornillo Nuovo (RI), chiesa di Sant'Antonio

*. Per gentile concessione di *Avvenire*.



Contro il dualismo antropologico di Engelhardt

Uomini e non-persone

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

62-70

INTRODUZIONE

NATO NEL 1941, H. T. Engelhardt jr. è professore presso il Dipartimento di Filosofia della Rice University e professore emerito al Baylor College of Medicine a Houston, in Texas. È senior editor delle riviste «The Journal of Medicine and Philosophy» e «Christian Bioethics» e delle collane «Philosophy and Medicine» e «Philosophical Studies in Contemporary Culture». Tra i suoi numerosi lavori ricordiamo: *The Foundations of Bioethics* (Oxford University Press, Oxford/New York 1986, 1996); *The Foundations of Christian Bioethics* (Swets & Zeitlinger, Lisse/Abingdon/Exton (PA)/Tokyo 2000); *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica* (Le Lettere, Firenze 2011); *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico* (Claudiana, Torino 2014).

Nella prima fase del suo pensiero, e segnatamente nel Manuale di bioetica, Engelhardt si muove essenzialmente nell'area del postmoderno e ritiene che il fondamento della morale non può essere Dio – una volta rifiutata la metafisica –, né può essere la ragione, perché i suoi tentativi sono stati vani nel passato – come nel cristianesimo occidentale “razionalistico” e nell’illuminismo – e sono comunque destinati allo scacco, data l'impossibilità di pervenire alla posizione di un osservatore imparziale. Di qui, il pluralismo morale come «realtà di fatto e di principio»¹. In una situazione del genere, per favorire la convivenza pacifica e per un'intesa tra stranieri morali (quelli che hanno concezioni etiche dai contenuti differenti, discrepanti e incoordinabili) non resta che elaborare un'etica formale (senza contenuti, procedurale), che sia capace di vincolare gli stranieri morali e che sia in grado, in quanto formale, di lasciare a ciascuno la possibilità di seguire la propria morale sostanziale – quella con particolari contenuti etici –. Engelhardt riduce essenzialmente a due i principi della sua bioetica laica (perché sganciata da Dio), generale

(condivisibile da tutti), formale: principio di autonomia (di non interferenza del permesso) e principio di beneficenza («la tensione caratteristica della morale» è «l'interesse ad assicurare il bene delle persone»²). Al principio di autonomia e del permesso sono riconducibili gli altri due principi che l'autore cita: quello della proprietà e quello dell'autorità politica limitata.

Nella sua bioetica laica formale, al di là e ancor prima di tutti i principi, Engelhardt pone al centro la persona. Lo si vedrà, specificamente, più avanti.

Qui però, per verità e completezza, va detto che Engelhardt nel 1991 lascia la chiesa cattolica romana e passa alla chiesa ortodossa. Questo comporta una seria riconsiderazione e modifica della posizione esposta nel Manuale di bioetica. Engelhardt continua ad accusare il cristianesimo occidentale di aver dato troppa importanza alla ragione e di aver decretato la propria dissoluzione nella secolarizzazione, nella cultura secolare. Ma aggiunge a questa critica almeno due elementi nuovi: considera la morale laica non come etica in senso proprio ma come etica declassata, in quanto non riconosce un senso ultimo oggettivo dell'esistenza umana; mostra un certo pessimismo sull'etica minima, universale, puramente formale, come elaborata nel Manuale di bioetica. E approda, in via esplicita e definitiva, ad un'etica sostanziale cristiana, con il ritorno al cristianesimo del primo millennio, un cristianesimo fondato solo sulla fede, e per nulla sulla ragione, un cristianesimo di impronta decisamente spiritualistica, ascetica, devozionale, con totale fiducia in Dio e con personale impegno di testimonianza: un cristianesimo che guarda a Gerusalemme, non ad Atene.

A noi, comunque, non interessa in questa sede l'evoluzione del pensiero di Engelhardt. Ci limitiamo essenzialmente all'esame del Manuale di bioetica, che affronta il problema della persona in modo specifico e puntuale.

1. Hugo Tristram Engelhardt, «Manuale di bioetica», in trad. it. di Stefano Rini, 2^a ed., Il Saggiatore, Milano 1999; orig. dall'inglese. *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1986, p. 35; cf. anche Hugo Tristram Engelhardt, «Moral Knowledge. Some Reflexions on Moral Controversies. Incompatible Moral Epistemologies, and the Culture Wars», *Christian Bioethics* (2004), pp. 79-103. 2. *Idem*, «Manuale di bioetica» cit., pp. 137-138.

LA PERSONA IN ENGELHARDT

«Gli esseri umani non sono tutti uguali», afferma Engelhardt. Vi sono

individui dalle capacità evidentemente molto diverse: adulti in grado di intendere e di volere, adulti mentalmente ritardati, bambini, infanti e feti [...]. A essere speciali – almeno se uno ha solo una morale laica generale – sono le persone, non gli esseri umani. Gli uomini adulti capaci di intendere e di volere moralmente hanno uno status che i feti umani e i bambini piccoli non possiedono³.

Tra persona e essere umano, per Engelhardt, vi è una differenza sostanziale. Sono esseri umani i venti che appartengono alla specie uomo. Sono persone gli esseri che hanno autocoscienza (capacità di riflettere su di sé), razionalità (capacità di cogliere il significato delle scelte e il loro rapporto con le conseguenze), libertà (capacità di scelta e assunzione di responsabilità), senso morale (capacità cogliere che, e perché, le azioni possono essere degne di lode o di biasimo).

Queste quattro caratteristiche – autocoscienza, razionalità, senso morale, libertà – identificano le entità capaci di discorso morale, capaci di creare e sostenere una comunità morale, capaci di dare il proprio permesso. Il principio del permesso e la sua elaborazione nella morale laica del rispetto reciproco valgono solo per questi esseri [...]. La morale dell'autonomia è la morale delle persone⁴.

Alcuni «esseri umani», però, che in quanto tali non sono «persone» in senso proprio, possono essere considerati, secondo Engelhardt, «persone in senso sociale», «persone per considerazioni sociali», «sulla base di varie considerazioni utilitaristiche o, più genericamente, consequenzialistiche»⁵. Sono: i bambini piccoli; gli individui che non sono più persone ma lo sono stati in passato e sono ancora capaci di interazione minimale; i ritardati e i dementi che non sono stati mai persone né lo saranno; i soggetti gravemente menomati (ad es. in coma grave e irreversibile) del tutto incapaci di relazioni sociali⁶. Tale attribuzione del ruolo di persona sociale promuove la simpatia e la sollecitudine per la vita umana e protegge dalle incertezze e vicissitudini di vario genere nel

passaggio da essere umano e persona, e viceversa⁷.

In ogni caso, centrali nell'etica laica di Engelhardt sono sempre le persone in senso proprio. Sono queste a decidere se un certo essere umano è da considerare persona sociale oppure no, e quale diritto abbia chi non è persona in senso proprio: «i diritti delle persone in senso sociale sono una creazione di comunità particolari»⁸; «solo le persone sono giudici del significato relativo di benefici e danni»⁹; «il valore di zigoti, embrioni e feti va inteso soprattutto nei termini del loro valore per le persone effettivamente esistenti»¹⁰ – valore di segno opposto a seconda che il figlio sia desiderato o meno –; solo le persone stabiliscono se lasciar morire o meno un neonato gravemente handicappato¹¹, e possono lecitamente, in certi casi, procurare l'aborto¹². In breve, sono le persone in senso stretto che decidono per gli esseri umani, decidono del loro destino, dato che questi non hanno propriamente diritto al rispetto che si deve alle persone sulla base del principio di non interferenza (perché sono incapaci di esprimere consenso o dissenso): «il fatto di non trattare come persona in senso stretto un feto o un infante non equivale a mancargli di rispetto in termini laici generali»¹³; «in termini laici generali non sarà possibile proibire di concepire feti da usare come fonti di organi e di tessuti particolari», e «non sarà possibile nemmeno nel caso in cui i feti siano concepiti a pagamento e abortiti per ragioni di lucro»¹⁴; «nella morale laica generale l'entità degli obblighi che abbiamo verso un feto è, ceteris paribus, la stessa che avremmo verso un animale con un analogo livello di integrazione e di percezione sensomotoria»¹⁵.

Per Engelhardt, dunque, da un lato vi sono le «persone» in senso stretto, capaci di costituire un'autorità morale e una comunità morale, dall'altro gli «esseri umani», che «sono membri della specie umana, ma di per sé non hanno lo status di membri della comunità morale laica»¹⁶.

Analoga alla distinzione di «persona» in senso stretto e «essere umano» è la distinzione, in Engelhardt, tra vita umana «personale» e vita umana «biologica». La vita umana personale è quella di un uomo capace di intendere e di volere, responsabile delle sue azioni, soggetto di diritti e doveri; la vita umana biologica è quella di un essere umano che non ha ancora o che ha perso i caratteri della persona, e cioè la capacità di intendere e di volere. «La vita umana meramente biologica precede l'emerge-

3. *Ivi*, p. 155. 4. *Ivi*, p. 160. 5. *Ivi*, p. 169. 6. *Ivi*, pp. 172-173. 7. *Ivi*, p. 170. 8. *Ivi*, p. 173. 9. *Ivi*, p. 167. 10. *Ivi*, p. 165. 11. *Ivi*, pp. 286-295. 12. *Ivi*, pp. 165-166. 13. *Ivi*, p. 160. 14. *Ivi*, p. 297. 15. *Ivi*, p. 165. 16. *Ivi*, p. 159. 17. *Ivi*, p. 217.



re della vita delle persone in senso stretto e di solito prosegue per un certo periodo dopo la loro morte»¹⁷ – come persone –; la morte biologica rappresenta la fine della vita a livello animale, la fine di un

essere animato, mentre «la morte di una persona segna la fine di un'entità capace di [...] avanzare pretese morali»¹⁸: la persona muore, non c'è più, con

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

62-70



Immagine 9: Saturnino Gatti, *Sant'Antonio*, Cornillo Nuovo (RI), chiesa di Sant'Antonio

18. *Ivi*, p. 260.

la scomparsa della coscienza.

Così, da una parte la vita umana puramente biologica e gli esseri umani che non sono persone, dall'altra la vita umana personale e le persone in senso stretto: discriminante l'assenza o la presenza dei caratteri di autocoscienza, razionalità, libertà, senso morale. Di qui, il «diverso trattamento» che «una bioetica laica», come quella di Engelhardt, «riserverà rispettivamente alla vita umana personale e alla vita umana meramente biologica»¹⁹, alle persone in senso stretto e agli esseri umani.

ANALISI CRITICA

Numerose sarebbero le possibili osservazioni al concetto che Engelhardt ha della persona e alla distinzione tra persona ed essere umano, tra vita umana personale e vita umana biologica. Ci limitiamo a quattro critiche di cui due riguardano il concetto che Engelhardt ha della persona (antropologia arbitraria e convenzionale) e due sono di tipo squisitamente ontologico (antropologia fenomenistica e dualistica).

Antropologia arbitraria

Il concetto che Engelhardt ha della persona è arbitrario, cioè elaborato con approssimazione, improvvisazione, senza alcuna pretesa, né possibilità, di cogliere la reale natura della persona. Consapevolmente o meno, egli si pone sulla linea di Locke, almeno parzialmente, per quanto riguarda le essenze nominali e le essenze reali. Locke distingue nettamente essenza nominale (che è l'idea astratta di specie a cui è connesso un nome) e essenza reale (che è l'intrinseca natura della cosa): «l'essenza nominale dell'oro è quella idea complessa per cui sta la parola oro», e cioè «un corpo giallo, di un certo peso, malleabile, fusibile e fisso», mentre «l'essenza reale è la costituzione delle parti insensibili di quel corpo, da cui dipendono quelle qualità e tutte le altre proprietà dell'oro»²⁰. E aggiunge che le essenze reali delle sostanze non sono alla portata della nostra conoscenza, sono per noi inattingibili («non abbiamo alcuna conoscenza [...] della interna costituzio-

ne e vera natura delle cose»²¹), per cui «la classificazione delle cose in specie (che altro non è se non un raggrupparle sotto titoli diversi) è fatta da noi secondo le idee che noi ne abbiamo»²², «secondo le idee complesse che sono in noi e non secondo essenze precise, distinte e reali che siano in loro»²³ – nelle cose stesse –. Di conseguenza, le essenze nominali sono, per certi aspetti, arbitrarie, perché «fatte dall'uomo con una certa libertà»²⁴, ma soprattutto perché chi le elabora determina anche, in fondo senza particolari vincoli, ciò che è essenziale e ciò che non lo è per l'appartenenza a una certa specie²⁵.

Per Locke, dunque, essenza nominale e essenza reale, nel caso delle sostanze, non coincidono, non sono sovrapponibili: l'essenza nominale non è l'idea adeguata, il corrispettivo mentale, dell'essenza reale. Engelhardt, invece, elabora la sua essenza nominale della persona (con quattro caratteri: autocoscienza, razionalità, libertà, senso morale) e poi la applica in via immediata al soggetto reale, che se ha quei caratteri dell'essenza nominale è persona, altrimenti no. Naturalmente, un altro potrebbe elaborare un'essenza nominale della persona con tre o cinque caratteri, per cui lo stesso soggetto di volta in volta sarebbe o non sarebbe persona. Un altro ancora potrebbe partire non dalla morale ma dall'economia e definire persona solo chi ha razionalità, capacità produttiva, volontà di lavoro. E così via. Locke aveva messo in guardia il suo lettore sul punto:

Se supponiamo [...] che le cose esistenti siano distinte in natura, in tante specie, per mezzo delle essenze reali, allo stesso modo in cui noi le distinguiamo in specie mediante i nomi, ci esponiamo a cadere in grandi errori²⁶.

Ora, è proprio questo è l'errore in cui incorre Engelhardt nella determinazione di ciò che è realmente persona e di ciò che non lo è: applicare in via diretta l'essenza nominale all'essenza reale (e non l'inverso: elaborare l'idea di persona a partire dalla sua essenza reale – che di per sé è conoscibile, al di là di quanto non pensasse Locke –). Antropologia arbitraria, dunque, quella di Engelhardt, e, perché tale, infondata, legittimamente criticabile e ricusabile.

19. *Ivi*, p. 160. 20. John Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it. di Camillo Pellizzi, 4^a ed., Laterza, Roma-Bari 2001, vol. 2, p. 495. 21. Cf. John Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it. di Camillo Pellizzi, 4^a ed., Laterza, Roma-Bari 2001, vol. 1, p. 345; cf. anche John Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it. di Camillo Pellizzi, 4^a ed., Laterza, Roma-Bari 2001, vol. 3, pp. 331-335, 343-344. 22. *Idem*, *Saggio sull'intelligenza umana* cit., p. 504. 23. *Ivi*, p. 499. 24. *Ivi*, p. 511. 25. Cf. *ivi* § 4, *ivi*, pp. 495-497. Cf. anche §§ 13, 35, 39, *ivi*, pp. 504, 518-519. 26. *Ivi*, p. 504.

Antropologia convenzionalistica

All'arbitrarismo semantico va ad aggiungersi in Engelhardt il convenzionalismo semantico. Nel primo caso, si ha la sovrapposizione dell'essenza nominale all'essenza reale o, ciò che è lo stesso, la riconduzione senza residuo della realtà all'essenza nominale, ad uno schema concettuale – arbitrario – che dovrebbe essere la rappresentazione ideale della realtà e che finisce invece per esserne il modello, il prototipo, l'archetipo, il canone di classificazione e di giudizio. Nel secondo caso, si stabiliscono e si concordano i significati – «cosa in tendiamo per», «cosa condividiamo su», e poi si considerano, si giudicano le cose come conformi ai significati condivisi, con poca o nessuna attenzione alla reale corrispondenza dei significati con le cose. Ciò che importa, afferma Engelhardt in più occasioni, è determinare «che idea comune abbiamo di», al di là di come stanno le cose in realtà. In particolare, sulla persona: è importante sapere «cosa significhi essere una persona incarnata»²⁷, «cosa significa essere una persona umana»²⁸; riferire la parola “persona” agli zigoti vuol dire andare contro «il modo in cui usiamo il concetto di “persona”», andare contro il fatto che «facciamo distinzione realmente nel nostro modo di esprimerci tra umani e persone» – «“umano” e “persona” non sono termini né identici né equivalenti»²⁹ –. Ciò che conta, in definitiva, è il modo condiviso di usare i termini e di considerare cose e soggetti.

In effetti, il consenso nella morale laica generale di Engelhardt è determinante per più versi: per risolvere le controversie fra stranieri morali, per «giustificare un linguaggio etico laico minimo della lode e del biasimo»³⁰, per prendere accordi sui doveri effettivi di beneficenza. Il consenso è comunque decisivo in quanto è in grado di risolvere tutti i problemi concernenti la scienza, la morale, la metafisica, e anche le persone: «La pratica della morale laica [...] imperniata sul principio del consenso) è la pratica al cui interno le questioni morali, metafisiche e scientifiche emergono e vengono negoziate»³¹; «tutti i rompicapo riguardo all'identità delle persone [...] dovranno essere risolti [...] mediante l'accordo e in sede di accordo»³²; «la pratica di risolvere le controversie mediante l'accordo vie-

ne sempre prima di ogni rompicapo scientifico o metafisico sullo status delle persone interessate alla controversia»³³.

Dunque, per Engelhardt, la natura dell'uomo non è quella reale, che per lui sarebbe di ordine metafisico, e quindi inconoscibile, ma quella individuata dall'accordo, dal consenso. Ma il consenso, scisso dalla verità, è sempre convenzionale in quanto legato alla negoziazione e, in quanto atto della volontà, sempre soggetto a revisione, sospensione, revoca. Ma tant'è. Per Engelhardt, la sola oggettività che la natura dell'uomo può pretendere è quella dell'intersoggettività, intesa non come conseguenza della verità ma come creatrice della verità. Interessati come siamo alla verità oggettiva sulla persona, lasciamo a lui tutte le considerazioni sulla “verità concordata”, sul puro convenzionalismo, sulla persona intesa e definita sulla base di accordi, non nella sua oggettiva realtà e verità. Per noi, non è il consenso, il numero, che fonda, che crea la verità, ma è la corrispondenza del pensiero con la realtà: verità come *adaequatio intellectus et rei, adaequatio intellectus ad rem*.

Antropologia fenomenistica

Se dall'arbitrarismo e dal convenzionalismo semantico passiamo all'esame ontologico della persona, l'antropologia di Engelhardt risulta essenzialmente fenomenistica: la persona si identifica con certi fenomeni, con certi caratteri, e non è affatto una sostanza, una struttura permanente di cui quelli sono manifestazioni. In questo, Engelhardt è un convinto erede di Hume, che nega decisamente l'esistenza della sostanza sulla base della seguente argomentazione: siccome tutte le percezioni della mente umana sono impressioni (le percezioni più intense) e idee (le immagini illanguidite delle impressioni), se avessimo l'idea di sostanza dovrebbe esservi un oggetto specifico come fonte dell'impressione, e poi dell'idea, di sostanza, ma questo oggetto non esiste³⁴. Proprio in quanto fenomenista, Engelhardt identifica la persona con i caratteri di autocoscienza, razionalità, libertà, senso morale, per cui coloro che hanno queste qualità sono “persone” in senso proprio, mentre i viventi della specie

27. Engelhardt, «Manuale di bioetica» cit., p. 174.

28. *Ibidem*.

29. Hugo Tristram Engelhardt, «Some Persons

are Humans, Some Humans are Persons, and the World is What We Persons Make of it», in *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, a cura di S.F. Spicker, Reidel, Dordrecht-Boston 1977, p. 189.

30. *Idem*, «Manuale di bioetica» cit.,

p. 127.

31. *Ivi*, p. 177.

32. *Ivi*, p. 176.

33. *Ibidem*.

34. David Hume, «Trattato sulla natura umana», in *Opere*, a cura di Eugenio Lecaldano e Enrico Mistretta, 4, Laterza, Bari 1977, vol. 1, p. 245.

uomo che non le possiedono sono soltanto “esseri umani”. E proprio per il suo fenomenismo, egli si pone il problema dello status dei dormienti: sono ancora persone e sono soltanto esseri umani? E in effetti, se la persona si identifica con i suoi caratteri, ove questi – e in particolare l'autocoscienza – non vi fossero, si può ancora parlare di persona in senso stretto? Engelhardt sostiene la persistenza della persona e l'identità personale nei dormienti, pur nella discontinuità della coscienza (e delle altre note specifiche delle persone), non sulla base della sostanzialità della persona («per comprendere un'autocoscienza incarnata che realizza l'integrazione in un'autoidentità sperimentata, non occorre fare appello ai presupposti metafisici»³⁵, alla sostanza), ma con «il riconoscimento della realtà della morale laica così come si realizza nei contratti, nel mercato e nelle pratiche della democrazia limitata»³⁶: persona non come un in sé, ma come condizione della morale, come presupposto della validità permanente, ininterrotta dei contratti («diversamente essi [gli agenti morali] non potrebbero stringere accordi che continuino a vincolare loro stessi e i loro interlocutori»³⁷).

Che dire? Almeno tre le osservazioni. Intanto, che esista qualcosa come sostanza è indubitabile: ciò che esiste, o esiste in sé e allora è sostanza; o non esiste in sé e ha bisogno d'altro per esistere, ma allora, dato che il processo all'infinito non risolverebbe nulla, questo altro, come soggetto di inerenza, è sostanza. Nel nostro caso, i caratteri della persona devono pur essere di qualcuno, di un soggetto, di una sostanza, differente rispetto ad essi, che né singolarmente né cumulativamente sono una sostanza. In secondo luogo, la sostanza è conoscibile. Gli stessi sensi colgono la sostanza, perché «le qualità che essi percepiscono non sono qualità di nulla, ed esistono in quanto sono in una sostanza, di una sostanza»: «i sensi colgono la sostanza non in quanto sostanza, ma in quanto colorata, sonora, dolce»³⁸. In quell'atto unitario che è la percezione, i sensi rilevano il com'è la cosa, l'intelletto il che cos'è la cosa, la natura della cosa, la cosa come sostanza. Infine, l'uomo ha una sua natura, una sua struttura permanente. Non perché un determinato carattere, occasionalmente o per un certo lasso di tempo, non si evidenzia o manchi, non perché una certa funzione non sia esercitata per un certo periodo, la sostanza cambia. Un uomo, come sostanza, e non come pura

somma di caratteri, anche se perde la coscienza, resta uomo – “persona” – e non diventa un semplice animale della specie uomo – “essere umano” –, come un animale che perdesse sensibilità e capacità di movimento (caratteri tipici della vita sensitiva) non passa al livello vegetativo, non diventa una pianta, ma resta un animale. Per sua natura, in forza della sua intrinseca struttura, per il suo essere sostanza, l'uomo resta uomo, come l'animale resta animale, o semplicemente non è.

Antropologia dualistica

In Engelhardt, il dualismo antropologico è presente in tutta evidenza nella distinzione di «essere umano» e «persona» in senso stretto, di vita umana «biologica» e vita umana «personale», ma è già adombrato in alcune espressioni come «incarnazione di persone», «incarnazione della vita delle persone», «persona incarnata», «autocoscienza incarnata»³⁹. Ma se il dualismo antropologico fosse vero, ai due livelli di vita umana devono corrispondere necessariamente due principi diversi: il principio biologico e il principio intellettuale. Ed è proprio questo che di fatto Engelhardt sostiene. Esiste il corpo umano come organismo che ha un suo principio vitale, e nel corpo già costituito si incarna, si incarna il principio dell'autocoscienza, che non ingloba affatto il principio vitale ma gli si aggiunge, per cui, posto che vi siano un corpo umano in cui tutto l'encefalo sia stato distrutto e un corpo umano adulto con un encefalo integro e attivo, «per comprendere il primo occorrerà fare appello ai principi della vita biologica», mentre «per comprendere il secondo occorrerà fare appello ai principi delle entità mentali, compreso quello delle persone»⁴⁰. Anzi, i due principi oltre che differenti, separabili, sono anche contrapposti. Scrive Engelhardt:

L'integrazione sistematica del corpo può essere compresa senza invocare né la presenza dell'anima né quella di un agente morale. D'altro canto, l'azione morale richiede l'autocoscienza. E l'autocoscienza ha un senso e un significato in netto contrasto con le strutture meccaniche, chimiche e biologiche. [...] I principi della vita biologica sono in contrasto con i principi della vita mentale e

35. Engelhardt, «Manuale di bioetica» cit., p. 175.
 di filosofia, La Scuola, Brescia 1962-1964, vol. 2, p. 46.
 Ivi, p. 260.

41. Ivi, p. 259.

36. Ivi, p. 176.

37. Ibidem.

38. Sofia Vanni Rovighi, *Elementi*

39. Engelhardt, «Manuale di bioetica» cit., p. 272.271.174.175.

40.



in particolare con quelli della vita delle persone⁴¹. fondato, è vero il dualismo antropologico di Engelhardt? Sicuramente no, perché non spiega, anzi
A questo punto, ci si chiede: è giustificato, è nega, l'unità dell'uomo, che è un dato evidente di

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

62-70



Immagine 10: Saturnino Gatti, *Beato Vincenzo da L'Aquila*, L'Aquila, Convento di San Giuliano

esperienza. L'unità dell'uomo è testimoniata da almeno due fatti. Anzitutto avvertiamo che una nostra attività intensa risulta di impedimento alla altre: un particolare impegno di studio, di concentrazione, comporta un affievolimento delle operazioni dei sensi, come un intenso dolore fisico ostacola l'attività di pensiero. Una cosa, questa, che per un verso non dovrebbe accadere se i due principi, vitale e intellettuale, fossero diversi, autonomi, separabili, e per altro verso testimonia che nell'uomo vi è un unico principio, per cui egli pensa e vive. Lo aveva già rilevato Tommaso d'Aquino⁴². In secondo luogo, l'uomo ha diretta esperienza di essere lo stesso soggetto che ha coscienza di pensare e di avere sensazioni. Di nuovo Tommaso d'Aquino: «L'identico uomo percepisce non solo di intendere, ma anche di sentire (*ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire*)»⁴³ – sentire che non è senza il corpo –. Unico, dunque, il principio per cui l'uomo pensa e ha sensazioni. E questo principio è l'anima intellettuale, che è l'unica forma sostanziale dell'uomo e che in quanto tale svolge le funzioni intellettive, sensitive, vegetative. Ancora Tommaso:

In un individuo concreto (*in hoc homine*) non vi è altra forma sostanziale che l'anima razionale (*anima rationalis*) e [...] grazie ad essa l'uomo non è soltanto uomo, ma anche animale, vivo, corpo, sostanza ed ente (*per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens*)⁴⁴.

Ciò vuol dire che dove è l'uomo ivi è l'anima intellettuale come unica forma sostanziale che lo costituisce tale e che svolge le funzioni intellettive, sensitive, vegetative, a seconda delle disposizioni del corpo: uomo – ontologicamente persona – l'embrione; uomo – ontologicamente persona – il soggetto in coma irreversibile. Nella scala ontologica, al di là di ciò che può apparire sul piano fenomenologico, un essere non passa dal vegetativo al sensitivo, all'intellettuale, né regredisce, ma conserva la sua struttura intrinseca dall'inizio alla fine: è l'essere che è, fino a che non è più. Ciò vale anche per l'uomo, con buona pace della distinzione di "persona" e "essere umano" di Engelhardt, legata al fenomenismo – l'apparire –, non alla sostanza – l'essere –. L'uomo non è persona solo a certe condizioni, non è perso-

na solo per un periodo della vita, l'uomo è persona sempre: con un suo valore, una sua dignità, un suo destino, con diritti e doveri.

CONCLUSIONE

Immotivata, ingiustificata, inaccettabile la distinzione posta da Engelhardt tra «persona» in senso proprio e «essere umano», tra vita umana «personale» e vita umana «biologica», una distinzione che si fonda su un'antropologia arbitraria e convenzionale, a livello semantico, e su un'antropologia fenomenistica e dualistica, a livello ontologico. Di questo si è appena detto, e a sufficienza. Ma il discorso di per sé è molto più ampio. E coinvolge i presupposti della concezione filosofica ed etica di Engelhardt: rifiuto della metafisica, critica della capacità veritativa della ragione, affermazione della incomunicabilità tra le varie culture, esasperato individualismo, contrattualismo etico. Purtroppo, di questo e altro, nulla qui si può dire.

Concludiamo allora con due osservazioni, relative non alla validità ma alla coerenza della concezione antropologica di Engelhardt.

Una prima incoerenza è data dalla oscillazione del giudizio dell'autore sulla realtà e consistenza della persona. E in effetti, per un verso, la persona risulta centrale: «la morale laica generale poggia sulla centralità delle persone»⁴⁵; le persone sono «il fondamento della struttura morale laica», perché «solo le persone possono conferirle autorità con il loro consenso»⁴⁶. Per altro verso, la persona è solo la condizione, il presupposto della moralità, senza alcun valore in sé – dire il contrario sarebbe come minare dalle fondamenta il carattere essenzialmente "formale" della bioetica dell'autore –:

l'etica laica [...] non attribuisce particolare valore alla persona o alla libertà della persona, ma riconosce nell'individuo e nella libertà di scelta il fondamento di un sistema etico-morale laico⁴⁷.

Per altro verso ancora, antropocentrismo assoluto, eslege, creatore: «le persone sono la misura delle cose» e «non c'è nessuno che misuri le cose se non le persone stesse»⁴⁸; «noi dobbiamo rispondere di ciò che facciamo solo a noi stessi e in termini sta-

42. Th. Aq., *De anima*; Id., *S. Th.* I, q. 76, a. 3. 43. *Ivi* I, q. 76, a. 1. 44. Id., *De spirit. creat.*, a. 3. 45. *Idem*, «Manuale di bioetica» cit., p. 164. 46. Cf. *Ivi*, p. 161; cf. anche *ivi*, p. 139. 47. Hugo Tristram Engelhardt e Kevin Wildes, «Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica. Saggi di bioetica», in *Viaggi in Italia*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 123-124. 48. Engelhardt, «Manuale di bioetica» cit., p. 431. 49. *Ibidem*.





biliti da noi»⁴⁹; «nel lungo periodo, [...] non c'è ragione di presumere che dagli uomini debba derivare una sola specie»⁵⁰; «nella prospettiva morale laica le persone sono libere di riplasmare la natura umana come desiderano»⁵¹; «il fascino dello sviluppo, del progresso e dell'evoluzione senza fine ci offre un'immagine laica della prospettiva tradizionale cristiana della *theosis* o deificazione»⁵². Infine, spaesamento, acuto senso della finitezza, autocoscienza tragica della persona: «ci siamo scoperti soli, privi di uno scopo e di un orientamento ultimo»⁵³; bisogna che «ci convinciamo di non essere stati plasmati secondo un piano deliberato, ma di essere solo il prodotto delle cieche forze della mutazione, della deriva genetica e della selezione naturale»⁵⁴; «a noi tocca scegliere al cospetto della morte»⁵⁵; «bisogna immaginare Sisifo felice», come dicono alcuni, perché «anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo»⁵⁶.

Dunque, la persona solo come condizione della costituzione di un'autorità morale condivisa dagli stranieri morali, o la persona come centro della morale laica, o come libertà assoluta, autopoietica, o come desolata autocoscienza della propria inaggrabile finitezza? Quale, realmente, la persona secondo Engelhardt?

Un altro elemento di incoerenza di Engelhardt è dato dal conflitto che viene a crearsi, nella sua etica, tra la distinzione di «persona» e «essere umano» e il consenso. Per Engelhardt – lo si è detto – il consenso è fondamentale: è il primo dei principi della sua etica – libertà, autonomia, non interferenza, permesso, consenso sono essenzialmente la stessa cosa –; è la condizione per una pacifica convivenza e intesa fra stranieri morali; determina in pratica la concezione del bene; fonda il diritto e lo Stato. Ma soprattutto il consenso dirime le questioni relative alla verità nell'ordine scientifico, morale, ontologico – per Engelhardt «metafisico» –. Ora, si dà il caso che alcuni documenti di assoluto rilievo di Organismi internazionali, come la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo dell'ONU (1948) e la Dichiarazione universale sulla bioetica e sui diritti umani dell'UNESCO (2005), nell'affermare il valore e la dignità dell'uomo, usano come sinonimi, co-

me equivalenti, espressioni e termini quali «essere umano (*human being*)», «persona umana (*human person*)», «persona (*person*)»⁵⁷. Di qui, Engelhardt ritiene essenziale il consenso nella sua bioetica, come afferma insistentemente, e allora non può sostenere la distinzione tra «persona» e «essere umano», o mantiene questa distinzione, ma allora non può più porre il consenso a fondamento della sua bioetica. Egli però, riconferma la sua posizione, con argomenti poco o per nulla convincenti: la Dichiarazione dell'UNESCO del 2005 non dà «nessuna dimostrazione [...] delle pretese di uguaglianza umana», ma sostiene «tale uguaglianza [...] come una verità metafisica a dispetto dell'evidenza empirica del contrario»⁵⁸; il consenso di cui tale documento è espressione non è affatto sostanziale, non riguarda i contenuti, ma è solo «il prodotto di un meccanismo procedurale» e «non ha alcuna giustificazione al di là della procedura stessa»⁵⁹.

Concludiamo davvero. Incoerente Engelhardt nella sua concezione della persona, come pure per la mancata conciliazione tra il consenso e la sua distinzione di persona e essere umano. Infondata la sua antropologia sia in sé (in quanto arbitraria, convenzionale, fenomenistica, dualistica), sia per la distinzione tra vita personale e vita biologica dell'uomo, tra essere umano e persona. La verità sta da tutt'altra parte. L'uomo è tale non per i suoi caratteri e per le sue prestazioni, che possono variare nel tempo, ma per il suo essere uomo, per la sua natura di uomo, per il suo essere sostanziale: l'essere persona dipende dalla natura razionale dell'uomo, da ciò che egli è sul piano ontologico, sul piano dell'essere, non sul piano dell'agire, che può dipendere da fatti contingenti. L'uomo in quanto tale è persona, ogni uomo è persona: dal suo concepimento alla sua morte. L'uomo, nel suo valore e con la sua dignità, è uomo sempre, sempre persona. E la concezione dell'uomo come persona non ammette presunte «sottospecie» (come gli «esseri umani» di Engelhardt), esclude totalmente che gli «svantaggiati» siano alla mercé dei «più fortunati» (come sono le «persone» di Engelhardt), ricorda a tutti la «comune umanità».

50. *Ivi*, p. 436. 51. *Ibidem*. 52. *Ibidem*. 53. *Ivi*, p. 428. 54. *Ivi*, p. 429. 55. *Ivi*, p. 428. 56. . Queste due affermazioni si leggono in Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1994, p. 121. 57. Cf. Dichiarazione ONU (1948), in particolare *Preambolo*, artt. 1, 3; Dichiarazione UNESCO (2005), in particolare *Preambolo*, artt. 1, 2, 5, 7, 10, 13, 14. 58. Hugo Tristram Engelhardt, «Global Bioethics. An Introduction to the Collapse of Consensus», in *Global Bioethics, the Collapse of Consensus*, a cura di Hugo Tristram Engelhardt, Scrivener Press, Salem 2006, pp. 3-7, p. 3. 59. *Ivi*, p. 7.



PROSPETTIVA • CIVITAS •

- Il Web tra “popolo” e “populismo”
- Povertà educativa minorile
- L'e-commerce tra cliente e mercato

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

La tragedia della democrazia moderna Il web tra "popolo" e "populismo"

Antonio Campati

NEL LONTANO 1943, Jacques Maritain non ha alcuna esitazione a sostenere che «la tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che esse non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia». In questa solo apparente contraddizione, il filosofo francese in realtà coglieva bene quello che era un sentimento diffuso nell'Europa di quegli anni, un continente prostrato da due conflitti mondiali e da un senso di sfiducia che pervadeva la dimensione sociale, economica e politica. Maritain non propone semplicemente di «trovare un nome nuovo per la democrazia», bensì «di passare dalla democrazia borghese inaridita dall'ipocrisia e dalla mancanza di linfa evangelica a una democrazia integralmente umana». In altre parole, il suo sforzo è teso a delineare i contorni di un vero e proprio ripensamento del regime democratico per farne apprezzare la "vera essenza"¹. E, in effetti, Maritain ha dedicato non pochi anni della sua poliedrica attività scientifica alla definizione degli elementi costitutivi di quella che ai suoi occhi è la "vera essenza" della democrazia.

Seppur fuggacemente, ci preme ricordare la sua riflessione sulla nozione di "popolo". Sostiene Maritain:

Secondo una formula corrente il regime democratico è definito il regime della sovranità popolare. Questa definizione è equivoca, perché in realtà non vi è sovrano né padrone assoluto in una democrazia,

dal momento che il popolo

è governato da uomini che esso stesso ha designato a cariche di natura e durata determinate, e sulla cui amministrazione esso mantiene un regolare controllo, soprattutto per mezzo dei suoi rappresentanti e delle loro assemblee².

Allo stesso tempo – prosegue l'autore di *Umanesimo integrale* –

non condivido l'ottimismo romantico che attribuiva al popolo un giudizio sempre giusto e istinti sempre retti; so anche che esso ha bisogno di essere organizzato per potersi esprimere e agire

ma

affermo che il tragico sofisma dei reazionari consiste nel confondere il comportamento di un popolo libero, che agisce nell'ambito delle sue legittime istituzioni, con la violenza sanguinaria delle folle accecate dalle passioni collettive, da quelle passioni collettive che la propaganda totalitaria fomenta diabolicamente³.

Cosa possono offrirci oggi questi scarni passaggi tratti da un'analisi ormai lontana nel tempo? Le differenze culturali rispetto agli anni nei quali descrive Maritain sono abissali, eppure esiste una premessa comune tra quella riflessione e l'odierno

1. Jacques Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1981; orig. fr. *Christianisme et démocratie*, Éditions de la Maison Française, New York 1943, p. 19.24. 2. *Ivi*, p. 61. 3. *Ivi*, p. 67.

dibattito pubblico: l'esigenza di ripensare i lineamenti della democrazia. Ma soprattutto il primo passo in tal senso chiama in causa proprio il concetto di "popolo" democratico. Se la proposta di Maritain prende le mosse dalla critica all'"ottimismo romantico" e al "tragico sofisma dei reazionari", dopo oltre ottant'anni, l'impellenza di tornare a riflettere sulla presenza e la rappresentanza del "popolo" è sospinta dall'urgenza di comprendere la "sfida populista"⁴. Il paradosso forse più interessante è che la questione può essere riassunta in termini simili: la confusione che denunciava Maritain tra il comportamento del "popolo libero" che agisce nell'ambito delle sue legittime istituzioni e la violenza delle folle accecate da "passioni collettive" sembrerebbe ricalcare la confusione concettuale basata su una non chiara distinzione tra i caratteri propri del "popolo" definito se-

condo gli schemi di una democrazia rappresentativa e lo "sciame digitale" che anima il dibattito in rete. In altri termini, nell'attuale "democrazia immediata", è difficile comprendere il fenomeno populista se non si assume una chiara distinzione tra il "popolo" come elemento di una costruzione istituzionale più ampia, ossia quella della democrazia rappresentativa, e il "popolo" come categoria dell'"ordinamento digitale" nel quale si riunisce la moderna "folla"⁵. Le "folle accecate dalle passioni collettive" di cui parla Maritain sono certamente un lontano ricordo, ma nella loro essenza più profonda somigliano alle folle che navigano in rete, le quali – illudendosi di potersi finalmente auto-rappresentare – sono una parte costitutiva di un ancor più indistinto "popolo del web" capace comunque di mettere in discussione i classici fondamenti della rappresentanza politica⁶.



4. Cf. Damiano Palano, *Populismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2017. Si vedano, inoltre, Flavio Felice, «In mezzo alla gente. In mezzo alla gente: come passare dal populismo al popolarismo», *La Società*, 4 (2016), pp. 38-48 e Maurizio Serio, «Populismo e culture politiche», in *Il populismo tra storia, politica e diritto*, a cura di Raffaele Chiarelli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 35-54. 5. Le espressioni "sciame digitale" e "ordinamento digitale" sono parte della riflessione di Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma 2015; orig. dal tedesco. *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, MSB Matthes & Seitz, Berlin 2013, pp. 22-68. 6. Per un'analisi sociologica delle modalità attraverso le quali i "molti" si rendono visibili in politica, si veda Franca Bonichi, *La politica dei «molti»*. *Folle, masse, maggioranze nella rappresentazione sociologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

La sperimentazione dell'impresa sociale con i bambini

Povertà educativa minorile

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

74-76

Carlo Borgomeio

L'IMPRESA SOCIALE "Con i Bambini" è una società senza scopo di lucro, interamente partecipata dalla Fondazione CON IL SUD, costituita a giugno 2016 con lo scopo di attuare i programmi del *Fondo* per il contrasto della povertà educativa minorile, istituito in via sperimentale per gli anni 2016-2018, con la legge di stabilità del 2016 (Legge 208/2015, art. 1, c. 392-395).

Il *Fondo*, alimentato dai versamenti delle Fondazioni di origine bancaria, cui viene riconosciuto un credito d'imposta pari al 75% di quanto versato, «è destinato al sostegno di interventi sperimentali finalizzati a rimuovere gli ostacoli di natura economica, sociale e culturale che impediscono la piena fruizione dei processi educativi da parte dei minori» (art. 1, protocollo d'intesa previsto dalla Legge di Stabilità, art. 1, c. 393). La dotazione finanziaria è stata quantificata in 120 milioni di euro l'anno per tre anni, per un totale di 360 milioni di euro.

Le modalità di utilizzo delle risorse finanziarie del *Fondo* sono stabilite da un protocollo d'intesa firmato dal Governo e dall'Acri, organo che rappresenta le Fondazioni di origine bancaria, che ha affidato l'operatività del *Fondo* alla Fondazione CON IL SUD, ente no *profit* che opera nel privato sociale da oltre dieci anni per promuovere l'infrastrutturazione sociale del Mezzogiorno. Quest'ultima, per garantire massima trasparenza ed efficienza, ha deciso di creare una società dedicata che rivestisse il ruolo di Soggetto attuatore del *Fondo*: è nata così l'impresa sociale "Con i Bambini", presieduta, come la Fondazione "Con il Sud", dal sottoscritto dott. Carlo Borgomeio.

In base al protocollo d'intesa, l'assegnazione dei contributi avviene unicamente attraverso il meccanismo di bandi, a valere sul territorio nazionale, cui è possibile rispondere presentando il proprio progetto; il soggetto responsabile del progetto, inoltre, deve essere un'organizzazione senza scopo di lucro, necessariamente in partenariato con altri soggetti.

LE ATTIVITÀ ISTITUZIONALI: I BANDI

I programmi previsti dal *Fondo* intendono combattere il fenomeno della povertà educativa, ancora

troppo sottovalutato nel nostro Paese, ma con un'incidenza sempre più drammatica, attraverso azioni di contrasto della dispersione scolastica e di rafforzamento della comunità educante. Le iniziative sono rivolte in particolare ai minori più svantaggiati, a rischio di emarginazione e di devianza, ma anche alle famiglie, soprattutto le più vulnerabili, che vivono in contesti territoriali disagiati o in aree ad alta densità criminale.

I principali obiettivi perseguiti prevedono di ampliare e potenziare i servizi educativi e di cura dei bambini; migliorare la qualità, l'accesso, la fruibilità, l'integrazione e l'innovazione dei servizi esistenti; promuovere e stimolare la prevenzione e il contrasto dei fenomeni di dispersione e abbandono scolastico. I bandi promuovono iniziative che potenzino ad esempio l'offerta formativa, sviluppino azioni di sostegno alla genitorialità, promuovano la cura dei beni comuni, contrastino il bullismo, agevolino l'inserimento dei disabili psichici e fisici, integrino i migranti e sostengano le famiglie dei detenuti.

A ottobre 2016, "Con i Bambini" è entrata nel vivo della fase operativa promuovendo i primi due bandi: "Prima infanzia", dedicato ai minori dai 0 ai 6 anni, e "Adolescenza", rivolto alla fascia d'età 11-17 anni. La dotazione finanziaria stanziata è di 145 milioni di euro, con quote ripartite a livello regionale in relazione ai bisogni di ogni territorio. A settembre 2017 è uscito il terzo bando, "Nuove Generazioni", con scadenza 9 febbraio 2018, per i bambini e i ragazzi dai 5 ai 14 anni: 60 milioni di euro il *budget* a disposizione.

Le risorse finanziarie stanziate per ciascun bando sono suddivise al 50% in due macro graduatorie: una regionale (graduatoria A) e una multiregionale o nazionale (graduatoria B), per caratterizzare rispettivamente i progetti localizzati in un'unica regione e quelli che coinvolgono territori compresi in più regioni. I primi due bandi, inoltre, a differenza del terzo, sono stati strutturati in due fasi: la prima dedicata alla presentazione delle idee progettuali e la seconda relativa allo sviluppo in progetti esecutivi delle idee progettuali selezionate.

In tutti i casi, grande importanza è stata riservata alla valutazione di impatto delle iniziative da attuare:

“Con i Bambini” ritiene che prevedere azioni di analisi dell’impatto sul territorio, al termine degli interventi e dopo la liquidazione del contributo, sia parte integrante e fondamentale del progetto ai fini della sua riuscita e della validità dell’intero finanziamento. Per questo motivo, nei bandi viene richiesto a ciascun partenariato di individuare un soggetto valutatore con comprovate esperienze di ricerca, che possa garantire tale attività.

A settembre 2017 sono stati anche pubblicati gli esiti del bando “Prima Infanzia”: 80 progetti finanziati con 62,2 milioni di euro. Tra questi, 66 progetti si riferiscono alla graduatoria A e sono stati finanziati con 34,4 milioni di euro; le altre 14 iniziative appartengono alla graduatoria B, con un budget di 28,1 milioni di euro. Le previsioni progettuali indicano che saranno coinvolti circa 40.000 bambini, destinatari delle iniziative approvate.

La fase istruttoria del bando “Adolescenza” (11-17 anni) si è rivelata più lunga: sono infatti pervenute quasi 800 proposte; tra queste, sono state selezionate 260 idee progettuali, di cui 206 progetti regionali e 54 progetti multiregionali; intorno alla fine di febbraio 2018 saranno pubblicati gli esiti finali.

A seguito della grande risposta pervenuta sui due bandi, sono infatti arrivate quasi 1200 proposte progettuali, l’organo di indirizzo strategico di “Con i Bambini” ha deliberato uno stanziamento aggiuntivo di risorse, che da 115 milioni sono passate a 145 milioni di euro: 62,2 per il bando “Prima Infanzia” e 82,8 per il bando “Adolescenza”.

Per il bando “Nuove Generazioni” sono invece a disposizione 60 milioni di euro, la cui ripartizione territoriale è consultabile online sul sito di “Con i Bambini” (www.conibambini.org). Il nuovo bando, in linea con i due precedenti, promuove il benessere e la crescita armonica dei minori, in particolare quelli a rischio, in situazione di vulnerabilità o che vivono in aree e territori particolarmente svantaggiati, garantendo efficaci opportunità educative e prevenendo le varie forme di disagio, attraverso lo sviluppo e il rafforzamento delle competenze e delle capacità di innovazione dei soggetti che si assumono la responsabilità educativa. Un’attenzione particolare è riservata alle fasi di passaggio tra le scuole: 5-6 anni e 13-14 anni sono infatti i momenti di transizione dalla scuola dell’infanzia a quella primaria e dalla scuola primaria a quella secondaria di primo grado.

Il bando “Nuove Generazioni” presenta alcune novità rispetto ai precedenti: è infatti caratterizzato da un’unica fase di presentazione del progetto esecutivo, scelta determinata dalla puntualità della mate-

ria trattata nel bando, che quindi non richiede due fasi distinte. Il partenariato, inoltre, deve essere costituito da almeno tre soggetti, di cui un ente del Terzo settore (cui è affidato il ruolo di soggetto responsabile), un Istituto scolastico e un ente incaricato della valutazione d’impatto. La presenza di almeno una scuola diventa quindi obbligatoria, sebbene l’Istituto scolastico non possa più figurare quale soggetto responsabile del progetto. Nel quadro di queste innovazioni, infine, il ruolo del soggetto valutatore è ancora più valorizzato: sempre distinto dal soggetto responsabile, il suo impegno è quello di farsi carico della valutazione degli impatti generati a due anni dalla conclusione del progetto.

ALTRE INIZIATIVE

Nel 2016, a causa del violento terremoto che in agosto ha colpito Umbria, Marche, Abruzzo e Lazio, “Con i Bambini” ha deciso di destinare 2,5 milioni di euro alle aree terremotate. La modalità di sostegno scelta è basata sul modello della progettazione partecipata, poiché il meccanismo dei bandi avrebbe creato forme di competizione inutile in un territorio vessato dalla calamità e già diviso al suo interno. Il coordinamento di questa iniziativa è stato affidato all’associazione “IF – ImparareFare”, presieduta dal prof. Marco Rossi-Doria, che supporterà le associazioni già attive sul territorio nella realizzazione degli interventi educativi progettati, in condivisione con le istituzioni locali, il privato sociale, le scuole e il mondo del volontariato.

Un’ulteriore iniziativa, attuata con le risorse del 2017, prevede di finanziare progetti in cofinanziamento per un totale di 20 milioni di euro. Questa modalità, già sperimentata con successo dalla Fondazione CON IL SUD, consente di richiamare nuove risorse finanziarie ai fini dell’attuazione degli obiettivi strategici di “Con i Bambini” e, allo stesso tempo, di aprire un confronto con diversi enti finanziatori.

LA COMUNICAZIONE

Le iniziative di comunicazione contribuiscono a rendere noti all’opinione pubblica i programmi del Fondo e sono volte a far acquisire una maggiore sensibilità in materia di povertà educativa. “Con i Bambini” adotta una strategia comunicativa che intende anzitutto coinvolgere i destinatari ultimi dei bandi, i bambini e i ragazzi fruitori dei servizi attivati.



PROSPETTIVA
 • PERSONA •
 101-102 (2017/4),
 74-76

Tra maggio e novembre 2017 è stato promosso il primo Contest letterario gratuito, #ConiBambini – Tutta un'altra storia, rivolto a ragazzi di età compresa tra i 14 e i 18 anni, che hanno inviato i loro racconti ispirati ai temi chiave proposti dall'impresa sociale: periferie, povertà educativa e comunità educante. I racconti faranno parte di una pubblicazione e-book, scaricabile gratuitamente online e distribuita alle istituzioni nazionali. I testi saranno inoltre valutati da una giuria di qualità, diretta da Carlo Lucarelli, che ne premierà alcuni durante la giornata conclusiva della manifestazione itinerante di "Con i Bambini", che si svolgerà a Roma nella primavera 2018.

In autunno infatti partirà da Torino la manifestazione di "Con i Bambini" dedicata ai temi della povertà educativa minorile: un percorso a tappe che attraverserà l'Italia da Nord a Sud per promuovere i temi trattati dal *Fondo*. L'iniziativa è volta all'incontro

con le comunità educanti dei diversi territori: luoghi simbolo dei ragazzi, tra cui scuole, università e centri aggregativi, diventano luoghi di ascolto in cui condividere idee e buone pratiche di alleanze educative e di contrasto alla povertà educativa minorile. Gli incontri, aperti alla partecipazione pubblica, vedranno la presenza di un ospite speciale per ciascun appuntamento: un rappresentante del mondo della cultura, dello sport, dello spettacolo, che offrirà un contributo ulteriore ai temi di volta in volta affrontati.

I programmi del *Fondo* attuati da "Con i Bambini", mettendo insieme i concetti di povertà educativa, comunità educante e periferie, offrono un'opportunità ai minori di costruirsi il proprio futuro e di intraprendere, lentamente ma costantemente, un reale e concreto percorso di sviluppo e di cambiamento dell'intera comunità in cui vivono.



Immagine 11: Saturnino Gatti, *Pietà*, Ascoli Piceno, Museo diocesano

Stato e Chiesa al governo dell'uomo Riguardo al "dilemma di Böckenförde"

Simone Stancampiano

IN UN SAGGIO del 1967 dal titolo *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, il noto costituzionalista cattolico tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde formulò il celebre motto: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio ch'esso si è assunto per amore della libertà»¹.

Negli anni Ottanta del secolo scorso l'allora cardinale Ratzinger in uno studio faceva propria questa tesi:

[...] Oggi noi sappiamo che l'uomo ha bisogno della trascendenza affinché possa plasmare il suo mondo, pur sempre imperfetto, in modo che vi si possa vivere umanamente. Sintetizzando quanto detto finora, si può vedere che ha trovato piena conferma la tesi di Böckenförde, secondo cui lo stato moderno è una *societas imperfecta*: e imperfetta non solo nel senso che le istituzioni rimangono sempre imperfette come lo sono i suoi abitanti, ma anche nel senso che l'uomo ha bisogno di forze fuori di se stesso per poter sussistere nella sua stessa identità umana [...]².

In realtà la celebrità di quella formula è dovuta soprattutto a tempi più recenti, quando è stata riattualizzata dal dibattito tra lo stesso Ratzinger e Habermas nel 2004³. Nell'incontro di Monaco il celebre esponente della scuola di Francoforte afferma, sul discorso filosofo tra ragione e rivelazione, che la modernità «pentita»⁴ può salvarsi dal suo vicolo cieco se è orientata verso un punto di riferimento trascendente sotto una direzione religiosa; che «la ragione che riflette sul suo fondamento più profondo scopre la sua origine in un Altro; e la potenza fatale di que-

sto deve essere riconosciuta dalla ragione, se essa non vuole perdere il proprio orientamento razionale nel vicolo cieco di un ibrido diventare preda di se stessa»⁵; che «la filosofia ha motivi per relazionarsi alle tradizioni religiose con una *disponibilità ad apprendere*»⁶. A sua volta, continua Habermas, la religione è obbligata a rinunciare ad un monopolio interpretativo e ad una strutturazione complessiva della vita, «dovendo sottostare alle condizioni date dalla secolarizzazione del sapere, dalla neutralità del potere statale e dalla libertà religiosa divenuta generale»⁷.

Dall'altra parte Ratzinger paventa, in mancanza di una reciproca «disponibilità ad apprendere» tra filosofia e religione nella società post-secolare, «patologie estremamente pericolose», che da un lato rendono necessario considerare la luce divina della ragione come «organo di controllo» da cui la religione deve farsi purificare e ordinare, e dall'altro lato la stessa ragione, malata di *ὕβρις*, deve essere «ammunita su suoi limiti ed esortata a imparare una disponibilità all'ascolto verso le grandi tradizioni religiose dell'umanità»⁸.

Se per Benedetto XVI la religione può apportare quel «consenso etico di fondo nella società» che aiuti a colmare il deficit di forze da parte dello Stato⁹, nello stesso Habermas ritroviamo l'ipotesi che lo Stato costituzionale democratico possa dipendere *anche* da «autoctone tradizioni filosofiche o religiose, comunque da *tradizioni di natura etica collettivamente vincolante*»¹⁰, fatti salvi la neutralità delle visioni del mondo e il pluralismo delle idee

Sulla legittimità o meno di un «mutuo risanamento»¹¹ tra ragione secolare occidentale e fede cristiana riflette un altro costituzionalista, altrettanto noto, Gustavo Zagrebelsky, che indaga altresì il teo-

1. Ernst Wolfgang Böckenförde, «La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita», in *Diritto e secolarizzazione*, a cura di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007. 2. Joseph Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987; orig. dal tedesco. *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987. 3. Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2012; orig. dal tedesco. *Vöropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katholische Akademie in Bayern, Bayern 2004. 4. *Ivi*, p. 32. 5. *Ivi*, p. 33. 6. *Ivi*, p. 34. 7. *Ivi*, p. 37. 8. *Ivi*, p. 55. 9. *Discorso del Santo Padre*, Eliseo-Parigi 12 set. 2007. 10. Jürgen Habermas, «Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?», in *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 5-9; orig. dal tedesco. in *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005. 11. Ratzinger e Habermas, *Etica, religione e Stato liberale* cit., p. 56. 12. Gustavo Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 65-67.



rema di Böckenförde nel volume *Scambiarsi la veste*, al cui sottotitolo ci siamo ispirati per il nostro contributo¹². L'immagine di “scambiarsi la veste”, in riferimento a politica e religione nel corso dei secoli, è mutuata direttamente dal Thomas Mann di *Giuseppe e i suoi fratelli*¹³. Se si guarda al Cristianesimo, l'anno da cui partire è il 380 con l'Editto di Tessalonica di Teodosio (con Graziano e Valentiniano II), quando la religione cristiana diventa l'unica religione (di Stato) dell'Impero romano. Quell'editto avrebbe poi portato, nel corso della storia medievale e moderna, a forme storiche teocratiche o cesaropapiste della cristianità.

Perché il motto di Böckenförde è importante oggi? Se inizialmente era stato formulato per avvicinare i cattolici alla cosa pubblica in quanto cittadini, evitando di estraniarsi dallo Stato ed impegnandosi invece nella costruzione della città degli uomini, accanto ad altri cittadini, oggi nell'era della post-secolarizzazione, l'interesse di quel teorema consiste nel fatto che «la fondazione della vita civile su premesse religiose è prospettata come un atto di amicizia, non di d'inimicizia, nei confronti delle società liberali»¹⁴. Zagrebelsky qui dice che il ritorno al religioso *sarebbe* una “risposta” della post-modernità alla crisi odierna delle società liberali e democratiche, incapaci di garantire da sole la libertà¹⁵.

Nel saggio del 1967 Böckenförde aveva sintetizzato la questione con una domanda di principio: «[...] fino a che punto i popoli uniti in Stati possono vivere sulla base della sola garanzia della libertà, senza avere cioè un legame unificante che preceda tale libertà?»¹⁶. Uno Stato di diritto senza democrazia, come è stata la Germania in determinate stagioni storiche, porterebbe Habermas a rispondere negativamente al quesito del costituzionalista tedesco¹⁷.

Nonostante non precluda a priori una «fattiva cooperazione» tra le parti, Zagrebelsky osserva che nel corso della storia

tra Chiesa e società civile ogni accordo [...] non è mai un trattato di pace ma sempre e solo un armistizio per allontanare il momento del conflitto. È nella natura della cosa, una volta che la Chiesa si assegni un compito universalista, cioè diretto al-

la società nel suo complesso, un compito che può, a suo esclusivo giudizio, estendersi fino a duplicare perfettamente quello dello Stato. Tanto più in quanto si tratti di un compito la cui legittimità è fondata su un principio trascendente, concettualmente e praticamente in opposizione al principio immanente che sta a fondamento dello Stato democratico¹⁸.

Il giudizio di Zagrebelsky è piuttosto severo. Se dal punto di vista laico il motto di Böckenförde è diventato quasi una «parola d'ordine per chi propugna l'esigenza di ricollocare la religione alla base della vita politica, non tanto nell'interesse della religione, quanto nell'interesse della politica»¹⁹, arrivando a prospettare una “religione civile”, dall'altra parte la Chiesa cattolica lo legge «come un'autorevole e dotta autorizzazione all'intromissione della Chiesa-istituzione nella vita civile e politica»²⁰.

Per l'ex Presidente della Corte Costituzionale

laicità significa spazio pubblico a disposizione di tutti per esercitare, in condizioni di libertà e uguaglianza, i diritti di libertà morale (di coscienza, di pensiero, di religione e di culto, ecc.) e per costruire a partire da questi la propria esistenza: uno spazio voluto dagli uomini indipendentemente da Dio, *etsi Deus non daretur*; una “città degli uomini” in cui ci sia spazio per tutti, credenti e non credenti [...]”²¹.

Eppure già nel *De civitate Dei*, l'Agostino “liberale”, *senza eliminare Dio*, non aveva fatto coincidere le due *civitates* con la distinzione tra Stato e Chiesa, ma in lui le due città rimanevano *perplexa*, mescolate, in vista di un comune obiettivo, quello della pace. Dall'altra parte il Vescovo di Ippona con la *Città di Dio* aveva spezzato il “monismo” antico, eliminando l'equazione *civis-christifidelis*, contro ogni teologia politica. Lo scarto tra il regno di Dio e quello di Cesare è il punto che, nel Cristianesimo dei primi quattro secoli prima di Teodosio, ha consentito sia la «de-limitazione del potere statale quanto la sua desacralizzazione. [...] È nella tensione tra il regno di Dio e quello di Cesare, che in mezzo a contrasti e alleanze,

13. Thomas Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, Mondadori, Milano 2000, vol. II, p. 864. 14. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste* cit., p. 66. 15. *Ivi*, p. 62. 16. Böckenförde, «La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione» cit., p. 53.

17. Habermas, «Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?» cit., p. 9. 18. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste* cit., p. 121. 19. *Ivi*, p. 66. 20. Ezio Mauro e Gustavo Zagrebelsky, *La felicità della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 133. 21. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste* cit., p. 9. L'espressione “*etsi Deus non daretur*” appartiene a Ugo Grozio in *De iure belli ac pacis libri tres*. 22. Massimo Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Genova-Milano 2013, pp. 10-11.

prende forma lo spazio pubblico europeo»²².

Se la società degli uomini è tuttavia una *societas imperfecta*, cioè «non dotata dei mezzi sufficienti per far fronte ai propri compiti e raggiungere i propri fini e perciò bisognosa di supplementi»²³, da che cosa – si chiede Zagrebelsky – si deve attingere per avere questo “di più”? Qual è quel «legame unificante» che “precede” la libertà e che sia garanzia di quella? Questa garanzia «non può non venir da fuori, cioè non dall'autonomia dei singoli: consisterà in un legame indotto, se non inculcato o imposto nella vita civile, per via di autorità»²⁴.

«Ammessa la necessità di un fattore supplementare di aggregazione [...], che cosa autorizza la Chiesa [cattolica] ad auto-proporsi per questa missione civile?»²⁵: Zagrebelsky risponde con una petizione di principio lasciando la questione “aperta”, tra chi afferma che la distanza tra le parti dipende dalla emarginazione della Chiesa dalla vita pubblica e chi all'opposto vede in essa un eccesso di influenza nella cosa pubblica.

Il pensiero dell'ex Presidente della Corte Costituzionale non lascia spazio, in realtà, a dubbi, quando afferma che nella nostra attualità sta venendo meno l'idea conciliare dell'impegno cooperativo comune tra cattolici e non cattolici, per la costruzione della “città dell'uomo”²⁶, e che vi è un ritorno da parte della Chiesa, non disponendo di strumenti diretti, all'«antica dottrina bellarmiana della *potestas indirecta in temporalibus* [...] per la salvezza delle società[...] », cosicché la prospettiva democratica del Concilio Vaticano II è [...] abbandonata ad una speranza che si è spenta»²⁷.

Se lo Stato liberale e secolarizzato non è più una *societas perfecta*, capace di bastare a se stesso, ciò mina la stessa laicità che – esattamente come il suo op-

posto, la Chiesa come *institutio divina*, assolutamente ed originariamente indipendente da ogni autorità mondana – «presuppone un uguale riconoscimento della società civile come *societas perfecta*, cioè come *institutio humana*, sovrana nell'operare per i fini per i quali esiste, diversi da quelli ecclesiastici»²⁸. Se viene meno questa «situazione dualistica» – sancita dall'articolo 7, primo comma, della Costituzione italiana, che dice che «Lo Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani» – viene meno l'essenza stessa della laicità.

Rimane, nello Zagrebelsky di *Scambiarsi la veste*, un pessimismo ed una perplessità di fondo sul dialogo e sulle posizioni, secondo lui “ambigue”, tra Chiesa e società civile. Anche quando Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, nel citato incontro di Monaco, «concordano sulla reciproca “disponibilità ad apprendere” del mondo laico e del mondo cattolico, della fede cristiana e della ragione secolare, nel segno del “ragionevole” e non in quello della verità», il costituzionalista italiano invita a chiederci:

Apprendere che cosa? Certo è del tutto insensato che la ragione secolare abbia da apprendere dai dogmi cattolici, come pure la teologia cattolica abbia da apprendere dal pensiero scientifico, per definizione secolare [...]»²⁹.

Forse il giudizio troppo severo di un ormai “irreversibile” superamento del Vaticano II nel mondo attuale, e con esso il fecondo incontro tra Cristianesimo e libertà moderne, non permette a Zagrebelsky di *andare oltre* quella «fattiva cooperazione», per la quale, ai suoi occhi, oggi Stato e Chiesa si adopererebbero in nome dell'uomo.

23. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste* cit., p. 73.

28. *Ivi*, p. 102.

29. *Ivi*, p. 124.

24. *Ivi*, pp. 73-74.

25. *Ivi*, p. 74.

26. *Ivi*, p. 76.

27. *Ivi*, p. 74.



Aspetti gestionali dell'impresa votata alla rete L'e-commerce tra cliente e mercato

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

80-82

IL MERCATO

IL MERCATO *e-commerce* è il più vario. Se ci si limita ai beni per l'utilizzatore finale, ivi compresi gli strumentali come frigoriferi, lavatrici e *similia*, verifichiamo la presenza di macro imprese globali in grado di offrire on line la quasi totalità dei prodotti in questione, nonché quella di imprese specializzate in un settore la cui offerta è solo o anche on line.

In entrambi i casi, il veicolo per realizzare la vendita è la pubblicità, espressa nei mezzi e nelle forme considerate più incidenti per un'efficace sollecitazione della domanda.

DIMENSIONE, GOVERNANCE, ORGANIZZAZIONE

La dimensione dell'impresa globale dovrà essere adeguata allo sforzo commerciale, ciò non significa grandi strutture ma una consistente dotazione di capitale, proprio in primo luogo, di credito con accesso alle facilitazioni più aderenti allo specifico "*business*". È possibile una dislocazione territoriale anche in più continenti, ma con una efficacissima correlazione on line per fronteggiare ogni richiesta della clientela, anch'essa globale.

La "*governance*" sarà funzione delle decisioni dei portatori di capitale di rischio (soggetto economico); è importante, comunque, che sia snella ed efficace. Quest'ultimo aspetto coinvolge la scelta organizzativa, che deve, sotto il profilo del "*core business*", essere capace di spingere, da un lato, le vendite e, dall'altro, di soddisfare in pieno le attese della clientela. Ciò postula una rete estesa di collegamento con i fornitori dei vari generi commercializzati e, quindi, una funzione acquisti adeguata, nonché, per le vendite un efficace presidio che sappia interloquire con i distributori (corrieri e vettori secondo il mezzo di trasporto, la distanza, ecc.) per far pervenire gli oggetti acquistati al cliente nei tempi contrattualmente previsti. Altra funzione delicata è quella preposta alla contrattualistica, che deve essere chiara per entrambe le parti e minimizzare i rischi di contenzioso per l'impresa venditrice.

Claudio Bianchi

Tutto deve girare su di una piattaforma informatica che colleghi le diverse funzioni aziendali con i rispettivi interlocutori e tra loro, avendo l'automatizzato riverbero nella contabilità generale ed analitica dell'impresa.

L'impresa di minori dimensioni che pratica vendite on line, deve, comunque, munirsi di una struttura organizzativa analoga a quella descritta, ma con connotati correlati alle sue specifiche esigenze.

COSTI E RICAVI

I costi tipici derivano dalle peculiarità gestionali accennate, quindi: oneri per la pubblicità; per l'allestimento, la manutenzione e l'aggiornamento della rete on line, nonché per i relativi canoni, licenze e quant'altro; per il personale; per gli acquisti e le vendite.

Gli acquisti, essenzialmente per le imprese globali, sono un aspetto determinante per il successo economico. Infatti, è necessario assicurare ai fornitori dei beni commercializzati, volumi tali da ottenere prezzi bassi, anzi bassissimi, in modo tale che il ricarico degli alti costi più il margine di profitto consentano un'offerta a prezzi più bassi della concorrenza tradizionale.

I ricavi debbono essere il portato di amplissimi volumi di vendita, così da concretizzare la relazione "micro profitti unitari per macro volumi di vendita".

Tutto ciò impone una funzionale contabilità analitica alla base di budget confrontati con i consuntivi in tempi quanto più ravvicinati possibili, onde tenere sempre sotto controllo l'andamento della gestione.

L'aspetto finanziario di quest'ultima indica esigenza di credito soprattutto per l'acquisto delle infrastrutture, poiché il ciclo commerciale non crea fabbisogni essendo i flussi in entrata tendenzialmente per cassa, con formule on line, ed i pagamenti a scadenze correlate alle disponibilità, grazie, soprattutto, al grande potere negoziale dell'impresa in questione.



ASPETTI FISCALI

Di questi si è molto occupata la cronaca finanziaria, sottolineando le pesanti multe comminate alla *big* dell'*e-commerce* per evasione fiscale.

L'onere fiscale, peraltro, è normale che, nel rigore della norma vada tenuto sotto controllo, cosicché l'impresa globale sceglie di collocare la sua sede le-

gale nel paese con il miglior trattamento possibile. Nel lecito, anche sotto il profilo cosiddetto antie-lusivo, il *tax planning* che la funzione fiscale elaborerà, terrà conto di ogni possibilità consentita dalle norme tradizionali per rendere minimo il gravame fiscale. I fatti di cronaca ai quali si è fatto cenno, hanno anche un risvolto in termini di concorrenza, giacché l'evasione perpetrata avrebbe consentito di



vendere a prezzi assolutamente impraticabili per i commercianti tradizionali. Secondo alcuni di loro il prezzo di vendita della “Big” era uguale a quello che loro pagavano per acquistare lo stesso prodotto!

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

80-82



Immagine 12: Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 5)*, Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo

ΠΡΟΣΠΕΤΤΙΒΑ • ΛΟΓΟΣ •



G. TONIOLO
PESCARA

Istituto Superiore di Scienze Religiose
Collegato alla Pontificia Università Lateranense

• In memoria di Charlie

• *La meditatio mortis* nelle religioni

In questo numero
L'inquietudine della morte
e l'amore alla vita

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

LA MORTE È un'ombra che inquieta e avvolge la vita umana costellandola di paure e di senso di sfida. Questo numero di *Prospettiva Λόγος* desidera affrontare, con studi e angolature diverse, l'oscurità e la luce proveniente dalle riflessioni sulla morte. Rosenzweig sosteneva che è dalla morte che nasce e parte la filosofia: il versante drammatico dello stupirsi di fronte alla realtà¹. La morte angoscia, affligge, ferisce le aspettative dell'uomo quando si presenta nelle vesti della malattia, della sofferenza e dell'ingiustizia che logora le esistenze degli ultimi, degli indifesi. Ecco, allora, il percorso di questo numero fatto di tre passaggi in cui la morte fa sentire la sua melodia lugubre e il coraggio umano che non s'arrende alla sua oscura danza ma risponde alla vita con l'amore, oppure scegliendo altre strade.

La morte, prima di giungere, spesso si lascia annunciare dalla malattia e dalla sofferenza che espone al vita umana a una nudità senza difese, senza rifugi in cui chiudersi temporaneamente per versare lacrime calde e non viste da nessuno. La dignità di tale "tana esistenziale" non c'è nella sofferenza fisica della malattia che si evidenzia come ingiustizia soprattutto quando vengono colpiti gli innocenti. Cosa fare? L'eutanasia, la morte dolce che s'approssima in un veleno che addormenta per lasciare consegnare tutto all'oblio della morte, potrebbe apparire come una misericordia, come un gesto di pietà che strappa una vita ferita dall'ingiustizia del dolore estremo e senza speranza. Ma è davvero così? È quanto si tenta di approfondire prendendo in esame la vicenda drammatica del piccolo Charlie Gard, che ha suscitato una molteplicità di reazioni diverse. Nel passaggio d'apertura, la professoressa Miscischia affronta i temi della difesa della vita e della dignità della persona malata, partendo da una sintesi della vicenda del piccolo Charlie e proseguendo, poi, sulla questione dell'accanimento terapeutico, del rifrangersi sociale e dell'interpretazione dell'uomo e della sua dignità, in una società dove l'umanità sembra obnubilarsi sempre più. Ricordare che l'uomo è sempre tale anche quando è ferito dalla malattia e ancora di più ha bisogno della solidarietà umana, è affermare il desiderio e l'esigenza dell'amore che sa vedere nell'altro la grandezza della sua dignità e il rispetto compassionevole che si china verso il malato per accogliere, con la forza di un silenzio ascoltante, la sua sofferenza e consolarlo sentendosi unito a lui.

Un altro modo per affrontare il tema della morte si pone in relazione al mondo religioso. Il rapporto con Dio (o con gli Dei) si presenta nella sua drammaticità quando l'uomo si pone, in maniera anticipatrice, di fronte alla inevitabilità della morte e della non accettazione di tutto questo. Ecco che l'uomo desidera strapparsi dal vincolo di tale pesante fatalità, rubando una immortalità che è voler perdurare nell'esistenza che si sta vivendo, evitando l'ignoto, la novità che anche è l'approssimarsi della nera Signora che non lascia scampo con la sua invadente ombra. Questo è quanto affronta, nel secondo passaggio, la professoressa Santagati, che disegna un interessante percorso che scioglie i suoi passi lungo le spiritualità orientali. Gilgamesh è il personaggio in cui rivedere noi stessi, per certi aspetti, con le pretese di potere che sono ricomprese (e felicemente limitate) dall'amicizia e proprio dalla ineluttabilità della morte a cui non si può sfuggire. Può diventare, tutto ciò, un insegnamento, un

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),
84-85

1. Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Genova 1985, p. 3.

modo per poter esperire la bellezza e la drammaticità di una libertà che si avverte colpita profondamente dalla morte? Il noto eroe sumero imparerà l'amore e il non essere tiranno verso gli altri, proprio dall'ombra della morte. Viene a mente una piccola ma intensa opera giovanile di Lévinas. Il noto filosofo ebreo, dopo aver parlato della sofferenza che espone e sventra l'esistenza umana, immette il tema della morte dinanzi alla quale l'uomo (come l'eroe sumero) avverte la sua impotenza: della morte non ci si può impadronire ed essa avanza come un mistero imprevedibile da cui imparare a non possedere e strumentalizzare l'altra persona. Il senso profondo dell'alterità si apre nell'ascolto della imprevedibilità della morte e nel rispetto che occorre suscitare come atteggiamento, quando si approssima il volto dell'altro... soprattutto della donna. Gilgamesh, dopo il viaggio che lo ha condotto ad affrontare gli Dei per strappare loro l'immortalità, se ne tornerà con la morte sulle spalle ma anche con l'abbandono di qualsiasi atteggiamento vessatorio e dittatoriale verso i propri sudditi. Questo non significa che è la morte a cantare imperiosa sulla vita dell'uomo. La morte è anche un passaggio verso l'aldilà o la coscienza di una trasformazione, che è esistenza che rinasce in una danza che sa di morte e di vita, di senso del

limite e di eternità vista e assaporata in ciò che si vive.

La donna, verso la quale l'ascolto della morte suggerisce l'amore e il rispetto, diventa riflessione letteraria nel terzo passaggio, rappresentato dall'articolo della professoressa Rondou, che presenta il romanzo della scrittrice *Moi qui n'ai pas connu les hommes* della scrittrice Jacqueline Harpman. È la narrazione della vicenda di una donna che assieme ad altre quaranta, si ritrova imprigionata fin dall'età di quindici anni. Lei, più delle altre, non s'arrende a quella vita fatta di sbarre e di silenzio. Un giorno accade che al suono di una sirena, le guardie scappano lasciando una delle celle aperte permettendo alle donne di scappare. Inizia una vicissitudine in cui scopre che altre donne sono state imprigionate, ma sono morte di sete e fame perché non sono state liberate. La vecchiaia, la malattia e la morte incombono: le donne, una dopo l'altra, muoiono e la stessa protagonista, per sfuggire al declino inesorabile e sofferente della sua vita causato da un cancro, sceglie l'eutanasia. La scrittrice si proclama atea e col suo romanzo spinge a un'intensa riflessione sulla vita, sulla sofferenza e sulla morte, tentando di dare un senso a tutto ciò con l'amore e la trasmissione del sapere nella trascrizione di un diario anche se non sarà letto da nessuno.



A proposito del caso clinico-giuridico del piccolo Gard

In memoria di Charlie

PROSPETTIVA
• PERSONA •

101-102 (2017/4),

86-88

Michela Misischia

LA VICENDA del piccolo Charlie Gard ha avuto una vasta eco su giornali e mezzi di comunicazione, provocando discussioni, dibattiti e alte forme di solidarietà che hanno permesso ai genitori del piccolo di raccogliere una ingente somma di denaro (più di 1300000 sterline), che avrebbe potuto essere utilizzata per portarlo negli Stati Uniti per una terapia sperimentale.

Le reazioni sono state varie e con visioni estremamente differenti circa la maniera di considerare la sofferenza, la dignità e l'interpretazione dell'uomo in genere. Lucia Scozzoli, del quotidiano *La Croce*, riporta che Charlie Gard è morto per negligenza: per i ritardi dei medici del Great Ormond Street Hospital e per aver fornito falsi referti e false testimonianze dinanzi al giudice Nicholas Francis¹. Mario Adinolfi, sempre sul medesimo quotidiano, ha sottolineato che nella società britannica i disabili gravi ma curabili rappresentano un costo enorme per la sanità, lasciando emergere il cinismo con cui si trattano casi del genere². Riguardo al cinismo, Enrico Franceschini, di *Repubblica*, riporta le affermazioni di un'esperta di assistenza all'infanzia la quale asserisce che dopo la grande attenzione mediatica, il piccolo Charlie tornerà a essere uno dei 40.000 bambini anonimi, ricoverati in ospedale, di cui circa 4.000 muoiono senza essere accompagnati da *tweet* e interrogazioni nel Parlamento di Westminster³.

Giampaolo Cadalanu, di *Repubblica*, riporta quanto scritto da un anonimo medico del suddetto ospedale inglese, in una lettera al *Guardian* di Londra. In essa l'anonimo dottore racconta dell'amore che tutto il personale dell'ospedale nutre per Charlie e per gli altri bambini ricoverati, al fine di curarli per restituirli alle famiglie, garantendo loro la migliore vita possibile. Nella lettera si parla delle sofferenze prolungate che il bimbo ha dovuto subire per gli interventi – che di fatto hanno allungato la vita del piccolo Charlie – da parte del presidente Trump e di papa Francesco: una rilettura opposta a quella

precedente⁴.

Bastino questi come esempi per sentire quanti sentimenti e riflessioni diversificate ha suscitato la vicenda del piccolo Charlie. L'intento del presente articolo è quello di esporre le valutazioni e le interpretazioni di una visione teologica morale, al fine di far conoscere i criteri morali di questa vicenda e le sue rifrangenze a livello sociale e personale.

IL CASO DI CHARLIE GARD

Occorre introdurre, in maniera sintetica, la storia di questo bambino: Charlie Gard nasce, perfettamente sano, il 4 agosto 2016 da Connie Yates e Chris Gard. Dopo circa un mese dalla nascita, i genitori notarono che il bambino mostrava dei problemi nei movimenti. Una serie di accertamenti medici diagnosticarono in Charlie una malattia genetica molto rara e incurabile, la MDS o MDDS, ovvero una forma di sindrome da deplezione del DNA mitocondriale, per la quale, al momento, non esistono cure. Nel mese di ottobre, con l'aggravarsi delle crisi respiratorie, il piccolo fu ricoverato al Great Ormond Street Hospital, dove è stato tenuto in vita, fino alla fine, grazie a macchinari che gli hanno permesso di respirare e di nutrirsi.

Nel gennaio 2017, i genitori avviarono una campagna di *crowdfunding* per portarlo negli Stati Uniti e sottoporlo ad una terapia sperimentale, contro il parere dei medici, secondo i quali non avrebbe avuto alcun effetto. Secondo Michelangelo Coltelli, già a gennaio del 2017 i medici inglesi chiesero l'autorizzazione per la terapia sperimentale, ma l'encefalopatia di cui il bimbo soffriva aveva creato un danno cerebrale così grave da non dare più speranza di guarigione. Nel mese di gennaio la situazione si era ulteriormente aggravata a causa degli attacchi epilettici di cui soffriva Charlie⁵.

A questo punto il caso clinico diventa giuridico:

1. Lucia Scozzoli, «Ciao Charlie», *La Croce Quotidiano*, 3 (ago. 2017). 2. Mario Adinolfi, «Hanno ucciso Charlie Gard», *La Croce Quotidiano*, 3 (ago. 2017). 3. Enrico Franceschini, «Londra, raggiunto l'accordo per il piccolo Charlie: morirà in un hospice per malati terminali», *La Repubblica*, 26 (lug. 2017). 4. Giampaolo Cadalanu, «Charlie, la struggente risposta di un medico ai "leoni da tastiera"», *La Repubblica*, 5 (ago. 2017). 5. Michelangelo Coltelli, «Facciamo chiarezza», *Butac* (giu. 2017).

passa da un tribunale britannico all'altro: l'11 aprile c'è stata la sentenza di primo grado, il 25 maggio il giudizio di Appello e l'8 giugno la sentenza definitiva della Corte Suprema; sempre con parere favorevole per i medici. Infine, la Corte Europea dei Diritti dell'uomo, il 27 giugno ha respinto definitivamente l'appello dei genitori. Il 27 luglio Charlie viene trasferito in una struttura per malati terminali e il giorno successivo, viene estubato e consegnato alla morte. Si profila il caso etico, per coloro che conservano una coscienza.

Nonostante tutto l'impegno profuso dai suoi genitori, dalle associazioni e dagli enti umanitari, la Corte Suprema e il tribunale europeo dei diritti dell'uomo, hanno stabilito che il piccolo Charlie dovesse interrompere il proprio percorso nella storia. Ma tra i diritti fondamentali della persona è ancora indispensabile considerare la giustizia in relazione alla salute umana?

LA QUESTIONE DELL'ACCANIMENTO TERAPEUTICO

Nella vicenda di Charlie entrano in campo diversi temi di natura etica: il discorso dell'accanimento terapeutico, la questione dell'eutanasia e della visione generale dell'uomo. Infatti, si discute se il nutrimento col sondino sia tale da poter essere contrassegnato come accanimento terapeutico e se la sospensione del medesimo trattamento possa essere considerata eutanasia passiva. In che modo entra la questione della giustizia? Il concetto di giustizia in ambito bioetico è caratterizzato da numerosi aspetti che riguardano una visione che include il riferimento alla politica e all'economia, in funzione delle necessità umane. *In primis* sussiste un aspetto planetario della questione della giustizia sanitaria che si fonda sulla dignità degli uomini e sulla solidarietà internazionale, anche se c'è un dislivello tra la situazione europea e quella dei paesi in via di sviluppo, dove la attesa di vita è totalmente diversa.

Nel caso di Charlie è stato possibile attivare una serie di strategie medico sanitarie, volte ad intervenire nei confronti del piccolo paziente, coinvolgendo l'opinione pubblica oltre a tribunali e strutture medico sanitarie, poiché è nato in un contesto favorevole. Si è trattato di uno dei tanti casi di eutanasia neonatale oppure tale decisione era indirizzata ad evitare una situazione di accanimento terapeutico? Questo anche se la possibilità di sperimentare cure innovative altrove costituiva comunque un'opportunità, una even-

tualità di far proseguire al bambino e ai suoi genitori un percorso di speranza.

La morale cattolica ha elaborato una serie di distinzioni che possono illuminare anche situazioni così oscure. Dai tempi di Pio XII si parla di mezzi terapeutici ordinari e straordinari attraverso una chiara direttiva: è obbligatorio l'impiego di mezzi ordinari per il sostegno del morente, ma si può lecitamente rinunciare, con il consenso del paziente o dietro una richiesta, ai mezzi straordinari, anche quando questa rinuncia determina l'anticipazione della morte. Il carattere straordinario era definito in relazione all'incremento di sofferenza conseguente all'uso di tali mezzi, alla loro dispendiosità o alla difficoltà di accesso per tutti. In seguito ai progressi della medicina, questa distinzione non è stata considerata più attuale, poiché quelli che erano mezzi straordinari, oggi sono ordinari e lo sviluppo di tecniche di rianimazione e di terapia intensiva, hanno portato a considerare un altro criterio di riferimento: è stata effettuata la distinzione tra mezzi proporzionati e mezzi sproporzionati. Il *Catechismo della Chiesa cattolica*, al n. 2278, insegna che può essere legittima la sospensione di mezzi terapeutici gravosi, rischiosi, straordinari e non proporzionali agli effetti ottenuti. A partire dal concetto di adeguatezza etica delle cure, possiamo comprendere la situazione temibile che la bioetica descrive con il termine mal traducibile in inglese di accanimento terapeutico.

Con accanimento terapeutico si definisce, infatti, l'insistenza nel ricorso a presidi medico chirurgici che non modificano in modo significativo il decorso naturale e irreversibile della malattia, non migliorando la condizione del malato ma addirittura peggiorandone la qualità di vita o prolungandone, senza speranza di miglioramento, l'esistenza penosa. Gli elementi chiave di questa definizione complessa sono l'insistenza, l'inutilità e la gravosità. La parola accanimento sottolinea, accanto alla sproporzione fra impegno medico assistenziale e benefici, la gravosità inutile e quasi crudele degli interventi praticati, facendo pensare ad un'ostinazione del ruolo del medico nei confronti del paziente.

Il punto è chiedersi se nel caso di Charlie vi sia accanimento terapeutico o meno e se gli sia stata negata una possibilità di vita. Il prof. Roberto Colombo, sacerdote della diocesi ambrosiana e docente di Bioetica presso l'Università Lateranense e presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose a Milano, concentra la riflessione sulla negazione delle cure e del permesso di viaggiare negli Stati Uniti per la terapia sperimentale. Egli spiega che, per i medici del Great



Ormond Street Hospital, usare una terapia non consolidata e non testata ancora sull'uomo, fosse rischioso e non appropriato da un punto di vista medico. È pur vero, però, che esiste un impiego straordinario dei farmaci (non ancora sperimentati clinicamente e con sicurezza) che ne permette l'uso su pazienti affetti da malattie da cui non si può guarire. I medici inglesi hanno valutato che l'uso della suddetta terapia non avrebbe comunque ottenuto benefici rilevanti per il bambino e che il viaggio avrebbe compromesso la sua salute. Ma a questo punto la domanda è: perché non somministrare loro la terapia sperimentale? Il Colombo sostiene che sicuramente i medici del noto ospedale inglese si sono prodigati per il meglio, ma conclude con la posizione di un documento della Congregazione per la dottrina della fede che afferma:

in mancanza di altri rimedi, è lecito ricorrere, con il consenso dell'ammalato, ai mezzi messi a disposizione dalla medicina più avanzata, anche se sono ancora allo stadio sperimentale e non sono esenti da qualche rischio. Accettandoli, l'ammalato potrà anche dare esempio di generosità per il bene dell'umanità⁶.

LA PROSPETTIVA DELLA DIGNITÀ UMANA

Un ulteriore aspetto di questa vicenda concerne la questione della dignità umana e dello statuto di persona valido anche e soprattutto per chi è malato. Il cardinal Sgreccia fa notare come verso Charlie Gard, soprattutto negli ultimi sei mesi della sua vita, ci sia stato un "accanimento tantologico"⁷. Ciò che è stato ferito è il senso di dignità umana di cui nessuno cessa di essere titolare anche quando è malato e sofferente, in quanto è «l'essere sostanziale dell'uomo è le sue potenze che fondano questa dignità, non solo le sue concrete ed accidentali attualizzazioni»⁸. Fa parte dell'etica della cura che anche di fronte ad un soggetto inguaribile, si ha il dovere dell'assistenza e dell'attenzione e dedizione continue⁹. Altro aspetto che è stato ferito è la necessità che il soggetto malato – o chi ne è *in primis* responsabile, come i genitori – sia coinvolto in prima persona in una relazione dialo-

gale concernente il da farsi. Si è rilevato, invece, una «dinamica di sostanziale scollamento tra la decisione dell'*équipe* medica e la volontà dei genitori»¹⁰.

Un ulteriore aspetto che appesantisce tale vicenda, prospettando anche future rifrangenze per casi analoghi, è che il principio del miglior interesse del minore «difficilmente implichi, o meglio, legittimi una forma di eutanasia passiva come quella che si è deciso di praticare sul piccolo Charlie»¹¹. Tanto più che la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo non è entrata nel merito della sospensione della nutrizione, respirazione e idratazione del soggetto malato contro il divieto di privare del bene fondamentale della vita inscritto nel combinato disposto degli art. 2 e 8 della Convenzione. Un malato non è un essere umano di serie B per il fatto di soffrire: la sua vita non è e non può essere considerata alla stregua di uno scarto¹².

Se si rilegge la questione di Charlie Gard nella prospettiva della dignità umana, legata al livello ontologico della persona, violare il diritto alla vita, in nome dell'interesse dello Stato o dell'individuo che chiede la "morte dolce", significa trovarsi di fronte

ad un processo di negazione dell'essere, cioè del fondamento ontologico, che, come tale, non può che causare sempre una negazione della dignità umana, proprio quella stessa dignità umana che, paradossalmente, si ritiene di salvaguardare ricorrendo alla interruzione volontaria di sopravvivenza¹³.

In tale prospettiva le rifrangenze sociali che si possono intravedere sono molteplici e vanno al di là di un singolo caso come quello del piccolo Charlie, nel rischio di avallare un'antropologia funzionalistica che riconosce l'umanità legata solo ad alcune attività, come quella razionale o di un corpo non ferito da handicap o malattie. Giancarlo Cesana – già direttore del Policlinico di Milano e professore alla Università Bicocca – come riferisce il giornalista Mattia Ferraresi, è preoccupato perché «c'è una tendenza generale fortissima ad approvare leggi in favore dell'eutanasia, anche infantile, quindi la preoccupazione esiste, e non è campata per aria»¹⁴.

6. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione sull'eutanasia*, 1980, n. 4, in Roberto Colombo, «Charlie Gard. Perché negare ai genitori la terapia "compassionevole"?», *Il Sussidiario.net*, 1 (lug. 2017). 7. Elio Sgreccia, «La lezione del piccolo Charlie», *Medicina e morale*, 66, 3 (2017), pp. 285-288, p. 285. 8. *Ivi*, p. 286. 9. *Ibidem*. 10. *Ivi*, p. 287. 11. *Ibidem*. 12. *Ivi*, p. 288. 13. Aldo Rocco Vitale, «Il diritto alla salute tra eugenetica e dignità della persona», *Medicina e morale*, 66, 3 (2017), p. 357. 14. Citato in Mattia Ferraresi, «Il paradosso della vita di Charlie Gard», *Il Foglio*, 6 (lug. 2017).

La *meditatio mortis* nelle religioni «Ricordati che devi morire!»

Giusi Santagati

GILGAMESĖ, DOVE VAGHI?
LA VITA CHE TU CERCHI NON TROVERAI

L'EPOPEA DI GILGAMESĖ, composta in Mesopotamia circa 4500 anni fa, racconta l'audace tentativo di superare i limiti invalicabili della condizione umana definita dalla ineluttabilità della morte. Gilgameš, l'eroe che tutto ha visto, colui che ha sperimentato ogni cosa, è il re di Uruk, un despota che opprime la città con continui soprusi. Il popolo si lamenta della sua arroganza e interviene la dea Aruru che con l'argilla modella e crea Enkidu, un essere selvaggio che vive tra gli animali della foresta. Come previsto, i due si incontrano e, dopo aver lottato, diventano amici e decidono di partire per compiere imprese eroiche, raggiungono quindi la Foresta dei Cedri e ne uccidono il terrificante guardiano Humbaba.

Dopo la vittoria, la dea Ištar si invaghisce di Gilgameš e gli chiede di sposarla, ma egli rifiuta con insolenza e quando per punizione viene mandato sulla terra il Toro celeste, Enkidu riesce ad afferrarlo e Gilgameš lo uccide. Gli dèi si riuniscono per decidere chi dei due dovrà morire, il decreto condanna Enkidu che si ammala e dopo dodici giorni muore. Le parole del lamento di Gilgameš sono struggenti, egli ricorda l'amico e le imprese compiute insieme, poi per sottrarsi allo stesso destino decide di andare in cerca di Utnapištim, il superstite del diluvio, colui che si dice abbia il segreto dell'immortalità.

Il suo viaggio è segnato da numerose prove iniziatriche. Giunto alla montagna Māšu trova la porta da cui esce ogni giorno il sole. Gli uomini-scorpione che fanno da guardia, appreso il motivo del suo viaggio, lo lasciano passare, ma lo avvertono che finora nessuno è riuscito ad attraversare la fitta oscurità della montagna. Dopo un lungo cammino tra le tenebre, Gilgameš arriva in un giardino di gemme e pietre preziose dove vive la dea Siduri, le racconta la morte dell'amico e le chiede la via per raggiungere Utnapištim. Siduri cerca di spiegargli che la vita che insegue è riservata agli dèi, per gli uomini è stabilita la morte, lo esorta quindi a rinunciare al suo viaggio, a rallegrarsi del cibo, della sua donna, del bambino che tiene per mano: questo è il compito dell'umanità. Ma Gil-

gameš è determinato a proseguire e Siduri gli suggerisce di rivolgersi ad Uršanabi, il barcaiolo, e con lui attraversare il Mare della Morte fino all'Isola dei Beati, mai raggiunta prima da essere mortale.

Qui Utnapištim, dopo aver appreso stupito la sua storia, tenta di convincerlo dell'inesorabilità della morte facendogli notare che niente dura in eterno e che solo per la benevolenza degli dèi lui e la moglie, sopravvissuti al diluvio, sono stati resi immortali. Di fronte all'insistenza di Gilgameš, Utnapištim suggerisce di tentare l'ultima prova: non desistere, restare sveglio per sei giorni e sette notti, ma Gilgameš crolla dalla fatica e si addormenta subito. La moglie di Utnapištim cuoce ogni giorno un pane per il viaggio di ritorno e quando Gilgameš si sveglia e nega di aver dormito, scorge sette pani accanto a sé. Prima di ripartire, Utnapištim gli rivela il luogo in cui si trova la pianta che restituisce la giovinezza. Gilgameš scende nel profondo mare, coglie l'erba e felice riprende la via del ritorno, ma mentre si ferma a bagnarsi in una fonte d'acqua un serpente, attirato dal profumo, se ne impadronisce e muta la sua pelle. Gilgameš si sedette e pianse riconoscendo vano ogni tentativo di mutare la sua sorte. Questo viaggio, tuttavia, non è stato inutile, il livello di consapevolezza è cambiato ed egli non sarà più il tiranno di una volta.

CIFRA E PRELUDI

Nella credenza mesopotamica, la sorte dei defunti nel regno di Ereškigal è una vita umbratile, avvolta nella polvere, senza speranza, questo spiega l'ostinata ricerca di una via per sottrarsi a tale destino. Ma in altre tradizioni religiose, il morire viene considerato come una trasformazione, il defunto diviene allora un antenato o uno spirito venerato, oppure raggiunge il suo premio nel mondo degli dèi. La morte non è solo vista come il passaggio dall'essere al non essere, il trionfo del Tempo che distrugge raffigurato nel Saturno alato che con la falce miete ogni cosa. Nella morte si può scorgere anche la possibilità di una trasformazione positiva, come hanno intuito coloro che hanno posto nei sarcofagi l'immagine di Dioniso con l'uva diventata vino. La liturgia cristiana afferma



che ai fedeli la vita non è tolta ma trasformata, morte e risurrezione sono un'unità inseparabile. Le religioni sono ricche di metafore che indicano che per arrivare all'alba non c'è altra via che la notte. Tra le pieghe del tempo è custodito un seme di vita, ci si sveste allora del mondo come il bruco che lascia andare la crisalide per mutarsi in farfalla.

Per l'induismo siamo un flusso di coscienza che viene dalla soglia dell'eterno e nell'eterno ritorna. La morte non uccide ciò che noi realmente siamo ma ce lo rivela, il sé che sperimentiamo è in realtà una forma del Brahman che si manifesta in molteplici aspetti. Se l'Essere è uno, illusorio è tutto ciò che è soggetto al cambiamento. Il nostro io soffre perché pensa di essere l'onda precaria che s'infrange e sparisce, non sa di essere lo stesso mare da cui proviene. È questo l'insegnamento che Śvetaketu riceve dal padre: tu sei questo Tutto.

I fiumi, o caro, scorrono gli orientali verso oriente, gli occidentali verso occidente. Venuti dall'oceano [celeste], essi nell'oceano tornano e diventano [una sola cosa con l'] oceano. Come là giunti non si rammentano di essere questo o quest'altro fiume, proprio così o caro, le creature, che sono usci-

te dall'Essere non sanno di provenire dall'Essere. Qualunque cosa siano qui sulla terra – tigre, leone, lupo, cinghiale, verme, farfalla, tafano o zanzara – esse continuano la loro esistenza come Tat. Qualunque sia questa essenza sottile, tutto l'universo è costituito di essa. Essa è la vera realtà, essa è l'Ātman. Essa sei tu, o Śvetaketu»¹.

Viṣṇu Nārāyaṇa ("Colui che viene tra gli uomini") è raffigurato mentre dorme sulle acque primordiali disteso su Śeṣa, il serpente cosmico dalle mille teste, simbolo del tempo infinito. Quando Viṣṇu emerge dal sonno, nasce dall'ombelico un loto dal quale sorge Brahmā che crea l'universo. Al termine delle quattro età di un giorno di Brahmā, l'universo progressivamente corrotto e ormai in declino si dissolve nel sonno del dio per poi essere ricreato nuovamente al suo risveglio. Un mito dei Purāṇa racconta che Viṣṇu induce Indra, il re degli dèi, ad essere più umile mostrandogli migliaia di formiche in cui migliaia di volte si è reincarnato in migliaia di mondi. Infiniti universi continuamente nascono e periscono, si aprono e si chiudono come petali di loto che galleggiano sulle acque di Viṣṇu.

La Bhagavadgītā insegna che Viṣṇu, disceso sulla



Immagine 13: Saturnino Gatti, *Adorazione dei pastori*, Coppito (AQ), chiesa di San Pietro

1. AA. VV., «Chāndogya Upaniṣad», in *Upaniṣad vediche*, a cura di Carlo Della Casa, Tea, Milano 1988, p. 93.

terra sotto forma di Kṛṣṇa, rivela ad Arjuna che la morte non esiste, è solo un cambiamento di abito, nessuno uccide né può essere ucciso: «A quel modo che un uomo abbandona i suoi vecchi vestimenti e ne prende di nuovi, così il sé abitante nel corpo abbandona i suoi vecchi corpi e ne prende di nuovi» (II,22)². Gli esseri si reincarnano in vite successive secondo il proprio karma, la legge di causa ed effetto che lega il soggetto alle conseguenze delle azioni, da questo ciclo di rinascite si può sfuggire raggiungendo mokṣa, la liberazione dai nodi del saṃsāra, lo stato della conoscenza del Sé al di là dell'essere e del non-essere.

L'eterno movimento dell'universo è rappresentato come danza del dio Śiva che crea e distrugge, provoca morte e poi rinascita in un ritmo infinito. Con la mano destra Śiva Naṭarāja ("Signore della danza") batte un tamburo a forma di clessidra creando l'aria, il fuoco, l'acqua, la terra. Mentre Śiva scandisce il tempo, il velo di māyā ricopre l'eterno proiettando le forme illusorie nel mondo della rappresentazione. Ma dalla danza che risveglia la vita, scaturisce anche la scintilla che la distruggerà, è la fiamma che Śiva regge nella mano sinistra, la conoscenza spirituale che brucia l'apparenza. La distruzione estingue la relatività fenomenica, è sempre e soltanto dissoluzione del transitorio. La posizione delle due mani che reggono il tamburo e la fiamma mostra il perfetto equilibrio tra la vita e la morte. Śiva è quieto in mezzo al vortice di creazione e distruzione, mentre danza riconcilia nell'unità le forze opposte che altro non sono che un processo di trasformazione. L'opera salvifica di Śiva impedisce alla vitalità della creazione di fissarsi nell'immobilità, di esaurirsi richiudendosi in sé stessa, ciò che viene dissolto è un universo che deve essere rigenerato. Il piede destro calpesta un demone chiamato "oblio", simbolo dell'ignoranza che spinge verso le rinascite. Il piede sinistro sollevato è simbolo della liberazione dall'esistenza contingente. Questa dinamica di vita e morte si ripeterà sino al riconoscimento della propria identità con Śiva, allora l'io confluirà nella Coscienza divina.

Il buddhismo insegna che radice della sofferenza è l'impermanenza di ogni cosa, ciò che nasce svanisce. La via del superamento è prendere rifugio nell'Incondizionato, seguire il sentiero che conduce dove non c'è nascita né morte. L'individuo è un insieme di elementi che con la morte si separano, il suo karma rinasce poi in un nuovo essere. Nella raffigurazione della ruota del divenire che decora l'ingresso dei templi tibetani sono illustrati i cicli della rinascita. La ruota è sorretta

da Yama, il signore della morte, al centro della ruota vi sono tre animali che rappresentano le forze che perpetuano la rinascita: il maiale simbolo di ignoranza, il gallo simbolo di attaccamento e il serpente simbolo di avversione. Nel cerchio successivo si trova il sentiero nero della discesa e il sentiero bianco dell'ascesa. I sei settori raffigurano i loka, regni nei quali è possibile rinascere: il regno degli dèi, dei titani, degli esseri umani, degli animali, degli spiriti affamati, degli esseri infernali. Sul bordo sono rappresentati i simboli delle dodici cause interdipendenti che spiegano il processo karmico. Gli dèi non possono liberarci, sono anch'essi soggetti al saṃsāra, non hanno ancora abbandonato la ruota della morte e della rinascita. Fuori dalla ruota, fuori dalla condizione del mondo, c'è il Buddha che ha spezzato la catena delle reincarnazioni e indica il nirvāṇa.

L'ideale del monaco theravāda è raggiungere questo nirvāṇa, la cessazione del dolore, dell'avidità e dell'odio. Nel buddhismo mahāyāna prevale l'ideale del bodhisattva, l'illuminato che può accedere al nirvāṇa, ma vi rinuncia per restare nel mondo delle esistenze finché c'è un dolore da sanare. Come la terra, l'aria, il fuoco e l'acqua, egli diviene fonte di vita per tutti e promette:

Possa io essere e medico e infermiere finché la malattia non torni più. Possa io allontanare la pena della fame e della sete con piogge di cibo e bevande. Possa diventare io bevanda e cibo negli eoni intermedi di carestia. Possa io essere un tesoro inesauribile per gli esseri impoveriti³.

Non si preoccupa più dell'estinzione del proprio soffrire, ma di attraversare l'infelicità altrui riversando i frutti del proprio karma a beneficio di tutti gli esseri:

Finché lo spazio dura e finché il mondo dura, possa io durare e distruggere le sofferenze del mondo. Qualsiasi sofferenza sia in serbo per il mondo, possa ognuna maturare in me. Possa il mondo trovare felicità per tutti gli atti puri del bodhisattva⁴.

IL CONFINE COME ORIZZONTE: L'ARS MORIENDI

Questo breve tentativo di intravedere il senso della morte che ci offrono alcune esperienze religiose ci porta ad interrogarci su come vivere il rapporto per-

2. AA. VV., *Bhagavadgītā. Il canto del beato*, a cura di Raniero Gnoli, Rizzoli, Milano 1987, p. 55.

Bodhicaryāvatāra III, trad. it. di Cristina Pecchia, Ubaldini, Roma 1998, p. 58.

4. *Ivi*, pp. 55-56, 154.

3. Śāntideva,



sonale con la morte. È nel confronto con questa domanda che si condensa tutto il cammino di una vita e viene fuori quella sapienza del cuore che fa oltrepassare l'orlo del mero esistere. Come la nostra cultura può trasmettere l'*ars moriendi*, come può un padre insegnare al proprio figlio questa sapienza? Se le parole usate riguardano in gran parte l'avere, se ci insegua l'immagine di una vita ridotta a vendere e a comprare, se preoccupazione fondamentale è la crescita del Pil, sarà complicato e incomprensibile.

Per digerire la morte, bisogna masticare la vita, perciò bisogna capovolgere la domanda e chiederci: «c'è una vita prima della morte?». La vita ha un senso che solo uno sguardo capace di stupore può cogliere, ma noi sciupiamo tanti giorni a causa della distrazione. Gianni Rodari descrive così la vita sprecata: «alcuni buttano la castagna e mangiano il riccio, buttano i pinoli e mangiano la pigna, mangiano la stagnola e buttano il cioccolato» (*I bravi signori*). La tradizione mistica dei Chassidim insegna:

Se un uomo ha osservato tutta la dottrina e ogni precetto, ma non ha avuto diletto e ardore, quando muore e va nell'aldilà, si aprono per lui le porte del paradiso, ma non avendo egli gustato le delizie del mondo, non gusta nemmeno le delizie del paradiso⁵.

E il Talmud palestinese afferma: «Nel futuro escatologico l'uomo dovrà rendere conto di tutto ciò in cui il suo occhio ha trovato piacere e di cui tuttavia egli non ha goduto»⁶.

Prepararsi alla morte significa vivere con più intensità il contatto con la vita, accogliere il caldo, il freddo, il riso, le lacrime, il dubbio, la speranza. Imparare a morire non è solo cercare di abituarsi all'idea della inevitabilità della morte, ma viverne consapevolmente le numerose anticipazioni che ci vengono incontro. Durante la vita viviamo diverse morti, perdite, lontananze, cambiamenti più o meno consistenti. La percezione del distacco, la libertà dalle proprie difese, la ricerca della sobrietà, l'ascolto reciproco, l'incontro col nuovo, l'apertura al mistero, sono esperienze che preparano ad accogliere la trasformazione ultima. È la non resistenza all'impermanenza, il lasciar andare, non trattenere, che porta ad una minore resistenza

all'idea della morte.

Costante è la sua presenza nella vita e l'inquietante dolore rimane. Le religioni non spiegano perché, ma suggeriscono una possibilità: trasformare il male in un bene ancora più grande. Spesso non siamo capaci di far nascere qualcosa dal nostro dolore, ma se proviamo a non sentire la differenza tra la sofferenza nostra e quella degli altri perché siamo fili interdipendenti della trama della vita come insegna il buddhismo, se proviamo a vedere il nostro sé in ogni essere perché siamo parte dell'Uno come insegna l'induismo, se diventiamo pane spezzato nella comunione con tutti come insegnano i cristiani, allora questo dolore può generare vita. Se ci chiudiamo sperimentiamo la morte poiché morire non è cessare di vivere, ma cessare di vivere nell'amore. Se l'io transitorio condizionato dal tempo, dal ruolo, dalle abitudini vuole conservarsi trova la morte come la goccia che evapora quando si separa dall'oceano. Se accetta di perdersi ritrova la vita, con la morte dell'ego realizza la pienezza del Sé.

«Tu dici: dal tempo trasportati all'eternità! Ma c'è, tra tempo ed eternità, diversità?»⁷. Superare i confini dell'io nella sessualità, nel prendersi cura, nella ricerca dell'Unico, è iniziare a conoscere qui e ora l'eternità. La si può sperimentare perché non è qualcosa dopo il tempo o fuori di esso, ma uno sguardo diverso sulla realtà: «il Regno di Dio è dentro di voi», dice Gesù di Nazareth, «il samsāra è il nirvāna», dice il bodhisattva. L'eternità è racchiusa in questo momento: «poiché l'istante in cui Dio creò il primo uomo, l'istante in cui l'ultimo uomo perirà e quello in cui ora io vi parlo, sono identici in Dio: in lui non c'è che un unico istante»⁸. Allora sarà possibile portare a compimento il viaggio iniziatico di Gilgamesh raggiungendo una diversa conclusione: aprirsi alla morte, attraversare l'ultimo varco, coprire la distanza della separazione. Nella Tomba del Tuffatore di Pæstum, gli etruschi l'hanno raffigurata come il salto del nuotatore. Un giovane atleta è dipinto nel momento della sua morte mentre si tuffa nel mare. In fondo al mistero dell'abisso speriamo di ritrovare quell'integrazione originaria nell'Uno in cui già ora entriamo intuitivamente quando, liberi da ombre e ansia, riconciliamo il passato e il futuro nella pienezza del tempo che è adesso. Dentro il corso della ruota, fermi nel presente eterno.

5. Martin Buber, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 2010, p. 227.
6. Jacob Petuchowski, «Qidduschin IV,12», in *I nostri maestri insegnavano*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 204.
7. Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico I*, a cura di Giovanna Fozzer e Marco Vannini, San Paolo, Milano 2004, p. 139.
8. Meister Eckhart, *Il Natale dell'anima*, a cura di Giuseppe Faggin, La Locusta, Vicenza 1992, p. 86.

L'Apocalisse secondo Jacqueline Harpman *Moi qui n'ai pas connu les hommes*

Katherine Rondou

Traduzione di Giusy Caruso

AFFEMARE CHE LA CULTURA giudaico-cristiana permea gran parte della civiltà occidentale è una verità lapalissiana. Per secoli, gli artisti si sono ispirati a storie della Bibbia (ad esempio, la Torre di Babele, la Genesi), a leggende agiografiche (San Giorgio, Giovanna d'Arco), a grandi personaggi dell'Antico (Abramo, Eva) e del Nuovo Testamento (Gesù, la Vergine Maria, gli apostoli), ecc. Inoltre, i temi cristiani sono talmente noti e integrati nel nostro immaginario da generare un'opera letteraria o altro – aldilà di un riferimento esplicito.

Il tema dell'Apocalisse costituisce un esempio perfetto di questa influenza. Il testo di riferimento – la visione secondo san Giovanni – ha caratteristiche ben precise: i sette sigilli, i quattro cavalieri, la Gerusalemme celeste, ecc. Il testo attribuito a san Giovanni è comunque così pregnante nell'immaginario occidentale da lasciare il segno in un racconto narrativo (pur abbandonando molte delle sue componenti). L'Apocalisse diventa allora una storia apocalittica, un testo in prima persona, dove il narratore testimonia verità nascoste relative alla fine del mondo e agli eventi che lo accompagnano. Contrariamente alla profezia, che invita il lettore a un ravvedimento, dopo un richiamo alle benedizioni ultime di Dio e un'analisi della decadenza dei tempi presenti, la narrazione apocalittica rinuncia al tono minaccioso dei grandi profeti e si "contenta" di annunciare una fine di tutti i tempi sulla quale l'individuo non ha minimo appiglio. Le apocalissi sono ancora caratterizzate da un linguaggio oscuro, intervallate da simboli, che il lettore dovrà imparare a decodificare, e da una struttura che conferisce una sensazione di incoerenza e irrazionalità¹.

Il romanzo di Jacqueline Harpman, *Moi qui n'ai pas connu les hommes* (1995) è più di uno scritto sull'apocalisse nel senso stretto del termine. Il testo non

si presenta come una rivelazione, ma piuttosto come la storia di un cataclisma cui nulla può essere opposto e che contiene la promessa di una fine. L'apporto dell'Apocalisse nel testo è latente: non si presenta come una trasposizione diretta della diegetica di San Giovanni o di un altro racconto, ebreo o apocrifo.

Nessuna spiegazione razionale spiega la situazione iniziale: l'inescogibile del racconto e del suo contesto rimangono sconosciuti. Quaranta donne vivono da dieci anni rinchiusi in una cella in fondo ad una caverna sotto la dipendenza assoluta di guardie che rimangono ferocemente mute. Totalmente tagliate fuori dal mondo esterno, prive di punti di riferimento e di contatti sociali, le prigioniere, alle quali viene persino vietato di toccarsi vicendevolmente, non hanno che un ricordo confuso del loro passato e la ragione dell'incarcerazione cui sono soggette sfugge loro completamente. Esse hanno da tempo perso il senso del tempo e rimangono in vita solo per volontà delle loro guardie, che intervengono a qualsiasi loro tentativo di suicidio. All'inizio del romanzo, le quaranta prigioniere subiscono i vincoli assurdi di un regime arbitrario, rinunciando a qualsiasi accenno di ribellione.

Solo una donna sfugge a questo schema: la narratrice. Molto più giovane delle sue compagne (ha una quindicina d'anni all'inizio del racconto), non ha memoria della sua vita passata (non ricorda il suo nome e le donne l'hanno chiamata la "Piccola") e la sua realtà si limita alla routine della prigionia. Tuttavia, la sua inconsapevolezza del mondo esterno e il suo facile adattamento alla vita in isolamento non hanno soppresso affatto la sua sete di sapere e, a poco a poco, pur non avendo alcun tipo di conoscenza, acquisisce delle convinzioni fondamentali. Riesce, per esempio, a misurare il trascorrere del tempo con l'aiuto del battito del suo cuore: «Dentro la cella, il mio cuore for-

1. Jacques Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, fr., Desclée, Paris-Bruges 1974; André Feuillet, *L'Apocalypse. Etat de la question*, fr., Desclée De Brouwer, Paris-Bruges 1963; Stanislas Giet, *L'Apocalypse et l'histoire : étude historique sur L'Apocalypse johannique*, fr., Presses Universitaires de France, Parigi 1957; Danielle Chauvin, «Apocalypse», in *Dictionnaire des mythes littéraires*, a cura di Pierre Brunel, Editions du Rocher, Paris-Monaco, pp. 106-127; Uda Ebel, «Die literarischen Formen der Jenseits- und Eindrucksvisionen», in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, 1, Winter, Heidelberg 1968, vol. 6, pp. 231-257; Douglas Robinson, *American Apocalypses. The Image of the End of the World in American Literature*, inglese, Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres 1985.



te e regolare di ragazza rabbiosa ci aveva restituito un potere personale, uno spazio di libertà»².

Un evento, di cui non ne conosceremo la natura, rompe la monotonia di una giornata di reclusione: il suono di una sirena provoca la fuga delle guardie, che dimenticano la chiave sulla porta della cella. Per la prima volta dopo anni, le prigioniere si ritrovano a contatto col mondo esterno, che dubitano fosse la Terra, per il clima (perennemente dolce) e la rara vegetazione che a loro sembrano strani. Dovranno ora imparare a sopravvivere in un mondo completamente spopolato, abbandonato alla natura. La narratrice prende il comando delle sue compagne e organizza la loro esistenza. Viene impostata una nuova vita collettiva con le sue responsabilità condivise, la sua socialità recuperata e le sue prove. Durante il loro cammino, le donne scoprono caverne simili alla loro, popolate da quaranta cadaveri di uomini o di donne, morti di fame a causa dell'allontanamento dei loro carcerieri (meno distratti rispetto a quella guardia che ha dimenticato la chiave sulla porta della loro cella).

La speranza di trovare altri sopravvissuti scompare man mano che si va avanti nella lettura. La vecchiaia e la malattia prevalgono poco a poco su tutte le compagne della narratrice che, rimasta sola, trascrive la sua esperienza per un improbabile lettore: il racconto del non-senso della sua esistenza.

È chiaro che *Moi qui n'ai pas connu les hommes* riprende solo l'atmosfera della fine del mondo dell'Apocalisse tralasciando i suoi temi principali: i cataclismi, il ritorno della Bestia, i quattro cavalieri, i quindici segni, ecc. Certamente, la numerazione è fondamentale nel romanzo, dal momento che la misurazione del tempo con i battiti cardiaci costituisce la prima "ribellione" della narratrice, ma la Harpman non conferisce una funzione privilegiata alla simbologia numerica. Il numero dei detenuti in cella, per esempio, non dà luogo ad alcuna particolare speculazione sul numero quaranta³.

Il romanzo non si identifica più nella lotta del bene contro il male, poiché le guardie stesse alla fine risultano come un altro tipo di vittima.

Il y avait la même chose dans toutes les caves, même du côté des gardiens. Même du côté des gardiens : il me sembla n'avoir encore jamais formulé cela si clairement. [...] : nous avons compris qu'on voulait

ne nous donner aucun indice sur le sens de notre emprisonnement et de notre maintien en vie, mais nous avons toujours tenu pour évident que les gardiens savaient. Et s'ils avaient été dans la même ignorance que nous ? S'ils s'étaient trouvé astreints à une tâche dont on ne voulait pas qu'ils la comprennent ? Si, en mettant la même chose dans toutes les caves, ceux qui dirigeaient l'affaire veillaient à supprimer toute information pour eux comme pour nous ?⁴

Tuttavia, l'ambiente apocalittico effettivamente pervade il racconto e l'analisi di *Moi qui n'ai pas connu les hommes* permette di individuare meglio, nell'ambito della letteratura contemporanea, l'evoluzione di un testo fondamentale per la nostra cultura occidentale (l'*Apocalisse* secondo san Giovanni).

Moi qui n'ai pas connu les hommes viene edito da Stock nel 1995, beneficia nel 1997 di riedizioni regolari tascabili (presso Le Livre de Poche) ed è pubblicato in lingua inglese (*I Who Have Never Known Men*, tradotto dal francese da Ros Schwartz, pubblicato nel 1997 da Seven Stories Press, New York), ottenendo altrettanto indice di successo presso il pubblico. Il testo fa parte della seconda fase di scrittura della Harpman, seguendo così la sua scoperta della psicoanalisi.

Proveniente dalla borghesia ebraica di Bruxelles, Jacqueline Harpman (1929-2012) inizia a studiare medicina presso l'Università Libera di Bruxelles (ULB). Affetta da tubercolosi, la Harpman trascorre due anni presso una casa di cura e sfrutta questo riposo forzato per scrivere. Recuperata la salute, rompe con la sua famiglia, sospende i suoi studi e si sposa per la prima volta. Si dedica esclusivamente alla scrittura e pubblica *Brève Arcadie* nel 1959. Questo primo romanzo, edito da Julliard, riceve il prestigioso premio Rossel.

Dopo un secondo matrimonio con Pierre Puttemans (architetto e poeta d'avanguardia), la nascita delle sue figlie e un terzo romanzo, la Harpman smette di scrivere per vent'anni. Riprende a studiare psicologia presso l'ULB. Psicoterapeuta professionista, si indirizza finalmente verso la psicoanalisi e intraprende fermamente questo percorso pubblicando regolarmente su riviste specializzate.

Nel 1987 ritorna in campo letterario con la pubbli-

2. Jacqueline Harpman, *Moi qui n'ai pas connu les hommes*, fr., Le Livre de Poche, Parigi 2009, p. 60. 3. Numero dell'attesa, della preparazione, del giudizio e della condanna, il numero quaranta indica il completamento di un ciclo, che dovrebbe portare ad un cambiamento radicale. L'usanza della quarantena deriva dalla convinzione che il numero quaranta simboleggi un ciclo di vita o di non-vita. (Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «Quarante», in *Dictionnaire des symboles*, Editions Robert Laffont S.A., Paris 1982, pp. 793-794). 4. Harpman, *Moi qui n'ai pas connu les hommes* cit., pp. 155-156.

cazione di *La mémoire trouble* edito da Gallimard. Va considerato che allora la Harpman beneficiava d'indipendenza finanziaria grazie alla pratica psicoanalitica. Poi combina con successo le sue due carriere e pubblica una decina di romanzi e raccolte di novelle e anche una *pièce* teatrale, *Mes Élipe* (2005). Le sue opere di narrativa sono pubblicate a Parigi, dalla Julliard nella prima fase, principalmente dalla Gallimard, Stock et Grasset nella seconda. Le sue pubblicazioni sono disponibili anche in edizione economica, ma soprattutto presso editori belgi. Le sue scelte editoriali dimostrano la sua posizione centrale tra i movimenti centrifughi e centripeti che animano gli autori belgi dopo il 1830. Le sue pubblicazioni sono state fregiate da diversi premi letterari da parte di critici professionisti e del pubblico, che inserirono l'autrice in un doppio circuito culturale.

Il lettore noterà una vera e propria continuità tra le due fasi di scrittura: stesso stile "classico", effettivamente ricercato, stessi temi (relazioni madre-figlia, femminilità, amore, ecc.), stesso riscontro sia nelle opere giovanili che della maturità. Ad eccezione di *Mes Élipe*, Jacqueline Harpman sviluppa un solo tipo di narrativa: la narrazione psicologica "alla francese". Un personaggio preferito, spesso una donna, sostiene la narrazione. I suoi personaggi femminili, lucidi e tenaci, cercano la loro identità attraverso l'affermazione di se stesse e il confronto con gli altri. Benché non esiti a difendere chiaramente certi ideali – il femminismo, per esempio –, la Harpman adotta tuttavia un'attitudine discreta nei media: una riservatezza necessaria per la sua professione di psicoanalista⁵.

Alla domanda su un possibile uso consapevole della psicoanalisi nei suoi romanzi della seconda fase, la Harpman ha sempre risposto no⁶. Certamente, la sua formazione può aver senz'altro aiutato ad affrontare in modo più approfondito la psicologia dei suoi personaggi e la sua analisi, così come i venti anni di pratica hanno chiaramente influenzato la scrittrice. Per ciò che riguarda questa influenza signi-

ficativa di cui non si rendeva conto, la Harpman ha sistematicamente preferito sottomettersi alla critica e alcuni critici suggeriscono infatti tale influenza. Sylvie Vanbaelen⁷, per esempio, fa notare il contributo della teoria di Jung nella struttura del romanzo *Orlanda*. Questa affermazione non si estende però a tutte le opere della maturità. Un'analisi di questo tipo, eseguita sui racconti della seconda fase di scrittura, dimostra che questi testi non hanno riferimenti espliciti alla psicoanalisi⁸. Questo vale anche per il romanzo di cui ci stiamo occupando. Un altro articolo di Vanbaelen⁹, dedicato a *Moi qui n'ai pas connu les hommes*, conferma proprio questa distanza dalla psicoanalisi, sottolineando il distacco tra la costruzione dell'identità della protagonista e le teorie di Freud e Lacan.

Le origini ebraiche dell'autrice potrebbero ricondurre ad una denuncia della *Shoah* attraverso il tema letterario dell'Apocalisse. Tuttavia, anche se l'incriminazione di un regime totalitario e di un confinamento disumano costituiscono una tematica principale del romanzo, *Moi qui n'ai pas connu les hommes* non corrisponde a una trasposizione precisa delle atrocità naziste. Benché la parola "deportazione", nel significato pieno del termine, compaia a pagina 155, il romanzo si presenta piuttosto come una denuncia generale del totalitarismo.

Ma al di là di questa denuncia, lo sfondo della fine del mondo diventa il pretesto principale per riflettere sul senso della vita. L'Apocalisse offre alla scrittrice atea un terreno fertile per interrogarsi sul significato che un individuo può dare alla sua esistenza, di cui non si conoscono le origini e il "dopo" non è prevedibile. La narratrice si presenta, infatti, come «il rigetto sterile di una razza di cui [lei] non s[a] niente»¹⁰.

La risposta che la Harpman offre a questo interrogativo esistenziale spicca in tutto il testo: la ricerca del sapere. La problematica sul sapere appare già dalle prime righe del romanzo. La narratrice, unica superstita, aspetta la morte (anche se alla fine della

5. Jeannine Paque, *Jacqueline Harpman, Dieu, Freud et moi : les plaisirs de l'écriture*, fr., Luce Wilquin, Avin 2003; Jeannine Paque, «Jacqueline Harpman», *Textyles*, 9 (1993), pp. 257-332; Susan Bainbrigge, *Jacqueline Harpman, l'aventure littéraire*, fr., Peter Lang, New York 2013, p. 3; Pascal Durand e Yves Winkin, *Marché éditorial et démarches d'écrivains : un état des lieux et des forces de l'édition littéraire en Communauté française de Belgique*, fr., Communauté Française de Belgique, Bruxelles 1996, p. 185; Michel Joiret e Marie Ange Bernard, «Jacqueline Harpman», in *Littérature belge de langue française*, Didier Hatier, Bruxelles 1999, pp. 310-312; René Andrianne, «Interview critique de Jacqueline Harpman», *Textyles*, 9 (1992), pp. 264-268, p. 268. 6. Ivi, p. 264. 7. Sylvie Vanbaelen, «L'Orlanda de Jacqueline Harpman : Virginia Woolf rencontre Carl Gustav Jung », in *Dalhousie French Studies*, a cura di Department of French, Canada 2008, vol. 83, pp. 81-88. 8. Katherine Rondou, «Feminist Translation of Major Female Figures in the European Imagination in the Work of Jacqueline Harpman (1929-2012), Belgian writer and psychoanalyst», in *Translating Myth, an International Conference*, Université d'Essex 5 set. 2013. 9. Sylvie Vanbaelen, «Moi qui n'ai pas connu les hommes de Jacqueline Harpman : récit d'une genèse de femme. Nottingham French Studies», *Edinburgh University Press*, 48, 1 (2009), pp. 69-81. 10. Harpman, *Moi qui n'ai pas connu les hommes* cit., p. 121.



sua storia sceglie l'eutanasia, per evitare la lenta agonia del suo cancro) rileggendo i libri ritrovati in una casa abbandonata, interessandosi particolarmente alle prefazioni degli autori. Lei non capisce quanto sia necessario giustificare in un "altro mondo" il desiderio, molto naturale ai suoi occhi, di trasmettere un sapere acquisito.

Comme c'est curieux ! Cela donne à penser que les gens n'étaient pas avides de s'instruire et qu'il fallait demander à être excusé de vouloir communiquer ses connaissances¹¹.

Allo stesso modo, le sfugge la ragione d'esser del concetto di traduzione, per lei sarebbe sufficiente apprendere tutte le lingue straniere per accedere al testo originale.

Tutti i ricordi positivi della narratrice sono collegati, direttamente o indirettamente, alla riflessione, all'interrogativo, all'acquisizione di nuove conoscenze. Tra gli esempi disseminati nel romanzo ne riprendiamo solo due particolarmente espliciti:

- Priva di contatti dalla sua infanzia, la narratrice non ha sviluppato "normali" sentimenti di attaccamento. L'unico essere al quale si sente legata è Thea, l'unica donna colta del gruppo (un'infermiera), che accetta spontaneamente la trasmissione del suo sapere.
- La narratrice gioisce quando scopre un manuale di giardinaggio del tutto inutile, visto il carattere desertico della pianura.

Je lus et relus le livre. J'acquerrais là un savoir parfaitement inutile, mais qui me faisait plaisir. Je m'en sentais l'esprit comme paré, et cela me fit penser aux bijoux, ces objets dont les femmes ornaient leur beauté, au temps où la beauté servait à quelque chose¹².

Certamente, la maggior parte delle domande della narratrice rimangono senza risposta: il lettore non conoscerà mai il significato delle caverne e delle loro celle. Non c'è dubbio che la facoltà d'interrogarsi prevale sulla capacità di rispondere. La reazione della narratrice, se si considera per la prima volta

l'ignoranza delle guardie, è un esempio perfetto.

Je fus électrisée par cette hypothèse, je sentis mon pas devenir dansant et je me mis à rire. Je me rendais parfaitement compte que je n'avais fait qu'ajouter une question aux autres, mais elle était nouvelle, et cela, dans le monde insensé où je vivais, où je vis toujours, c'était le bonheur¹³.

Una lettura superficiale potrebbe isolare *Moi qui n'ai pas connu les hommes* dalle altre produzioni della Harpman. L'atmosfera di "fantascienza"¹⁴ del racconto è in realtà insolita nei suoi scritti, molto più predisposti a un racconto realista o a un "realismo magico" alla Italo Calvino. Si pensi alla divisione dell'anima della narratrice in *Orlanda* (Grasset, 1996), all'esistenza di esseri soprannaturali eterni in *Le passage des éphémères* (Grasset, 2004), o ancora alla duplicazione della narratrice in *La vieille dame et moi* (Le grand miroir, 2001). Questi racconti rappresentano chiaramente elementi fantastici in un universo realistico, ma non confermano il desiderio di creare una storia strana e inquietante. Partendo dalle considerazioni affrontate, l'opera si colloca nella continuità di altri romanzi: la morte, per esempio, si trova tra l'altro nel cuore di *Récit de la dernière année* (Grasset, 2000) e di *Dieu et moi* (Mille et une nuits, 1999); e la creazione artistica è particolarmente presente nella novella *La lucarne*, pubblicato nella raccolta che porta lo stesso nome (Stock, 1992). Lo stesso vale per la costruzione del personaggio femminile¹⁵: come tutte le eroine della Harpman che l'hanno preceduta, e che seguiranno, la "Piccola" forma la sua identità per determinazione e intelligenza che la portano verso l'autonomia.

Concludendo, il tema letterario dell'Apocalisse, preso nell'accezione più generale, è quindi in *Moi qui n'ai pas connu les hommes* un pretesto per una riflessione sull'esistenza da parte di un'autrice decisamente atea. Jacqueline Harpman propone, come senso dell'esistenza umana, la ricerca del sapere, e, probabilmente, anche la sua trasmissione: benché nessun lettore scoprirà il suo manoscritto, la narratrice tiene assolutamente a porre fine al suo racconto prima di suicidarsi. Una trasmissione che sfida la sterilità fisica della narratrice, regolarmente citata nel romanzo. La "Piccola" lascia senza dubbio una traccia del suo passaggio: la raccolta del suo sapere.

11. *Ivi*, p. 9. 12. *Ivi*, p. 165. 13. *Ivi*, p. 156. 14. Per uno studio sistematico della "classificazione" del romanzo, consultare Susan Bainbrigge, «Jacqueline Harpman's Transgressive Dystopian Fantastic», *The Modern Language Review*, 105 (ott. 2010), pp. 1015-1027. 15. Vanbaelen, «Moi qui n'ai pas connu les hommes de Jacqueline Harpman : récit d'une genèse de femme» cit.

Recensioni

• Roger Etchegaray, *Con Dio cammin facendo*, Parole per lo Spirito, San Paolo, Milano 2015

Ascoltare una persona saggia significa non solo lasciare entrare nella propria anima parole semplici e profonde che scavano incidendo l'interiorità del lettore, ma è anche assistere ed essere pervasi dalla sofferenza trasfigurata di un cuore che ha accolto e tanto ha fatto per gli altri. Ne emerge un sorriso che lascia promanare la forza della tenerezza e della pazienza amorevole. Tutto questo è il fascino che avvince, l'intensità spirituale che spinge ad amare, quando si leggono e si vivono dentro le parole dell'ultimo libro del cardinale Etchegaray, *Con Dio cammin facendo*.

Non è un testo speculativo ma spinge a pensare amando: semplicemente e soprattutto amando. Il libro è composto da meditazioni varie ripartite in quattro parti mentre l'ultima (la quinta) è una raccolta di preghiere.

La prima parte parla dei "volti di Dio" lasciando dipanare la Sua infinita bontà, la Sua tenerezza, l'umiltà e il Suo esser vicino a chi soffre. Ma non ci si aspetti riflessioni con termini altissimi e prosaici. È dalla vita del cardinale che emerge la bellezza di queste caratteristiche in cui Dio si svela: parole che provengono dall'incontro personale con gli altri e con Dio e che lasciano sentire e ricevere il soffio del sostegno divino. Dio, nelle parole profonde di questo testo, si manifesta come compagno di viaggio della vita e offre al lettore l'amorevolezza avvertita e incontrata. Questi volti divini, nella scrittura del card. Etchegaray, rivelano l'intensità amo-

revole con cui Dio ha circondato la sua esistenza lasciandola diventare sempre più un dono prezioso ai fratelli incrociati giorno per giorno.

Nella seconda parte viene dipanata, sempre col medesimo tono esistenziale, la storia della salvezza in un lasciare avvertire forte la speranza: un proiettarsi verso il futuro, verso la storia, senza paura perché si sa, si conosce intensamente il sostegno del Cristo. In questa storia si svolge la libertà umana che, similmente all'artista, è chiamata a rendere bella la vita col suo dipingere o scolpire per comporre opere che suscitino il desiderio di vivere amando anche quando si soffre. La solitudine del Cristo, quella dell'ombra del dolore sulla croce, quella dell'abbandono e della tortura, è bellezza perché è amore offerto, salvifico. E tutto questo non lo si legge soltanto ma lo si tocca!

La terza parte è fatta di piccoli quadri dipinti nel corso dei viaggi del cardinale in cui ha portato la sensibilità di una fraternità che sa farsi uno con gli altri. In un'epoca come la nostra, dove le differenze culturali e religiose vengono vissute e rilette come opposizioni, le parole del cardinale lasciano avvertire in quelle differenze meravigliosi spiragli di luce, che lasciano scorgere che per ogni dove c'è sempre la mano di Dio.

La quarta parte è dedicata a memorie e riflessioni personali, dove vita e pensiero si uniscono in una spiritualità che conosce i drammi umani e infonde un calore assieme ad una sensibilità artistica che trasmette sempre e comunque la bellezza della vita. Si legga, ad esempio, la riflessione sul clown di Rouault: è il Cristo che si presen-

ta nelle vesti del *clown* lasciando sorridere e unendo la vita di tutti in un suscitare la gioia di vivere assieme nonostante le differenze e le ferite, nonostante le cattiverie e l'egoismo. Il Cristo-Pierrot dona un calore che sostiene e fa riflettere. Anche il confessare i peccati non è avvertito come angoscia ma come la gioia del riscoprirsi amati e sostenuti da Dio... nonostante tutto.

La quinta parte è fatta di preghiere. Qui si desidera lasciare assaporare le parole stesse del cardinale quando parla, rivolgendosi teneramente a Dio, di pace: quella invocata, pregata e desiderata da milioni di persone che ogni giorno soffrono per gli orrori della guerra. «Dio mio è perché credo in Te che credo alla Pace. Non posso credere alla pace, se non credo all'amore. Non posso credere all'amore, se non credo che tu mi dai la forza di amare. Signore, deposita sulle mie labbra la parola bruciante di pace e ancora più, nel cavo della mia mano, le sementi di pace. E con queste sementi che vengo dal tuo cuore di padre, fa di me il seminatore che percorre tutti i campi arati dall'odio» (p. 160).

Settimio Luciano

Samuele Pinna, *Spaghetti con Gesù Cristo! La «teologia» di Bud Spencer*, Ancora, Milano 2017

Il primo a stupirsi di essere in certo modo annoverato nella compagine dei teologi sarebbe stato proprio lui, Carlo Pedersoli, in arte Bud Spencer (1929-2016), campione di nuoto e popolarissimo attore amato in tutto il mondo, e che «probabilmente, da "las-



sù”, [...] sta ora sorridendo nel vedersi affibbiato anche il titolo di “teologo”» (p. 12).

Titolo e sottotitolo, entrambi assai originali, necessitano di qualche precisazione che Pinna non manca di fornire. Il primo, ci è dato sapere, si ispira a una risposta dello stesso Bud Spencer a una domanda di una lunga intervista apparsa sul giornale tedesco *Welt am Sonntag*, il 30 maggio 2015. Alla domanda: «Come ti immagini il tuo ultimo pasto prima della morte e con chi lo condivideresti?», la sua risposta fu: «Spaghetti. Con Gesù Cristo» (p. 131).

Per quanto riguarda invece la spiegazione del sottotitolo, l'autore ricorre a un pensiero di un illustre teologo: «Radicalmente – scrive [...] Inos Biffi – teologo è ogni credente, dal momento che l'adesione di fede come tale ha intima in sé una plausibilità o un “vedere”, che rende “umano” l'atto di credere» (p. 12). Corroborato da tale autorevole giudizio, Pinna – che certo non equivoca sulla nozione di teologia, come egli stesso si premura di precisare (p. 13) –, può procedere alla sua impresa, elaborando una quantità impressionante di spunti di riflessione a partire dalla biografia di questo grande personaggio che, «nel sentire le cose di Dio, [...] ci ha lasciato qualche “piccolo” insegnamento» (p. 13).

L'idea di questo curioso volumetto nasce dall'antica passione del suo autore per Bud Spencer, senza dimenticare l'amico e collega Terence Hill, che ha seguito nel suo sviluppo questo progetto «con riservatezza e attenzione» (p. 149). Tuttavia, lungi dal configurarsi come un semplice omaggio, tale scritto ambisce – riuscendo perfettamente nel suo intento – a configurarsi nella forma di una splendida testimonianza di fede.

Persuaso che «una testimonianza di fede come quella di Bud Spencer possa giovare a tutti: ai credenti come anche a coloro che non credono» (p. 12), Pinna vuole «mostrare come [egli] sia stato un modello non soltanto sul set, nei vari ruoli nei quali si è immedesimato, ma anche nella vita e in una vita cristiana». Ciò non equivale certo a trasformare Carlo Pedersoli in un santo, ma semplicemente a restituirlo al suo stesso pubblico – secondo un aspetto non marginale, ma purtroppo «trascurato e passato sotto silenzio dai *mass media*» (p. 11) – quale testimone di una fede pura e semplice e «di un ordine d'idee e di valori chiari e non negoziabili» (p. 133).

L'impresa si realizza come una rilettura teologica della vita avventurosa – da “marziano” – di Bud, in assoluta sintonia con la sua autobiografia (B. Spencer - L. De Luca, *Altrimenti mi arrabbio. La mia vita*, Roma 2010), ma anche in grande autonomia, non trascurando di attingere a diverse interviste e a fonti di prima mano, grazie alla confidenza (che traspare in molti passaggi) con gli stessi familiari di Bud Spencer (cfr. per esempio pp. 147 e 150).

Spaghetti con Gesù Cristo! consta di sei agili capitoli (1. *Una vita da «marziano»*; 2. *Campione nello sport, campione nella vita*; 3. *Personaggio, non attore*; 4. *L'amicizia con Terence Hill*; 5. *La filosofia del fuffeténne*; 6. «*Mangio ergo sum*» e si conclude in un gustosissimo epilogo dedicato al “buon senso” (*Per il ritorno del buon senso*). In ogni capitolo è possibile rintracciare e gustare riflessioni profonde sulla vita cristiana, alternate a sagaci battute di spirito secondo lo spiccato senso dell'umorismo di cui l'autore dà prova. Vi si possono trovare anche accostamenti fantasio-

si e originali – ma sempre motivati, argomentati e realisticamente connotati – tra lo stesso Bud e la cultura *pop* e grandi autori: da Giacomo Biffi a Giovannino Guareschi, da sant'Ignazio d'Antiochia a Garrigou-Lagrange, da sant'Ambrogio a Benedetto XVI, da Tolkien a Manzoni, Chesterton, Maritain, Giovanni Paolo II.

Di tutti questi insigni protagonisti dell'universo cristiano di ogni tempo, il pensiero non viene affidato esclusivamente agli esercizi, gravidi di senso e scelti sempre con grande pertinenza, che inaugurano ciascun capitolo, ma viene intrecciato da Pinna con la biografia di Bud Spencer in un dialogo continuo e fecondo di riflessioni. Si tratta di accostamenti arguti e mai banali che conferiscono al volumetto, pur semplice nel dettato, un respiro ampio e profondo.

Come resistere qui alla tentazione di citare questo pezzo suggestivo: «Gli ultimi giorni di una lunga esistenza, prima dell'arrivo della morte, che per il cristiano è solo un passaggio in cui la vita non è tolta ma trasformata: una vita donata, un'esistenza che è eucaristia – *mangio ergo sum* –, rendimento di grazie. San Paolo afferma che “l'ultimo nemico a essere eliminato sarà la morte” (I Cor 15,26). Tale versetto biblico ispira anche J.L. Rowling, che lo utilizza nell'ultimo capitolo della famosa saga di *Harry Potter*: è infatti l'iscrizione che si trova sulla tomba dei genitori – James e Lily – del protagonista (*The last enemy that shall be destroyed is death*). La frase si collega – e questa interpretazione è stata confermata dalla Rowling – direttamente al ruolo di Harry Potter, che diventa una figura salvifica, pronto a morire per la salvezza degli altri, permettendo un'analogia con la passione e la risurrezione di Gesù e della sua vittoria sulla

morte» (p. 117).

È un semplice esempio, tra i molti che ci sarebbero da ricordare, di quella felicissima commistione – cui accennavo – tra cultura di massa e cultura dotta, che consente all'autore di essere fruito e gustato davvero da tutti.

Ritengo che *Spaghetti con Gesù Cristo!* abbia pienamente assolto al compito, già ricordato sopra, che il suo autore si proponeva, restituendo agli appassionati un Bud inedito ai più, e che insieme abbia saputo donare al lettore un piccolo corso di catechesi inusuale grazie alla testimonianza di un «cristiano *affamato* di Dio» (p. 142).

Davide Riserbato

.....
 •Luca Abignente, *“Qui c'è il dito di Dio”*. Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma, Città Nuova, Roma 2017

Lucia Abignente, responsabile della sezione Studi e Ricerca storica del “Centro Chiara Lubich” situato a Rocca di Papa, era la persona più adatta ad una ricostruzione storica quale quella che presentiamo con il libro “Qui c'è il dito di Dio”, in quanto specializzata in Storia della Chiesa, in quanto focolarina e in quanto studiosa attenta ad evitare di cadere nell'agiografia e nelle posizioni partigiane. Nel libro l'autrice scandaglia quel rapporto speciale, per molti versi asimmetrico e per altri d'intesa reciproca, tra una ragazza di Trento e il suo Arcivescovo, rapporto che ha segnato le sorti ecclesiali del Movimento dei Focolari, confermandone l'autentica ispirazione, sin dai primi albori. L'asimmetria è evidente nei due profili fortemente distanti per età, carattere, genere, ruolo, cultura, che

sanno tuttavia riconoscersi nell'unità che crea lo Spirito, sintonizzando le anime al di là dei ruoli, delle liturgie socio-ecclesiali e dei sillogismi razionalistici più adatti a creare il distinguo che a unire le anime. Chiara e Mons. de Ferrari si sono ritrovati in quanto entrambi alla scuola della santità e perciò in grado di accogliere e valorizzare i doni di Grazia che Dio fa ai suoi, a ciascuno per una via diversa.

L'autrice, grazie ad una corretta raccolta documentaria nell'Archivio Chiara Lubich del Movimento dei Focolari e in diversi altri archivi, ricostruisce il ruolo svolto dall'Arcivescovo trentino in rapporto al movimento nascente, accompagnandone gli sviluppi e aprendo le strade all'azione creativa di una ragazza poco più che ventenne, non particolarmente significativa dal punto di vista del prestigio sociale e che però gli appariva al contempo trasparente ed esplosiva di vitalità e di grazia.

Nella Chiesa pre-conciliare italiana non era affatto scontato resistere all'attacco del “partito dei devoti” (per usare l'espressione di Ch. Péguy): Chiara e le sue compagne rompevano gli schemi consolidati e gli stili di vita dei cattolici più accreditati, creando non pochi scontenti, specie tra quanti vedevano partire per il focolare la migliore gioventù e giudicavano tale scelta insensata e foriera di disastri familiari. Sappiamo infatti che la proposta di vita evangelica di Chiara Lubich destava diffidenze e sospetti man mano che si diffondeva anche oltre l'ambiente trentino, per una pluralità di ragioni che allora apparivano laceranti la compattezza del tessuto ecclesiale, come il dare particolare rilievo, nella vita di fede, all'amore fraterno e alla reciprocità, la laicità della fondatrice, donna giovane e bella con un ruolo di fatto da leader,

la vita comunitaria che coinvolgeva donne e uomini, laici e religiosi, vescovi e semplici sacerdoti, la luce posta su alcune parole evangeliche piuttosto trascurate in precedenza, come il “Gesù in mezzo” di Mt 18,20 e la conseguente possibilità per tutti coloro che si amano nel Suo nome di vivere con Gesù presente.

Come arcivescovo Carlo de Ferrari, formato secondo i canoni dell'epoca per essere uomo di disciplina e di dottrina, aveva piena consapevolezza del suo carisma episcopale, ma proprio per questo si disponeva a interrogarsi, con piena intelligenza e coscienza: sentiva la responsabilità di non interrompere quel flusso di vita spirituale che stava pullulando nella sua Chiesa diocesana e che stava generando quella che in pochi decenni sarebbe divenuta un'opera vasta, universale ed ecumenica come il Movimento dei Focolari. Seppe applicarsi con discernimento, essere prudente all'occorrenza, ma anche rassicurare, consolare amorevolmente, raccomandare di «stare tranquille anche quando c'è aria di temporale. Non dubitate della Chiesa e di chi la rappresenta». Aveva fatto così anche con l'opera di don Zeno, nota come *Nomadelfia*, nonostante le riserve dell'ambiente ecclesiale e del Nunzio apostolico. Escludendo la malafede, si disponeva all'ascolto e perciò sapeva percepire il carisma che lo Spirito deponeva in Chiara e intuire, con significativa lungimiranza, le potenzialità del progetto di vita che nasceva nella sua città. Fu deciso nell'appoggiare il movimento. Ne divenne padrino mallevadore, “nonno”, forse anche orgoglioso di quel manipolo di ragazze che mostrava una disarmante purezza evangelica, novità di stili di vita e una decisa fedeltà alla Chiesa. Certamente Chia-



ra ha avuto il suo merito nel presentare adeguatamente la sua opera, esporne le ragioni, attendere, soffrire, sperare, tentare e ritentare, scusare, pregare. Nessun dubbio sulla sua assoluta fedeltà alla gerarchia (ai tempi piuttosto rara nelle classi culturali medio-alte), in parte riconducibile al costume cattolico trentino e in parte, forse ancora maggiore, alla sua personale sequela dell'invito evangelico ad ascoltare il Vescovo come si ascolta il Cristo stesso (Lc 10,16). Come spiegare altrimenti l'attitudine di Chiara, quando andava a colloquio con lui, di carpirne i pensieri nascosti, le volontà e i desideri per farli propri e trasformarli in vita? Non dovette essere facile per lui – che infine si definì scherzando “focolarino onorario” e che Giordani chiamava “il nostro vescovo” – resistere alle critiche che piovevano dall'alto degli organismi vaticani. Il movimento costituiva una prova per lui come lo era per Chiara, che negli ostacoli e nelle critiche vedeva occasioni privilegiate per confermare il suo amore a Gesù crocifisso ed abbandonato.

Lo studio della Abignente viene a colmare una lacuna nella ricostruzione delle tappe del Movimento dei Focolari, illuminando passaggi decisivi e sostanzialmente inesplorati. Se su Chiara la pubblicistica è ormai più che abbondante, sull'arcivescovo e sul suo stile di apostolato – per alcuni versi non più spendibile oggi, ma per altri versi sostanzialmente centrato – si viene senz'altro arricchiti dalla lettura di questo libro e forse si ricava una migliore rappresentazione del ruolo episcopale, proprio grazie all'amorevole e discreta attenzione con cui l'autrice lo approccia, sino a riconoscere in lui: “pastore verso il quale la storia ha ancora un debito di giustizia”. Leggendo il libro, si com-

prende che l'armonia realizzatasi tra i due protagonisti, espressione di due mondi decisamente diversi, è di per sé un segno dello Spirito. Soprattutto si percepisce un coinvolgimento che avvolge il lettore, con una ricostruzione storica che non cade mai nella freddezza della oggettività: nel riportare i documenti l'autrice lascia costantemente trasparire il mondo degli affetti e della spiritualità, le trepidazioni e gli abbandoni, vissuti specialmente durante gli anni di studio da parte della Santa Sede, fino alla prima approvazione pontificia nel 1962. Dentro e oltre la storia dei rapporti tra Chiara e l'arcivescovo, il libro consente di intuire la storia della spiritualità e dei mutamenti nella vita della Chiesa. Ne può profittare anche il lettore di media cultura, giacché il rigore scientifico non si corazza mai dietro espressioni criptiche, ad uso accademico.

Giulia Paola Di Nicola

.....
• Marcello Paradiso, *Adrienne von Speyer. Una donna nella Chiesa*, Cittadella, Assisi 2016

Si può trovare un discreto numero di libri in varie lingue su Adrienne, specie da quando il suo profilo intellettuale ed ecclesiale è stato sdoganato grazie a Giovanni Paolo II e all'allora card. J. Ratzinger, i quali sollecitarono un convegno su di lei alla Università Lateranense (1985): si trattava di fatto di un riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa di una figura di cristiana discussa, dopo anni di marginalità – prevedibile per certi tipi di donne nella Chiesa – nonché di giudizi e pregiudizi non proprio benevoli. L'evento ha avuto una certa risonanza all'epoca, ma non è riuscito a diffondere adeguatamente la conoscenza di que-

sta donna speciale, tranne che nel circuito degli specialisti. Il libro di Marcello Paradiso viene a colmare questa lacuna, specialmente per i lettori italiani, anche intellettuali cattolici, piuttosto sprovvisti di informazioni al riguardo.

Fare la conoscenza di Adrienne von Speyer nel suo rapporto con Hans Urs von Balthasar è per molti uno *choc*: come può un gesuita lasciare il suo istituto religioso, quella patria-famiglia-Chiesa che lo costituisce intimamente nella sua identità come credente? Come può un teologo di fama scegliere felicemente di fare lo “scribacchino” di una donna di tradizione protestante e per giunta sposata? Come può una giovane dottoressa adusa ai sermoni dei “pastori” essere attratta dalla Vergine e dalla confessione? Come può una donna sposata due volte vivere al contempo rapporti spirituali con un sacerdote con la benedizione del marito in un'atmosfera di verginità ecclesiale?

Non pochi si pongono anche una domanda di opportunità: non può essere fuorviante oggi proporre al pubblico il personaggio di Adrienne, protestante convertita al cattolicesimo, proprio quando la Chiesa cattolica sta attivando le vie della riconciliazione con le Chiese della Riforma?

Non credo che leggendo il libro di M. Paradiso si potranno trovare risposte chiare su questi argomenti, e sarebbe ingenuo pretendere, a meno che non si voglia frettolosamente archiviare i problemi in formule stereotipate. Siamo di fronte ad eventi fuori del comune, che rimangono in larga parte un mistero della storia e dello Spirito. Porsi e porre tuttavia certe domande è il pregio dell'autore di questo libro e un segno positivo della capacità di dare da pensare piuttosto



che risolvere i nodi del pensiero, specialmente relativi al vissuto dei mistici e alla teologia.

L'autore, attraverso l'uso di una scrittura piana, accessibile ai lettori di media cultura, presenta tale complessa tematica senza riduzionismi; semplicemente riportando la teologia all'esperienza e al confronto con la Bibbia. Ci si avvicina così a due anime che seguono incondizionatamente la chiamata di Dio, lui con una scelta precisa e fedele – nonostante tutto – alla vocazione gesuita, lei lasciandosi guidare dallo Spirito senza resistenze, verso l'alto, attraverso dirette visioni e illuminazioni interiori. Entrambi vengono presi per mano e lanciati in un'avventura inedita che unisce le menti, le anime, i cuori. L'autore ne parla come di "due in uno", ciascuno trasformato nell'identità dall'incon-

tro con quel "tu" che impone una virata di bordo alla propria esistenza, in una continuità–discontinua con il vissuto personale precedente. Ammirabile l'onestà, la probità, la fedeltà di Balthasar, che sono rivolte al contempo alla persona di lei, che egli ripetutamente ringrazia ("con martellante insistenza") e ossequia (non si dovrebbe escludere l'empatia umana che accompagna e sostiene la sintonia spirituale) e alla sorgente che in lei si riversa di una nuova teologia che Adrienne trasmette e che egli coglie con l'umiltà e la luce della fede come un dono unico e prezioso di rinnovamento teologico ed ecclesiale, benché insufficientemente riconosciuto e valorizzato.

Adrienne e Hans Urs hanno avuto il coraggio delle scelte dell'anima libere dai giudizi negati-

vi dell'opinione pubblica, pagate a prezzo di sofferenze e emarginazione, rimanendo obbedienti ma anche indipendenti – benché non indifferenti – al dettato della Chiesa. In un'epoca di massificazione e livellamento culturale, essi si sono interiormente liberati dal timore delle prevedibili conseguenze, perché la loro gerarchia dei valori, radicata in Dio e confermata dai tanti segnali che hanno saputo cogliere, non era disposta ad allinearsi né alle opinioni dominanti né all'*ipse dixit*. Proprio quella solitudine delle anime ha consentito loro di riconoscere la voce di Dio e seguirla quando imponeva loro la comunione delle risorse, dei talenti, delle Grazie (dalle ispirazioni spirituali alla condivisione della casa col marito di lei). Il libro che presentiamo non riduce Adrienne ad una delle mistiche di taglio



Immagine 14: Saturnino Gatti, *Storie della passione di Cristo (part. 1)*, Tornimparte (AQ), chiesa di San Panfilo

PROSPETTIVA
 • PERSONA •
 101-102 (2017/4),
 97-103

puramente spirituale: agli occhi di Hans Urs e dei lettori di oggi ella è propriamente un medico e una mistica che affronta la teologia (p. 64) potremmo dire ad un secondo livello, nel senso che viene dopo e scaturisce dal dono dell'ispirazione diretta dello Spirito. Balthasar lo conferma: «Ha posseduto in grado straordinario il carisma della profezia nel senso inteso da San Paolo e San Tommaso: il dono dello Spirito Santo non solo di penetrare con lo sguardo le cose divine, ma anche di saperle esporre, nonostante la loro profondità e ampiezza, in forma a tutti comprensibile e utile per la Chiesa». Fa eco Paradiso allargando le considerazioni alle donne nella Chiesa: «Figure femminili alle quali era recluso lo studio sistematico-teologico hanno saputo produrre nella storia della Chiesa ricchi frutti maturi di santità e insieme di sistemazione teologica di rara profondità» (p. 67).

D'altro canto Hans Urs non è solo un teologo che si abbevera alla fonte che zampilla in lei, come egli si definisce tra il serio e il faceto («Non ero che un piccolo scriba»). Vi è un rapporto tra i due di simmetria e asimmetria, di unità e differenza che scavalca i ruoli classici di donna-moglie-madre e di prete-confessore-direttore. Ciò consente loro non solo di comprendere meglio ma anche di sperimentare nel loro rapporto le dinamiche dell'Uni-trinità come orizzonte di senso iscritto nella creazione dell'uomo e della donna "a Sua immagine". Se possono affrontare il tema e approfondirlo teologicamente è soprattutto perché a loro è stato dato di viverlo, scavalcando le barriere tra clero e laici, vergini e sposati, teologi e mistici, protestanti e cattolici. Ne consegue una interpretazione della teologia, della morale, del-

la ecclesiologia rilette alla luce della Trinità, fonte e modello di ogni aspetto della vita cristiana.

In questa cornice si comprende come la virtù dell'obbedienza, così preziosa per Adrienne, non è la resa dei deboli – come apparirebbe a Nietzsche – e neanche solo una delle virtù del cristiano, sommatamente eccellente secondo l'impostazione ignaziana: la sua radice sta nella pericorese trinitaria nella quale ciascuno fa volentieri la volontà dell'altro (p. 90). Analogicamente il cristiano nell'obbedienza non fa che imitare lo svuotamento di sé che ogni Persona della Trinità realizza nei confronti dell'altra, per amore. Così Adrienne si sofferma su un Dio obbediente che si dimostra tale nel sì di Cristo al Padre, cui corrisponde il sì del Padre alla croce del Figlio e il sì di Maria al Padre. La redenzione è frutto dei questi "sì" che sigillano il consenso umano e divino alla incarnazione e alla Croce. L'obbedienza per amore è anche glorificazione di un Padre-Amore che vuole che l'altro sia innalzato senza trattenere la grandezza della divinità come attributo geloso dell'io. Ne consegue che Adrienne può mutare la interpretazione dei miracoli: essi non sono affatto uno strumento per affermare e dimostrare la potenza e la divinità del Cristo, ma sono una espressione della volontà di glorificare il Padre e al contempo, si può aggiungere, un sincero desiderio di amore per l'uomo ferito e umiliato dal peccato, dalle malattie, dalla necessità. Si tratta dunque ancora nel Cristo di una forma di obbedienza al contempo a Dio e all'uomo.

Una simile interpretazione viene offerta per la confessione: il cristiano si confessa non per essere umiliato e punito, ma perché è innanzitutto Gesù che confessa al Padre il peccato dell'uomo e si

fa peccato ai suoi occhi: «Gesù confessa pienamente il peccato del mondo fino ad accettare di identificarsi con esso, secondo le parole di Paolo[...] Come nuovo Adamo presenta al Padre l'atto di disobbedienza e con il suo sacrificio ottiene la piena riconciliazione[...] il Padre vede così il peccato come totalmente unito alla Grazia, cioè al sacrificio per amore del Figlio[...] in piena adesione alla stessa volontà salvifica del Padre e fedele alla verità dello Spirito» (p. 140).

La confessione è presentata dunque come trasparenza della verità e come donazione totale di sé. Nella stessa luce della imitazione trinitaria va letta la preghiera: Dio Padre, Figlio, Spirito pregano e hanno fede l'uno nell'altro, una fede che è fidarsi, conoscersi e amarsi reciprocamente. Tutto viene dunque ricondotto all'imitazione del linguaggio pericoretico trinitario, che impedisce ai cristiani di ridursi a ripetitori di formule e riti, a funzionari, ad esecutori di ordini. Il compito principale di ogni cristiano, che M. Paradiso mette in evidenza, è dunque quello di assimilarsi, con Maria e Giovanni, al sì del Cristo e grazie a ciò entrare nella dinamica trinitaria che Adrienne e Hans Urs vorrebbero vedere realizzata nel miglior modo possibile nella comunità di San Giovanni da loro fondata.

Giulia Paola Di Nicola

.....
 •Filippo D'Andrea, *Appeso alla luna. Orme filosofiche*, introduzione di Pasqualino Pandullo, 2017

La parola scritta, nelle sue funzioni più nobili e pure. Quella colorata di un aneddoto; quella fulminante, da fissare nella sintesi di un breve pensiero; quella, scelta

tra altre cento, tornita e cristallizzata nella bellezza evocativa di un verso.

È la celebrazione sempre attuale della parola scritta – che continua ad affascinarmi – ciò che troverete in queste belle pagine di Filippo D'Andrea. Cominciamo a dire che, già solo questo, non è poco. Non è poco se pensiamo che questa che abbiamo in dono di vivere è in prevalenza la civiltà dell'immagine: e non sarebbe un male se, talora, alcune modalità dell'immagine, in cui ci imbattiamo ad ogni piè sospinto, non provassero continuamente a distoglierci dalla fatica, ma anche dal piacere, di pensare. Eppure non è un derby, non è uno scontro fra due squadre della stessa città, quello tra la parola e l'immagine, perché qui – io credo – nessuna delle due deve necessariamente prevalere sull'altra. È piuttosto una gara amichevole – io così la vedo – nella quale ciascuna compagine deve far innamorare del suo gioco, contribuendo alla bellezza dello spettacolo: uno spettacolo, in questo caso, fatto sì di estetica, ma soprattutto di messaggi e dunque di risonanze interiori.

Detto che Filippo D'Andrea mi-

lita – con successo, con convinzione, per formazione ma non solo – nella squadra della parola scritta, anche quando essa solca i terreni di Facebook, a me adesso toccherebbe dire quali sono gli argomenti che incontrerete fra aneddoti, le poesie e i pensieri di questo “Appeso alla luna. Orme filosofiche”.

Sono quelli che s'incontrano nella vita di tutti i giorni. Sono le osservazioni che scattano nella mente di chi vive, per scelta oltre che per destino, un luogo preciso del mondo globalizzato e di quel luogo sa ricavare il senso della sua immensa bellezza. Sono le considerazioni di chi non rinuncia alla vocazione pedagogica della sua esperienza umana, prima che professionale. Sono i giudizi di chi non si isola in un inutile sdegno, rispetto ai problemi posti dall'attualità. Sono le riflessioni di chi è illuminato dalla Fede, e ne sa fare proposta, mentre tutti corrono, spesso, senza sapere dove.

Io sento un gran bisogno di tutto questo. Perché vivo questi giorni, perché mio figlio vive questo tempo. E allora vorrei usare, quasi per smentirla, una frase di Vittorio Buttafava, giornalista che ho

amato molto come scrittore, e che mi è tornato in mente anche per lo stile di queste pagine di Filippo: “...uno ripete per la miliardesima volta le parole e i gesti che altri gli hanno tramandato e si illude di essere diverso e unico” Vittorio Buttafava, *Cari figli del 2053*, Rizzoli, Milano 1984. Ecco, io credo che in fondo non sia così. Perché ognuno di noi è davvero unico, ognuno di noi è diverso. E tutti abbiamo bisogno di una lettera, di un foglietto d'istruzioni, di una lente, di uno scrigno prezioso conservato da qualcun altro anche solo per accorgerci d'averlo dissipato.

Le poesie meriterebbero una presentazione a parte. Ma non è il mio mestiere. Io posso dire sempre una cosa: quando ne ho lette alcune di queste ho sentito un nodo alla gola; quando ne ho lette altre, sono volato con la mente e col cuore in tempi e spazi – che sono anche i miei – di suggestiva avvenenza (ancora una volta, potere della parola scritta!). Allora ho capito che queste poesie devono essere proprio belle.

Pasqualino Pandullo



Libri ricevuti

PROSPETTIVA
• PERSONA •
101-102 (2017/4),
104-112

•••••
• Fra Benigno, *Il vostro nemico il diavolo. Misericordiosi come Gesù verso i tormentati e coloro che credono di esserlo*, Paoline, Milano 2017, p. 288

Il libro esamina l'esistenza del diavolo alla luce della Rivelazione, del Magistero della Chiesa e dell'esperienza dell'Autore nel suo ministero di esorcista; illustra in che cosa consiste l'azione nefasta del maligno; prende in considerazione l'occultismo, il satanismo e il maleficio, finestre aperte per tale azione; esamina poi le sofferenze delle vittime dell'azione straordinaria del diavolo, riportando la testimonianza di una di loro. Mette in rilievo soprattutto il significato del ministero di esorcista, sacerdote incaricato dal vescovo diocetano di prendersi cura delle vittime dell'azione diabolica; infine, presenta l'esperienza dei "centri di ascolto", attraverso i quali l'esorcista e la comunità ecclesiale esercitano l'attenzione misericordiosa e premurosa nei confronti delle vittime e delle loro famiglie.

Valerio Lessi, *Helder Câmara. Fedeltà a Cristo e ai poveri*, Paoline, Milano 2017, p. 144

Il testo presenta al grande pubblico questo personaggio – con una lettura attenta all'uomo, al "cristiano" Bartoletti –, vescovo della città di Lucca dal 1958 al 1973 e segretario generale della CEI negli anni successivi il concilio Vaticano II, figura di spicco della Chiesa italiana negli anni della contestazione, anni non facili che videro susseguirsi eventi come il referendum per il divorzio – duro col-

po per l'establishment cattolico italiano – la crisi della Democrazia Cristiana, la dissoluzione dell'associazionismo cattolico tradizionale, la spinosa questione dell'aborto. Un personaggio – e un libro – intriso dei fermenti, della cultura (la sua vita si intreccia strettamente con quella di figure del calibro di don Milani, don Barsotti, padre Turoldo e di intellettuali come Giovanni Papini, Lazzati, La Pira ecc.) e delle tensioni di un'epoca che hanno delineato i tratti del nostro oggi. Bartoletti è ritenuto dagli storici l'uomo che ha condotto la CEI a fare proprie le responsabilità pastorali nei confronti della Chiesa italiana, nel solco delle intuizioni del Concilio: dalle implicazioni sociali dell'annuncio evangelico alla valorizzazione del ruolo dei laici e alla sollecitazione alla loro partecipazione attiva alla vita della comunità. Il volume è completato da un intenso inserto fotografico.

Lidia Maggi, *Fare strada con le Scritture*, Paoline, Milano 2017, p. 200

La Bibbia è un libro plurale, un mondo con più punti di accesso. È un libro ospitale, che entra in dialogo con le domande di chi legge. Questo testo ripercorre le scritture a partire dalla dimensione antropologica (e teologica) del cammino. La fede biblica, infatti, è cammino. Ma noi, oggi, viviamo in un contesto depressivo, che taglia le gambe e scoraggia il cammino: abbiamo smarrito la via.

Il testo non insegue quei brani in cui compaiono i termini appar-

tenenti all'area semantica del camminare. Segue, invece, l'intero filo del racconto biblico, interrogandolo su quanto possa contribuire a dare forma a una sapienza della fede come cammino. E scoprendo che la narrazione biblica ci consegna parole in cammino, in grado di riaprire i sentieri interrotti, di rialzare le gambe vacillanti.

Ottavio Di Stanislao, *La chiesa di San Flaviano a Giulianova dalle origini ai restauri del secondo dopoguerra*, Ufficio Stampa Consiglio Regionale dell'Abruzzo, L'Aquila 2016, p. 106

La pubblicazione di un'opera di rilievo storico, sintesi di sincero affetto per la propria terra e per le tante vicende umane che ne hanno generato e distinto la cultura, è sempre un evento di valore che si sostanzia nello sforzo di studiare e raccogliere le sparse memorie offerte dalle fonti per offrire un contributo di gratitudine e di crescita civile.

Ottavio Di Stanislao indaga le vicende della chiesa di San Flaviano, dalle origini all'ultimo restauro del secondo dopoguerra colmando, con la presente pubblicazione, una lacuna; soprattutto se si considera che, finora, non si era mai pervenuti ad una ricerca organica sul famoso monumento. Competenza informata del testo, ricchezza delle note ed una ricca appendice documentaria contribuiscono a creare una rilettura storica della lunga esegesi storico-artistica della chiesa. Un esempio di rigore scientifico, che chiama in causa l'aspetto metodologico an-

cor prima che quello di natura critica, ha visto Di Stanislao coinvolto nei riscontri ai quali è pervenuto attraverso l'ausilio dello studio delle numerose fonti archivistiche (Archivio di Stato di Teramo, Archivio Vescovile Aprutino, Archivio Comunale di Giulianova, Archivio Parrocchiale di S. Flaviano, Archivio del Genio Civile di Teramo). Un quadro complessivo che gli ha permesso di evidenziare i fatti incerti, i dati contraddittori, l'apporto di nuove acquisizioni creando un supporto di conoscenze oggettive sulle quali collocare il suo prezioso contributo. Dedica un volume allo studio di un manufatto storico, opera dell'uomo, parte significativa e significativa di un contesto urbano, vuol dire approdare nella ricerca antropologica per giungere alla riscoperta delle radici del contesto sociale, artistico e religioso di una realtà geografica e storica di particolare valore architettonico quale è la città di Giulianova. L'azione del Consiglio Regionale d'Abruzzo, da sempre tesa alla valorizzazione del proprio patri-monio artistico e culturale, vede realizzarsi un importante tassello nell'iniziativa editoriale di questo studio, certo che essa rappresenti un'occasione per continuare ad educare alla bellezza ed alla verità, contribuendo alla crescita di quella dimensione culturale che sta alla base di ogni comunità civile.

.....
 •Stefano Cavallotto(a cura di),
 • *Varcare Cristo con l'ultima soglia. L'arte del "ben morire" tra Riforma e Umanesimo*, Paoline, Milano 2017, p. 256

Uniti nel proporre un cristianesimo rinnovato, Lutero ed Erasmo appaiono in questo volu-

me impegnati nell'offrire all'uomo, angosciato davanti alla fine imminente, solide basi cristiane di consolazione e di fiducia. I due teologi mettono a nudo le preoccupazioni, lo smarrimento, ma anche la speranza e la fiducia incrollabile in Cristo, da loro stessi avvertiti nel disporsi a "varcare l'ultima soglia". Con linguaggi diversi – più pastorale quello di Lutero, più filosofico-teologico quello di Erasmo – entrambi additano all'uomo in fin di vita l'icona del Redentore crocifisso, vincitore della morte, e quella incoraggiante della "comunione degli angeli e dei santi", partecipi nel suggerire l'unica vera fonte di beatitudine nell'ora finale: l'incrollabile fiducia nella misericordia del Padre, da chiedere con insistenza nella preghiera.

Alessandro Palermo, *La chiesa mediale. Sfide, strutture, prassi per la comunicazione digitale*, Paoline, Milano 2017, p. 128

La società contemporanea si struttura su azioni e prassi comunicative. La cultura digitale è il vero e proprio ambiente in cui le generazioni nascono e si sviluppano. Adulti e giovani hanno un nuovo modello antropologico, caratterizzato dagli sviluppi digitali; essi modificano e apprendono un particolare modo di stare nel mondo e di relazionarsi. Può dunque la Chiesa non essere mediale in una società mediale? L'autore, con uno stile teorico pratico affronta questa urgentissima sfida e propone percorsi di rinnovamento. Il testo può essere un valido supporto nella formazione di operatori pastorali che lavorano soprattutto negli uffici di Comunicazione e che sono chiamati a rein-

ventarli, ristrutturarli, progettare in modo nuovo la pastorale della comunicazione.

Paolo Carlotti, *La morale di Papa Francesco*, EDB, Bologna 2017, p. 112

Il pontificato di Francesco ha comportato diverse novità sul piano linguistico, pastorale e dottrinale, suscitando per lo più simpatia, entusiasmo e consenso, ma anche, in misure notevolmente minore, riserva. Sul piano etico non siamo di fronte a una nuova morale, ma più propriamente a nuovi accenti e sviluppi di contenuti non certo negati in passato, ma non sottolineati e valorizzati come avviene ora. Questo discernimento selettivo, che si rifà a consolidate pratiche ecclesiali, costituisce la singolarità e la novità che Francesco offre oggi alla Chiesa, coinvolgendo radicalmente la sua specifica e unica responsabilità pastorale in una lettura autorevole sia del nostro tempo, sia della realtà ecclesiale. La sfida culturale di oggi è delineare una morale del soggetto che non incorra nel soggettivismo e nel relativismo, trasformando questo rischio in una risorsa per un'etica soggettiva consistente. Papa Francesco ha accettato la sfida.

Lorenza Farina, *Andrea non ha più paura*, Paoline, Milano 2017, p. 40

Un libro illustrato per bambini dai 5 agli 8 anni, in cui si affronta il tema della separazione, si mostra il potere benefico della natura e l'importanza della figura dei nonni.



Lorenza Farina è nata a Vicenza dove ha lavorato come bibliotecaria. Le piace scrivere per bambini e ragazzi con una predilezione per le storie ambientate nella natura. Ha pubblicato una ventina di libri tra romanzi, racconti, fiabe e filastrocche, ottenendo molti riconoscimenti. Per Paoline ha scritto *La bambina del treno* (2010), libro illustrato per bambini sulla Shoah, e la biografia *A braccia aperte. Suor Pura Pagani* (2016).

Ora propone ai giovani lettori (5-8 anni) una storia delicata attraverso cui affronta il difficile tema della separazione. Da quando il papà è andato via, Andrea ha paura di addormentarsi. Per fortuna, oltre alla mamma, c'è in giardino un ulivo a proteggerlo. Una notte, Andrea sente la voce di Nonno Ulivo che lo tranquillizza e lo aiuta a superare le sue paure dovute ai rumori misteriosi che Andrea sente: quel rumore non è un drago ma il lupo che ulula, non è uno scheletro ma lo scoiattolo che sgranocchia.

Il libro, arricchito dalle belle illustrazioni di Manuela Simoncelli (già illustratrice de *La bambina del treno*), mostra anche il potere benefico della natura e l'importanza della figura dei nonni, qui rappresentata dal grande e tenero Ulivo.

• Lisa O. Engelhardt, *Quando i figli gli lasciano il "nido"*, Paoline, Milano 2017, p. 80

Quando un figlio decide di lasciare la casa dei genitori per vivere per conto proprio può causare un momento di sofferenza e di difficoltà per il distacco che ciò comporta. Lo scopo di questo libretto è aiutare a comprendere che i figli debbono crescere, maturare e di-

ventare autonomi, capaci di gestire la loro vita pur restando fedeli ai valori e agli affetti della famiglia di origine. E suggerire ai genitori di coltivare i loro interessi culturali, le relazioni, a cominciare dal rapporto all'interno della coppia.

Jorge Mario Bergoglio, *I nonni sono la nostra memoria. Scritti, discorsi, omelie*, EDB, Bologna 2017, p. 80

Papa Francesco nutre per i nonni la massima considerazione. La sua convinzione che "il piccolo nucleo familiare non dovrebbe isolarsi dalla famiglia allargata", espressa nell'*Amoris Laetitia*, affonda le radici nella sua esperienza di vita personale: in tanti aneddoti da lui raccontati affiorano i tratti della nonna, che egli ricorda con gratitudine per la grande importanza che ebbe per la sua crescita e per la sua fede.

Augusto Negri, *Maometto. Inviato di Dio e condottiero*, Paoline, Milano 2017, p. 144

Il testo presenta la figura di Maometto (570ca-632) nelle due fasi caratterizzanti la sua vita: essenzialmente religiosa alla Mecca, belligerante e politica a Medina. L'intento è quello di "ritrovare" il Maometto storico superando le note difficoltà dovute alla scarsità e qualità delle fonti, che sono: il Corano, i cui versetti sono spesso scarni e decontestualizzati; le diverse e tardive sure (sulla vita di Maometto), che indulgono all'apologetica; e poche altre fonti, che riguardano battaglie o storia di città.

L'autore prima parla dell'Arabia

preislamica e delle sue aspirazioni monoteistiche. Poi passa alla trattazione della vita di Maometto. Infine analizza come si è giunti alla sua idealizzazione. La breve Conclusione presenta i motivi per cui Maometto non è considerato profeta dalla Chiesa, anche se ciò non impedisce il dialogo cristiano-islamico.

Jorge Mario Bergoglio, *La sfida dei migranti. Scritti, discorsi, omelie*, EDB, Bologna 2017, p. 168

Nel luglio 2013, a poco più di tre mesi dall'elezione, un sobrio comunicato della Santa Sede annuncia la prima visita di papa Francesco fuori Roma. Il pontefice, "profondamente toccato" dal naufragio di un'imbarcazione che trasportava migranti provenienti dall'Africa, ultimo di una serie di analoghe tragedie, si reca a Lampedusa. Il significato e l'impatto simbolico dell'evento sono inequivocabili: Bergoglio si lascia interrogare e provocare in prima persona dal dramma dei migranti, che spesso diventa tragedia della "globalizzazione dell'indifferenza". Francesco indica con forza la necessità di una presa di coscienza e di una presa di posizione di fronte a un "segno dei tempi" che interpella con urgenza la Chiesa e la società. Questo fenomeno di portata e connessione mondiale, che prende forma nei distinti teatri principali del Mediterraneo, del confine tra Messico e Stati Uniti, della regione dei Grandi Laghi africani e del sud-est asiatico, viene richiamato insistentemente da Bergoglio. Nel suo insegnamento egli non distingue tra i migranti che sfuggono alla guerra e quelli che cercano di allontanarsi dalla po-

vertà, ma ribadisce la connessione tra i grandi flussi migratori e quella che denuncia come “terza guerra mondiale a pezzi”.

.....
 •Daniele Biella, *L'isola dei giusti. Lesbo, crocevia dell'umanità*. Paoline, Milano 2017, p. 208

Tra la primavera del 2015 e del 2016 sull'isola greca di Lesbo sono arrivate via mare dalla Turchia, su gommoni stipati all'inverosimile, 600mila persone, un numero più di sette volte superiore agli 80mila isolani. Un viaggio di quattro miglia marine (poco più di sette chilometri), rischiando la vita dopo aver lasciato il loro Paese: Siria, Iraq, Afghanistan, Eritrea, etc. Migranti, profughi, *refugees* che hanno sostato sull'isola, prima di riprendere il viaggio per il Nord Europa attraverso la “rotta balcanica”. A dare loro un primo soccorso non c'erano le autorità ma normali cittadini, accorsi da tutto il mondo; per primi sono arrivati gli abitanti dell'isola: una nonna e un pescatore (candidati al premio Nobel per la pace 2015), la proprietaria di un albergo, una ristoratrice, una giovane mamma e regista, un prete, uno scultore. Sono loro i sette giusti raccontati sullo sfondo di un'isola che ha dentro di sé l'antidoto a razzismo e diffidenze, che colpiscono oggi una parte dell'Europa.

Franco Pesce, *Due nessuno centomila. Genere, gender e differenza sessuale*, Edb, Bologna 2017, p. 72

La questione del *gender*, emersa in Italia negli ultimi anni, sta occupando dibattiti pubblici e di-

scussioni tra soggetti educativi, con toni spesso accesi. La contrapposizione rischia però di evitare la presa in carico della questione antropologica: misurarsi pienamente con il tema della differenza sessuale. Diventa quindi indispensabile chiarire i termini in gioco per poter approfondire il rapporto tra uomo e donna a partire dalla considerazione della dimensione corporea dell'essere umano. In un contesto culturale che presenta una pluralità di modelli possibili per pensare la propria vita emerge in modo particolare il compito educativo come introduzione all'ampiezza della realtà.

Angela Ales Bello, *Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla gender theory. Antropologia e religione dal femminismo alla gender theory*, Castelvecchi, Roma 2017, p. 185

Gli ultimi secoli della storia occidentale sono stati attraversati da una crescente influenza del pensiero femminista, dalle sue origini cristiane nelle comunità calviniste del Settecento fino all'elaborazione, in anni più recenti, della *gender theory*. Da Edith Stein a Judith Butler, il ruolo del femminile e del rapporto uomo-donna nell'antropologia femminista, nella religione cristiana, nella teologia *queer* e in altre teorie filosofiche sono oggi al centro di una rivoluzione che sembra ancora agli inizi. La filosofa Angela Ales Bello ne ripercorre qui la genesi, il fondo antropologico, le origini nelle culture arcaiche e nella cultura occidentale cristiana. Ed è proprio nel Magistero della Chiesa che, negli ultimi decenni, la questione del femminile è stata trattata più

che in ogni altra epoca: nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II e nell'esortazione apostolica *Amoris laetitia* di Papa Francesco, nelle posizioni pastorali di Bergoglio sull'universo Lgbt e nei teologi che si confrontano sulla questione del *gender*.

AA. VV., *Il percorso dell'arte fra senso e infinito*, Taeternum Edizioni, Chieti 2016

Arte, letteratura e musica sono le manifestazioni delle profondità e delle eleganze di cui è capace l'uomo. In esse si riflette la vita fra sentimenti e senso d'Assoluto immergendosi nel respiro del divino. Il percorso culturale di quest'anno desidera approssimarsi alla traiettoria meravigliosa di queste varie espressioni umane per coglierne la maniera di sentire la vita e il senso d'Infinito. Tra i saggi: Stefania Fuscagni, *L'arte fra politica e ideologia*, pp. 53-70.

Francesco Bricolo, *Il cuscino. Nessuna malattia può impedirvi di stare con Dio*, Cisu, Roma 2017, p. 288

Le poche volte che lungo questi due decenni e mezzo di lavoro ho provato a condividere con qualcuno l'intuizione di un san Giovanni Calabria malato psichico, ho riscontrato interesse e nello stesso tempo mi sono reso conto che l'argomento infiamma gli animi molto facilmente. Nel giro di un attimo si arriva anche a parlare di profanazione del santo. Lo comprendo nel senso che ancora oggi sono vivi coloro che hanno conosciuto Giovanni Calabria e anche solo fa-



re cenno ad un disturbo psichico è inaccettabile, una profanazione appunto. Comunque non si tratta solo di questo. Sono ben consapevole del fatto che alcuni cattolici possono sentir offesa la loro storia, la loro appartenenza alla Chiesa da alcune mie parole e a poco serve dire che non era e non è mia intenzione offendere e tanto meno mancare di sensibilità.

Scrivere queste pagine così come sono era mio compito, la mia missione ecclesiale e l'ho portata avanti nella speranza e certezza che questo sia un punto di arrivo e un punto di partenza.

•••••
• Adriana Destro e Mauro Pesce, *La lavanda dei piedi. Significati eversivi di un gesto. Significati eversivi di un gesto*, EDB, Bologna 2017, p. 112

Le calzature, le strade e la consuetudine di mangiare sdraiati e in più persone sullo stesso letto rendono consueto nel mondo antico il gesto di lavare i piedi all'ospite di riguardo o al padrone di casa. Documentato, per esempio, nel *Convivio* di Platone, nel *Satyricon* di Petronio, in Plutarco, nel Vangelo di Luca e nel libro della Genesi, quel gesto diventa centrale nel capitolo 13 del Vangelo di Giovanni, dove Gesù lava i piedi ai suoi discepoli nel contesto della cena. Destro e Pesce lo interpretano come un "rito di inversione di *status*", nel senso che in qualsiasi cultura un inferiore può assumere il ruolo di un superiore entro una precisa condizione rituale finalizzata a delineare con maggiore coscienza gli obblighi di ciascuno. Nel caso della lavanda dei piedi il rituale di inversione è finalizzato a rilanciare un progetto di utopia all'interno della comunità che Gesù spera

i suoi discepoli foreranno dopo la sua morte, imitando la sua scelta servile. Solo il rito, infatti è in grado di palesare il modello proposto dal Vangelo la subordinazione reciproca e l'amicizia di renderlo comprensibile e di indicarlo come base normativa del gruppo.

Ricardo Torri De Araújo, *Oltre il confine. Esperienza mistica e psicoanalisi*, EDB, Bologna 2017, p. 120

Nelle tradizioni religiose l'esperienza mistica assume nomi diversi: *unio mystica* per i cristiani, altre per i maestri zen, altre ancora per gli induisti, diverse ancora per i sufi. Questo "sentimento oceanico", come lo definiva Freud, viene spesso descritto dai mistici con un linguaggio nuziale e un frasario espressamente erotico. Analogamente, gli psicotici tendono a rivestire i loro deliri paranoici di contenuti religiosi. Cosa può dire la psicoanalisi su questo intreccio di santità e disagio? E come distinguere un'autentica esperienza mistica da un disturbo della mente?

Henri Atlan, *La libertà condizionata. Neuroscienze e vita morale*, EDB, Bologna 2017, p. 112

«Supponiamo di riuscire un giorno a spiegare meccanicamente l'insieme dei nostri comportamenti e delle scelte che riteniamo libere. Significherebbe la fine della moralità, della responsabilità e della vita sociale?». Fino alla seconda metà del secolo scorso eravamo convinti che i nostri atti fossero la conseguenza di li-

bere decisioni. Biologia e neuroscienze dimostrano invece che alcuni dei nostri comportamenti, dei nostri sentimenti e delle nostre passioni sono determinati da fenomeni biologici oltre che da meccanismi sociali, psicologici e linguistici. Quando si scopre che una decisione è condizionata da uno scompenso ormonale, una disposizione genetica, un particolare contesto sociale o culturale l'idea che possiamo liberamente decidere dei nostri atti viene drasticamente rovesciata. Ma in un mondo interamente determinato possono ancora esistere libertà, vita sociale e morale? La tradizione etica di cui siamo eredi afferma che in assenza di libero arbitrio, non c'è nemmeno libertà, è responsabilità e morale. È dunque possibile concepire una libertà diversa dal libero arbitrio? E pensare una diversa responsabilità e una diversa morale a partire dagli scenari e dai meccanismi che la scienza ci rivela?

Marie-José Mondzain, *L'immagine che uccide. La violenza come spettacolo dalle Torri Gemelle all'Isis*, EDB, Bologna 2017, p. 144

Un'immagine può uccidere? Può rendere assassini? Può essere considerata responsabile di crimini e di delitti? Dall'attacco alle Torri gemelle dell'11 settembre 2001 alle stragi dell'Isis il terrorismo si è impossessato dello spazio mediatico. La morte distribuita ciecamente e l'esibizione dei gesti più selvaggi vengono proposti, come in una performance, non solo ai governi e ai vertici militari, ma anche al pubblico inorridito e affascinato che guarda la televisione e naviga su *YouTube*. Le battaglie che si

svolgono sugli schermi orientano i cittadini a pensare il visibile e l'invisibile come legami determinanti nell'analisi politica. Per questo è necessario prendere sul serio la formazione degli sguardi, comprendere che cos'è un'immagine, quali rapporti intrattiene con la violenza e quali possibilità le restano di offrire libertà a una comunità non criminale.

.....
 •Raffaele Mantegazza, *Sono solo un ragazzo. Figure giovanili nella Bibbia*, EDB, Bologna 2017, p. 144

Stagione di energia ed esuberanza, ma anche di inesperienza e incompiutezza, la gioventù compare nella Bibbia attraverso le figure di Esaù e Giacobbe, Giuseppe, Tobia, Davide, Daniele e le pagine del Cantico dei cantici e dei vangeli. Accanto ad esclusi, reietti, ultimi, schiavi o balbuzienti, anche i giovani sono tra coloro che Dio sceglie come portatori del suo messaggio. La loro ingenuità potrebbe essere d'ostacolo, ma l'elasticità li porta a offrirsi fiduciosi a progetti che li mettono al centro della scena, li considerano creature in evoluzione e rovesciano le tradizionali gerarchie tra le generazioni.

Giuliano Guerra, *Il sorriso. Positività che viene dal cuore*, Paoline, Milano 2017, p. 125

Protagonista di queste pagine è il sorriso, manifestazione fondamentale della psiche umana ed elemento imprescindibile nelle relazioni sociali. Scrive l'Autore: «Il sorriso è una forza potente, con innumerevoli sfaccettature. Una co-

sa, infatti, è il sorriso dovuto all'attivazione di uno dei moltissimi programmi che la mente "ha caricato" nelle sue reti neuronali in base alle esperienze della vita (sorriso che, pertanto, può essere di amicizia, di simpatia, di cortesia, ma anche manipolatorio, di inganno); altra cosa è il sorriso che nasce dalla dimensione spirituale. È questo il sorriso vero: un atteggiamento che si manifesta non tanto come formalità puramente esteriore, ma soprattutto come espressione di quel luogo interiore che è sede del Sé e della consapevolezza, come hanno ben capito i saggi e i mistici di ogni tempo. L'energia del sorriso che viene da questa profondità interiore trasmette positività e serenità perché collegata con la nostra essenza divina».

Joseph Maurus, *La bontà è forza*, Paoline, Milano 2017, p. 144

J. Maurus è stato a lungo missionario in India, dove ha conosciuto profondamente la cultura e la spiritualità orientali. Autore di oltre cento libri, molti dei quali tradotti in diverse lingue, con Paoline ha pubblicato, fra gli altri: *Milile e una storia. Briciole di saggezza orientale* (1995); *Vivi a colori. La forza del sentire positivo* (2012); *Un momento, per favore! 365 messaggi di felicità* (2013).

Torna ora in libreria con un nuovo libro *La bontà è forza*: filo rosso del testo è la considerazione che le peggiori sventure dell'umanità (guerre, crimini, ingiustizie, oppressione ecc.) abbiano un'unica origine: la mancanza di bontà. Spesso erroneamente scambiata per debolezza, se non addirittura per stupidità, la bontà è invece una virtù "forte", in grado di trasformare il cuore delle persone e

quindi di migliorare la società.

In queste pagine la bontà, che ha la sua sorgente primaria in Dio, viene coniugata con diverse tematiche: per esempio, con la libertà, con la saggezza, con il problema della presenza del male nel mondo, con il coraggio e la perseveranza, con la concretezza della vita quotidiana. Secondo lo stile di Maurus, il testo è ricco di citazioni tratte da ogni epoca e ogni cultura, e allo stile meditativo alterna spesso quello aforistico.

Valentina Alberici, *Lorenzo Milani. L'artista che trovò Dio*, Paoline, Milano 2017, p. 184

La biografia storica approfondisce in particolare il periodo della conversione, valorizzando contatti, esperienze e testimonianze edite e inedite. L'autrice focalizza la sua attenzione sul Milani giovane, trasformato da Lorenzo in Don Lorenzo, scavando nei documenti e approfondendo sia gli ambienti sia il momento storico particolare del tempo. In breve, è anche un racconto storico dell'Italia d'allora, un racconto basato su alcuni punti di vista particolari: la famiglia Milani, la Firenze del pittore Staude, primo maestro di pittura di Milani, l'Accademia di Brera con alcune figure fondamentali, gli artisti a Milano. E altro ancora. A tratti biografia, a tratti saggio storico: uno spaccato dove alcune realtà e informazioni di guerra e movimenti s'intrecciano.

Antonio Rego, *Fatima. Un percorso spirituale*, Paoline, Milano 2017, p. 192

Si tratta di un libro che accom-



pagna a vivere l'esperienza di Fatima come un profondo percorso spirituale. Partendo dalla cinquantennale competenza dell'autore, che ha guidato molti pellegrinaggi a Fatima e ha realizzato qui numerosi programmi tv, vengono offerti stimoli per comprendere in modo autentico le apparizioni della Madonna ai tre pastorelli di un secolo fa e per riscoprire questo pellegrinaggio come un'importante occasione che può rinnovare la fede. Il testo contiene molte preghiere ed è accompagnato lungo tutti i capitoli da numerose foto a colori dei vari luoghi del santuario, che vengono spiegati.

.....
• David Maria Tuoldo, *Le stelle in cammino*, EDB, Bologna 2017, p. 88

«L'amore, come passione, non ha un carattere determinato: nel superbo diventa esigente e tirannico, nel sensuale diventa bizzarro e incostante, nell'egoista diventa materiale e volgare, nel geloso diventa cupo e sospettoso, nel sensibile diventa timido e delicato». Nei primi anni Sessanta, David Maria Tuoldo sta ideando una trilogia di film sul Friuli. Per mettere nero su bianco la sceneggiatura recluta un giovane che scrive a macchina velocemente. Si chiama Carlo Santunione: ha terminato il noviziato e ha fatto la professione solenne per diventare religioso. Il loro accordo di collaborazione deve rimanere segreto perché il Sant'Uffizio tiene Tuoldo sotto osservazione. Come compenso, il giovane chiede di poter trascrivere di tanto in tanto commenti alla liturgia che il poeta friulano detta all'impronta con "quelle braccione che remavano nel vuoto della

stanza" e "quel vocione che violentava il silenzio". Quelle parole che "vibravano di sublime teologia calata nella realtà della vita", rimaste inedite per oltre mezzo secolo, vengono ora riproposte in forma integrale.

Antonio Iodice (a cura di), *Per un nuovo inizio. Democrazia, economia e politica estera nell'Unione Europea*, Editrice Apes, Roma 2017, p. 268

Crisi economica, Brexit, populismi vari, sfiducia sistemica e calo nel consenso verso i partiti mettono a rischio l'edificio europeista. Dopo sessanta anni sembra necessario redigere un "libretto di fabbricato", che tenga conto delle ristrutturazioni necessarie a rinforzare le fondamenta, valorizzando la base già esistente, senza cedere alla tentazione di radere al suolo l'intera costruzione. Il presente volume viene incontro a questo scopo, offrendo uno sguardo sull'Europa unita sotto una pluralità di punti di vista, unendo metodo scientifico e linguaggio divulgativo. Il lettore apprezzerà soprattutto l'approccio che anima il lavoro: non ragionare se sia meglio "dentro" o "fuori" l'Unione Europea, ma valutare le potenzialità e i rischi del continente all'interno del mondo globalizzato.

Franco Ferrarotti, *Un greco in via Po. Passeggiate silenziose con Nicola Abbagnano*, EDB, Bologna 2017, p. 120

«È morto da qualche anno. Da quanti? Non lo so. Non voglio saperlo. Per me è ancora qui, si aggira silenzioso fra noi. Il dialogo

cominciato settant'anni fa è ancora aperto. Il silenzio dei morti è eloquente. Basta saperlo ascoltare. [...] Nicola Abbagnano aveva imparato per tempo a rinunciare, in parte almeno, alla vitalità in favore della serenità, all'emotività anche geniale per restare fedele all'imperativo della misura. In questo senso era un greco nell'accezione classica del termine, un greco apollineo e imperturbato, più che dionisiaco». Con questo ritratto del filosofo che fu tra i primi a diffondere in Italia la conoscenza di Heidegger, Jaspers e Sartre, Franco Ferrarotti conclude un'ideale "teatralogia dell'amicizia", inaugurata con la figura di Adriano Olivetti e proseguita con Cesare Pavese e Felice Balbo. Gli incontri all'Università di Torino in anni "che sanno ancora di guerra", il confronto tra le aspirazioni e i metodi della filosofia e della sociologia, le lunghe silenziose passeggiate fianco a fianco che solo una rara e raffinata intesa può spiegare. «È forse venuto il tempo – scrive Ferrarotti – per una riconsiderazione serena di quel nesso fra esistenza, progetto, ricerca sociale che non ha nulla di artificioso o di occasionale, ma che al contrario si lega necessariamente all'insieme del pensiero di Abbagnano come suo sbocco necessario».

Flaminia Morandi, *Marcello Candia. Un uomo dal cuore d'oro*, Paoline, Milano 2017, p. 224

Una biografia sulla straordinaria figura di Marcello Candia, industriale che ha venduto la sua brillante azienda per aiutare i poveri del Brasile.

"Uomo dal cuore d'oro": così fu definito Marcello Candia nella ce-

rimonia di assegnazione del premio Motta della bontà (1970). Flaminia Morandi ne ripercorre la vita, mettendone in rilievo le innumerevoli attività e soprattutto la statura umana e spirituale.

Come ebbe modo di dire di lui il cardinal Carlo Maria Martini aprendo l'inchiesta sulla vita, virtù e fama di santità di questo Servo di Dio, dichiarato Venerabile da papa Francesco (e di cui è in cor-

so la causa di beatificazione), «la radicalità con cui Marcello Candia ha scelto di vivere il Vangelo mette assolutamente in crisi il nostro modo di vivere la fede». E così lo descrive il giornalista Robi Ronza: «Un uomo che, preso per mano dal Signore, ha percorso strade tanto lontane e diverse da quelle cui sarebbe parso destinato, dando testimonianza eroica di carità, ma senza tuttavia cessare di essere

l'uomo che era».

.....
 •Renzo Agassi, *Dove dormi stanotte? Ernesto Olivero e la storia del Sermig*, Paoline, Milano 2016, p. 160

È la storia del Sermig (Servizio Missionario Giovani) e del suo fondatore Ernesto Olivero. Una



Immagine 15: Saturnino Gatti, *San Sebastiano (part.)*, L'Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo

realtà nata sottovoce, sviluppatasi gradatamente, in modalità impen-sabili sia a E. Olivero sia ai suoi primi collaboratori, giovani che volevano “cambiare il mondo”, combattendo la fame attraverso opere di giustizia, promuovendo lo sviluppo e praticando la solidarietà verso i più poveri. L'Arsenale militare è divenuto l'Arsenale della Pace, “una casa dove ognuno può ritrovare silenzio e spiritualità, se stesso e il respiro del mondo”.

Da Torino ai 5 continenti, attività di servizio dei poveri, formazione dei giovani, con l'obiettivo di vivere il Vangelo e di essere segno di speranza. Metodologia: cambiare il mondo partendo da se stessi. Ampiamente documentato.

•Philippe Hoffmann, *Vita quotidiana di un maestro neoplatonico. Le radici tardoantiche dell'educazione*, EDB, Bologna 2017, p. 80

Il pensiero pedagogico moderno si è spesso richiamato a Socrate e all'antichità classica per giustificare alcune delle sue intuizioni. Eppure è nell'antichità detta “tarda”, un mondo ben lontano dall'atmosfera di piacevolezze a volte mordaci del passato, che si sono gettate le basi di un modo di concepire l'insegnamento che ci riguarda ancora oggi. Sono infatti le scuole filosofiche neoplatoniche, attive tra IV e VI secolo d.C nel Mediterraneo orientale, tra Atene, Alessandria d'Egitto, la Siria e la Mesopotamia, ad aver conosciuto un modello di organizzazione e programmi strettamente codificati. Quest'ultimo rifugio della cultura ellenica, vale a dire del paganesimo alla sua conclusione, proteso in un ultimo tentativo di reazione contro la definitiva cristianizzazione dell'Impero, ha note-

volmente influenzato il Medioevo e ha sottolineato il carattere fondamentalmente asimmetrico della relazione pedagogica. Questo breve saggio introduce alla vita quotidiana di un maestro neoplatonico, che, per ragioni diverse, è sempre anche una guida spirituale o un direttore della coscienza il cui compito non è soltanto istruire, ma anche formare sul piano morale e spirituale.

•Gaetano Piccolo, *Testa o cuore? L'arte del discernimento*, Paoline, Milano 2017, p. 80

Il testo agile nella forma e fresco nel linguaggio si presenta come un'occasione favorevole per mettere ordine nella propria vita, invitando pensieri e sentimenti a fare pace tra loro. Come? Attraverso la preghiera e il discernimento. Il libretto è un'introduzione agli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola valida per tutti e in particolare per i giovani. Un cammino in cinque tappe per diventare più consapevoli di quello che si muove dentro. Ogni tappa/incontro offre indicazioni concrete per conoscersi meglio e spunti biblici per pregare, riflettere e percorrere le vie nuove indicate dallo Spirito.

•Centro “Chiara Lubich”, *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2016, p. 432

Sedici prestigiose Università di tutto il mondo hanno voluto conferire a Chiara Lubich, negli ultimi vent'anni della sua vita, un dottorato *honoris causa* in varie discipline, dalle Scienze Sociali alla Teologia, dall'Economia all'Arte, dalla Filosofia alle Scienze del-

la comunicazione. Oltre a riconoscere il suo straordinario contributo per il miglioramento della società e delle persone che la compongono, le Autorità Accademiche di queste Università hanno messo in luce l'importante ruolo ispiratore che il paradigma dell'unità può avere per le varie discipline. Il volume, presentando i documenti relativi al conferimento di questi Dottorati, come le Motivazioni e le *Laudatio*, nonché le *Lectio magistralis* della neo-laureata, offre uno strumento a quanti desiderano, partendo dall'originale ispirazione di Chiara Lubich, dare il proprio contributo di ricerca e di riflessione per diffondere una cultura di pace e di fraternità.

•Giovanni Battista Brunori, *Benedetto XVI. Fede e profezia del primo Papa emerito della storia*, Paoline, Milano 2017, p. 448

L'esperienza umana e spirituale di Benedetto XVI, il primo papa emerito nella storia. J. Ratzinger, *enfant prodige* della teologia e intellettuale europeo, è stato prefetto della Dottrina della fede ed eletto papa nel 2005: papa del pensiero più che del gesto, papa “teologo” più che “di governo”. Figura complessa e insieme di autentica semplicità evangelica, difensore della “fede dei semplici”, timido ma all'occorrenza deciso, intende rimuovere la “sporcizia dalla Chiesa”, si batte contro la marginalizzazione della religione nel mondo contemporaneo e propone la “differenza cristiana”: Dio è amore. Limiti e scandali interni non intaccato la sua profezia ecclesiale.