

In 100 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 2017

# 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*

ISSN 1126-5191



9 788849 852462

RUBETTINO

€ 13,00

100

PROSPETTIVA PERSONA

# PROSPETTIVA

TRIMESTRALE DI CULTURA, ETICA E POLITICA

ANNO XXVI  
APRILE-AGOSTO

2017

# PERSONA

n. 100

• *Prospettiva Persona* n° 100

• Hans Jonas & Paul Ricœur

• Il mondo della vita in Alfred Schütz

• La pietà nel Poema dantesco

• Amore e consenso

PROSPETTIVA  
ΔΟΓΟΣ

• La mistica di Meister Eckhart

PROSPETTIVA CIVITAS

• Le ceramiche di Serafino Mattucci

PROSPETTIVA DONNA

RICORDANDO

• Il lascito culturale di Michael Novak

• Francisco Goya: carne e sangue

RUBETTINO

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



ATTILIO DANESE - GIULIA PAOLA DI NICOLA  
Il buio sconfitto

pp. 335 - € 16,00

Alcune coppie hanno assecondato il fascino dell'attrazione reciproca e al contempo si sono impegnate in un cammino verso la perfezione dell'amore fedele e donativo. Hanno percepito la bellezza unica di quel "tu" incontrato sulla loro strada e aderito alla promessa di ulteriorità implicita in quel richiamo, accettando il travaglio dell'unità, oltre le differenze di temperamento, di cultura, di sensibilità spirituale e anche oltre i pregiudizi e i moralismi dell'ambiente. La vita non ha risparmiato loro conflitti e sofferenze, ma non hanno ceduto alla tentazione di mollare; hanno creduto nell'amore, custodendo il dono del misterioso legame.

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

Tra "credere" e "cercare" non c'è un aut-aut, c'è piuttosto un et-et. La scienza non risponde, per principio, alle domande più importanti dell'uomo; la filosofia

non "salva", e il "senso" è sempre religioso. Scritto a quattro mani dal filosofo Dario Antiseri e da Flavio Felice, nostro Direttore associato e docente ordinario di Dottrine economiche e politiche presso l'Istituto "Utriusque Iuris" della Pontificia Università Lateranense, il volume (edito da Rubbettino) ospita riflessioni filosofiche e socio-politiche sull'enciclica di Papa Francesco "Lumen fidei".

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

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

DARIO ANTISERI - FLAVIO FELICE  
La vita alla luce della fede

pp. 144 - € 12,00



ALDEGONDE BRENNINKMEIJER-WERHAHN (ed.)  
A cuore aperto

pp. 238 - € 13,60

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

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



LAURENT MAZAS, GABRIELE PALASCIANO (a cura di)

La provocazione del Logos cristiano  
Il Discorso di Ratisbona di Benedetto XVI e le sfide interculturali

pp. 184 - € 15,00



DARIO ANTISERI

L'invenzione cristiana della laicità

pp. 120 - € 12,00



GIORGIO ALESSANDRINI

La parrocchia e il Concilio  
La fedeltà al Concilio di un piccolo gregge.  
La parrocchia di San Fulgenzio in Roma

pp. 160 - € 12,00



MARIO SPEZZIBOTTIANI  
Spiritualità e politica  
Un dissidio rappacificato

pp. 212 - € 15,00



RUBBETTINO

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

## Indice

Editoriale	Giulia Paola Di Nicola Attilio Danese	<i>Prospettiva Persona</i> è al numero 100 ..... II
<i>Prospettiva Persona</i> al n° 100	Michele Seccia	Progetto culturale e <i>Prospettiva Persona</i> ..... 18 <i>Cultural project and Prospettiva Persona</i>
	Giorgio Campanini	La Rivista, “nostra ostinazione” ..... 20 <i>The magazine, our stubbornness</i>
	Settimio Luciano	Molteplicità di temi, unione di intenti ..... 22 <i>Hundred numbers of Prospettiva Persona</i>
Pensiero & Persona	Cristina Vendra	Hans Jonas e Paul Ricœur in dialogo ..... 24 <i>A Dialogue between Hans Jonas and Paul Ricœur</i>

A partire dalla necessità di ripensare il rapporto tra uomo e natura, l'analisi mira a comprendere in che modo l'etica della responsabilità possa fornire una guida nell'affrontare l'odierna sfida tecnocratica in cui è messa a repentaglio l'intera biosfera. L'originalità del contributo sta nel riprendere questo paradigma dell'etica mettendo in relazione la prospettiva di Paul Ricœur e di Hans Jonas, ovvero una concezione di responsabilità elaborata sul piano dell'identità personale e una inerente la preoccupazione per il vivente in generale.

*From the need to rethink about the relationship between man and nature, the analysis aims to understand how the ethics of responsibility can provide guidance in dealing with today's technocratic challenge in which the whole biosphere is endangered. The originality of the contribution can be found in resuming this paradigm of ethics by linking the perspective of Paul Ricœur and Hans Jonas, that is, a concept of responsibility elaborated on the plan of personal identity and an inherent concern for the living in general.*

Alessandro Franceschini	La sfida del transumanesimo ..... 28 <i>The Challenge of Transhumanism</i>
-------------------------	---

Francis Fukuyama ha indicato nel transumanesimo il grande pericolo per l'umanità di domani. Senza indulgere a superficiali manicheismi, il contributo osserva che in quell'ideologia si scardinano addirittura i presupposti classici del darwinismo, arrivando ad affermare un'evoluzione autodiretta. Ed è proprio su questo punto che il pensiero transumanista manifesta la sua maggiore potenziale pericolosità.

*Francis Fukuyama points out in Transhumanism the great danger for tomorrow's humanity. Without indulging in superficial manichaisms, the contribution notes that in that ideology even the classic assumptions of Darwinism are wiped out, resulting in a self-taught evolution. And it is precisely on this point that transumanist thought manifests its greatest potential danger.*

Giovanni Giorgio	La comune esperienza secondo Alfred Schütz . . . . .	31
	<i>A common Experience according to Alfred Schütz</i>	

Il quotidiano mondo della vita è la questione verso la quale Alfred Schütz ha indirizzato costantemente e consapevolmente la propria ricerca. L'articolo propone un breve percorso in questo tema, prendendone in esame gli aspetti più rilevanti: la preminenza di esso rispetto ad altre esperienze, l'atteggiamento che verso di esso si mantiene, il sapere che lo riguarda.

*The daily world of life is the subject towards which Alfred Schütz has consistently and consciously directed his own research. The article offers a brief path on this topic, examining the most important aspects: its primacy with respect to other experiences, the attitude towards it, the knowledge that it pertains.*

Studi	Lucrezia Grilli	La pietà nel “poema sacro” di Dante . . . . .	36
		<i>Pity in Dante's sacred poem</i>	

Il termine “pietà” assume all'interno della *Commedia* numerosi significati, che evidenziano la profondità del concetto e la sua importanza nell'ambito dell'esperienza dantesca e nella relazione tra umano e divino. A partire dall'analisi del lemma e dai vari sensi che esso può acquisire, è possibile percorrere, insieme a Dante, il cammino dal peccato umano al perdono celeste, che redime attraverso la misericordia e la pietà di Dio.

*The word “pietà” takes on a lots of meanings in the Divine Comedy which show the depth of the concept and its importance in the context of Dante's experience and the relationship between the human beings and the Divine. Starting from the analysis of the lemma and the inherent meanings that it can acquire, people we accompany Dante along the path from human sin to heavenly forgiveness, which redeems one through God's mercy and love.*

	Gisbert Greshake	La creazione come autorivelazione e dono . . . . .	42
		<i>Creation as self-Revelation and Gift</i>	

La creazione non è solo una vaga “immagine di Dio”, è molto di più. In essa Dio mostra e dà se stesso nella misura in cui egli si esprime in essa e, presente nella sua creazione per mezzo dello Spirito creatore di vita, proprio per mezzo di questo Spirito, unisce “l'altro” della creazione costantemente a sé stesso.

*Creation is not simply a vague “image of God”, it is much more. In it God shows and gives Himself to the extent that He expresses Himself in it, therefore being present in His creation through the Creator Spirit of life, unites “the other” of creation constantly to Himself.*

Attualità culturali	Maria Dolores Agostini	Quale rivoluzione sessuale . . . . .	46
		<i>Wich sexual revolution</i>	

In concomitanza con la festa della donna, è partito il tour che ha portato Thérèse Hargot in giro per l'Italia (da Roma a Milano passando per Arezzo e Cremona) a presentare il suo primo libro tradotto, “Una gioventù sessualmente liberata (o quasi)”. Il tour è stato voluto e organizzato da *Monte di Venere*, una neonata associazione che si propone di sensibilizzare le nuove generazioni sui temi della sessualità, in ottica personalistica ed “eco-friendly”.

*In conjunction with Women's Day, a tour was organized to bring Thérèse Hargot around Italy (from Rome to Milan, via Arezzo and Cremona) to introduce her first Italian-translated book, “Una gioventù sessualmente liberata (o quasi)”. [“An (almost) sexually liberated youth”]. The tour was promoted and organized by Monte di Venere, a newly formed association whose objective is to make new generations aware of their sexuality, through a personalistic and eco-friendly vision.*

Luca Marelli	<i>PURIdiCUORE: la fondazione e il tour 2017</i> . . . . . 51 <i>PURIdiCUORE: its Creation and Tour 2017</i>	51
--------------	---	----

Dopo anni di pornodipendenza un uomo ritrova la libertà e coltiva il desiderio di spiegare che anche da questa malattia si può guarire. Con cinque amici fonda PURIdiCUORE, portando in Italia per un *tour* i massimi esperti internazionali in materia. Il porno è ormai per i giovanissimi l'iniziazione a una sessualità che svaluta totalmente la persona.

*After years of addiction to pornography, a man finds a new freedom and matures the desire to explain that it is possible to heal from such an addiction. Along with five friends, they form PURIdiCUORE and invite two international experts in the field to do a nationwide tour in May of 2017. Pornography has become the introduction to sexuality for young people today which totally degrades the person.*

Prospettiva Donna	Giulia Paola Di Nicola     La violenza dell'amore senza consenso . . . . . 58 Attilio Danese <i>The Violence of Love without Consensus</i>	58
----------------------	---	----

Angela Rossi	Il culto della Grande Madre: . . . . . 64 dalle Veneri primitive a Maria <i>The cult of the Great Mother: from primitive Venuses to the Lady</i>	64
--------------	--	----

La Grande Madre, che nutre e genera la vita, è stata venerata nelle più antiche civiltà, legata alla fertilità e alla rinascita. Con il Cristianesimo Maria Vergine diventa l'icona della Madre di ogni essere vivente, corredentrica nel Mistero Trinitario.

*The Great Mother, who nourishes and creates life, was venerated in the most ancient civilizations, linked to fertility and rebirth. With Christianity Our Lady becomes the icon of Motherhood of all living creatures, co-redeemer in the Trinitarian Mystery.*

Prospettiva Civitas	Fiore Zuccarini             Dove sperimentare un nuovo welfare . . . . . 68 <i>Experiences for a new welfare</i>	68
------------------------	---	----

Paolo Luzi	Ricciconti, un democratico liberale . . . . . 71 <i>Ricciconti, a liberal Democrat</i>	71
------------	---	----

Sulla scorta di principi liberali e socialisti, Domenico Ricciconti si dedicò in maniera intelligente a un ampio progetto di maturazione e di crescita collettiva la cui portata doveva essere nazionale, in riferimento a valori e diritti universali.

*Based on liberal and socialist principles, Domenico Ricciconti devoted his time intelligently to a broad project of maturation and collective growth whose scope was to be national in reference to universal values and rights.*

Roberto Prosperi	Oltre l'opera di Ricciconti . . . . . 74 <i>Behind Ricciconti's Work: the integrated Center for Family Services</i>	74
------------------	--	----

In occasione del 70<sup>mo</sup> anniversario dell'Orfanotrofio femminile "Domenico Ricciconti" l'amministrazione dell'A.S.P. n. 2 della Provincia di Teramo ha voluto rendere omaggio alla storia dell'istituto allestendo nei suoi locali un'esposizione di immagini e documenti che ripercorrono le epoche e i volti della sua storia.

*The administration of A.S.P.n. 2 of the Province of Teramo, for the occasion of the 70<sup>th</sup> anniversary of the Women's Orphanage "Domenico Ricciconi", wanted to pay homage to the history of the institute by setting up an exhibition of pictures and documents that trace the times and faces that represent its history on its premises.*

Giulia d'Ignazio                      Serafino Mattucci ..... 76  
*A biographic and artistic profile of Serafino Mattucci*

È una lunga strada, quella che ha portato un pittore autodidatta originario di Bisenti ai più grandi allestimenti e alle più importanti mostre del mondo. Le sue ceramiche sono ancora oggi interpretazione fedele e libera del patrimonio artistico pregresso abruzzese.

*The road that led an original self-taught painter from Bisenti to the largest productions and major exhibitions in the world was a long one. His ceramics are still a faithful and free interpretation of the artistic heritage of Abruzzo.*

Prospettiva Λογος    Settimio Luciano                      Beati i poveri in spirito ..... 80  
*Blessed be the Poor in Spirit*

L'articolo offre una rilettura di una delle prediche di Meister Eckhart (*Beati i poveri in spirito*) per approfondire la spiritualità contenuta e per esaminarne le rifrangenze sociali e a livello di relazione personale.

*The article offers a re-reading of one of Meister Eckhart's sermons (Blessed be the Poor in Spirit) having deeper look at its spiritual content in order to examine its social reflections in human relationships.*

Carlo Baldini                      Paradigmi della proposta morale ..... 87  
*Paradigms of Moral Proposal*

Lo studio presenta il disegno della relazione peculiare fra Teologia morale e Teologia spirituale per superare la divisione fra obbligo morale e consiglio spirituale. Dopo una rilettura dei paradigmi morali dal passato fino alle innovazioni del Concilio Vaticano II, l'autore fa vedere come una relazione fra le due materie teologiche garantisca l'integrazione personalizzata degli obblighi morali con una maggiore incidenza sulla vita aperta alla santità.

*The study presents the peculiar relationship between moral theology and spiritual theology to overcome the division between moral obligation and spiritual counsel. After a re-reading of the moral paradigms from the past to the innovations of the Second Vatican Council, the author points out that a relationship between the two theological subjects guarantees the personal integration of moral obligations with a greater incidence on life open to holiness.*

Claudia Mancini                      Edificazione e filosofia in Kierkegaard ..... 95  
*Edification and Philosophy according to Kierkegaard*

Il presente studio dona un approfondimento dei nove *Discorsi edificanti* di Kierkegaard. La verità legata all'edificazione è la sua esistenzialità, il suo legame profondo alla vita del Singolo. Nel viene fuori la delineazione di un rapporto con Dio in cui l'uomo ha sempre "torto" ma trovando in Lui il proprio Fondamento fra unità e differenza.

*This study offers an insight into the nine Kierkegaard Building Speeches. The truth linked to the establishment is its existentiality, its deep bond to the life of the Single. From this we discover the delineation of a relationship with God in which man is always "wrong" but finding in Him his own foundation between unity and difference.*

Ricordando	Flavio Felice	Il lascito di Michael Novak . . . . . 100 <i>Michael Novak's heritage</i>	100
------------	---------------	--	-----

Il quadro di riferimento generale, all'interno del quale si è sviluppato il pensiero di Novak è racchiuso nella possibilità di instaurare un rinnovato rapporto tra democrazia liberale, spirito d'imprenditorialità o d'iniziativa economica e moderna Dottrina sociale della Chiesa, inaugurata dalle encicliche sociali di Giovanni Paolo II: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*. Novak si colloca nella tradizione di pensiero che, in un certo senso, va da Polibio fino ai *Federalist Papers* e alla Costituzione americana e poi da questa alla Dottrina sociale della Chiesa.

*The general framework within which the thought of Novak developed can be contained in the possibility of establishing a renewed relationship between democracy, the spirit of entrepreneurship or economic initiative, and the modern Social Doctrine of the Church, inaugurated by John Paul II's social encyclicals: Laborem exercens (1981), Sollicitudo rei socialis (1987), Centesimus annus (2001). Novak stands in the tradition of thought that, in a sense, runs from Polibio to the Federalist Papers and the American Constitution, and then to the Social Doctrine of the Church.*

	Robert Royal	Novak building "Caritapolis" . . . . . 104	104
--	--------------	--	-----

In molti hanno frainteso il pensiero di Michael Novak. Con Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo Novak non ha preso semplicemente posizione a favore degli Stati Uniti d'America. Ha tentato di spiegare come la libertà, nel campo politico ed economico, guidata da un forte sistema morale e culturale, sia stata in grado di produrre effetti positivi più di quanto non sia stato capace qualsiasi altro assetto istituzionale.

*Many people have misunderstood Michael Novak's thought. In The Spirit of Democratic Capitalism and Christianity, Novak didn't simply stand in favor of America. He attempted to show how liberty in the political and economic sphere, guided by a strong legal and moral cultural system, was able to produce benefits that no other set of institutions had shown itself capable of to date.*

	Alberto Mingardi	L'originalità di un cattolico liberale . . . . . 106 <i>The Originality of a Liberal Catholic</i>	106
--	------------------	--	-----

Questo saggio passa in rassegna alcuni dei numerosi contributi di Michael Novak (1933-2017), fra i massimi esponenti della riflessione liberale classica all'interno del mondo cattolico. In particolare, la comprensione di Novak della figura imprenditoriale e la sua battaglia intellettuale contro la teologia della liberazione sono ripercorsi sinteticamente, come contributi al tempo schiettamente originali, e che hanno contribuito a determinarne la fortuna.

*This article offers an overview of a number of essays by Michael Novak (1933-2017), one of the foremost classical liberal Catholic thinkers in modern times. More specifically, it is a brief illustration of Novak's understanding of the entrepreneurial figure and of the intellectual arguments against the supporters of Liberation Theology. Here is a brief run down of his unique contributions which contributed to determining Novak's fortune.*

Angolo delle Muse	Nunzio Bombaci	<i>Las pinturas negras: i mostri della ragione assopita</i> . . . . . 110 <i>Las pinturas negras: monsters of drowsed reason</i>	110
-------------------	----------------	---	-----

Nella tarda maturità, l'opera di Goya comprende alcuni celebri ritratti, i dipinti che celebrano la resistenza dei patrioti spagnoli durante l'invasione napoleonica ma anche gli sconcertanti quadri dipinti sulle pareti della casa di campagna dell'artista, denominati *pinturas negras*. Qui il pittore raffigura i demoni che popolano i suoi incubi e, in una prospettiva più generale, i "mostri" che assedia-no l'uomo allorché egli si addormenta o, per varie vicissitudini, perde il governo dei propri pensieri. L'espressionismo allucinatorio di queste opere è al cuore dell'"enigma Goya".

Later on in life, Goya's works include famous portraits, paintings that celebrate the resistance of Spanish patriots during the Napoleonic invasion but also the disconcerting works painted on the walls of the artist's country house, denominated pinturas negras (black painting). Here the artist depicts the demons that haunt his nightmares and, in a more general perspective, the "monsters" that beset man who falls asleep or, for different reasons, loses the command of his thoughts. The hallucinatory expressionism of the works are at the heart of the "Goya enigma".

Confronti	Alessandro Giostra	La complessità della vicenda galileiana . . . . .	114
		<i>The complexity of Galileo's case</i>	
	Michel Vandeleene	L'orizzonte infinito dell'amore . . . . .	117
		<i>The borderless Horizon of Love</i>	
Recensioni		. . . . .	122



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

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

Codici: ISBN: 978-88-498-3978-4

ANVUR Cineca E183905

[http://www.anvur.org/attachments/article/254/area11\\_scientifiche.pdf](http://www.anvur.org/attachments/article/254/area11_scientifiche.pdf)

[http://www.anvur.org/attachments/article/254/area14\\_scientifiche.pdf](http://www.anvur.org/attachments/article/254/area14_scientifiche.pdf)

ISSN: 1126-5191

Cnr PT01088839

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 2015, al Contributo della CCIAA di Chieti e al contributo del MIBACT per le attività 2015 del Centro Ricerche Personaliste di Teramo, art. 8 legge 534/96, 2015. Tutte le pubblicità di questo numero sono state concesse a titolo gratuito.

PROSPETTIVA PERSONA  
Rivista trimestrale del  
Centro Ricerche Personaliste  
Anno XXVI n. 100  
Aprile-Giugno 2017  
Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE  
Iscr. R.O.C. n. 5615  
[www.prospettivapersona.it](http://www.prospettivapersona.it)  
Via Torre Bruciata, 17 - 64100  
Teramo  
Tel./Fax: 0861/244763  
m@il:  
[mail@prospettivapersona.it](mailto:mail@prospettivapersona.it)

**Direzione**  
Attilio Danese (dir. resp.)  
Giulia Paola Di Nicola  
Flavio Felice

**Segreteria di redazione**  
• Giovanni Marcotullio (Dir.)  
[marcotullio.giovanni@gmail.com](mailto:marcotullio.giovanni@gmail.com)  
• Flavia Di Giampaolo  
[flavia.dig@gmail.com](mailto:flavia.dig@gmail.com)  
• Sara Mecca  
[saminetta1@gmail.com](mailto:saminetta1@gmail.com)

RUBBETTINO EDITORE  
Viale Rosario Rubbettino, 10  
88049 Soveria Mannelli  
Tel. (0968) 6664201  
[www.rubbettino.it](http://www.rubbettino.it)  
[editore@rubbettino.it](mailto:editore@rubbettino.it)

Si possono effettuare  
abbonamenti anche presso  
la Licosa/Sansoni

Versamenti su c.c. post. n. 343509

intestato a: Licosa/Sansoni  
Pagamento su c/c bancario  
IBAN : IT88Z0103002869000004160064

**Cura editoriale**  
Giovanni Marcotullio

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](mailto:mail@prospettivapersona.it)

RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA  
SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE

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

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

Modalità di paga-  
mento:  
versamenti su

IBAN :  
IT83C 0760 1153  
000000 10759645  
(Poste impresa)

o su  
Bollettino Postale  
intestato a "Centro  
Ricerche Personaliste", Via N. Palma 37,  
64100 Teramo.  
CCP n. 10759645.

**Legge n. 196/2003**  
**Tutela dei dati personali**

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



STAMPATO IN ITALIA nel mese di agosto 2017  
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore Srl  
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro) - [www.rubbettinoprint.it](http://www.rubbettinoprint.it)

Composizione in L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X;  
classe PP. c1s realizzata da  
Gianluca Pignalberi

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

DIREZIONE  
Danese Attilio (resp.) e Di Nicola Giulia Paola  
VICEDIREZIONE  
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 Giancarlo - coordinatrice  
Barra Antonio, Barra Favorita, Felicioni Lorena

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

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

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

BARI  
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,  
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 - 25121 Brescia  
Pati Luigi - coordinatore  
Amadini Monica, Iori Vanna, Simeoni Domenico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LYON  
Università Cattolica di Lione, 25 - Rue du Plat,  
F-69002 - Lyon Cedex 2  
Bély Marie-Etienne - coordinatrice  
Pierre Benoit, Boutz 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 - Arqueuil - Francia  
Coq Guy - coordinatore  
Cedrùn Iván, Villeda 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'á"  
215ur1103 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, Firitto Maria Grazia,  
Guerrieri Patrizia, Picitto Roberto,  
Saladino Gian Piero, Vicari Paola

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

RIO DE JANEIRO  
Rua Pereira de Silva, 586 Laranjeiras 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 Petri 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 Vito Giovanni, Mucciaccio Antonio,  
Paradiso Marcello, Tamiglia Gabriele

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

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

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

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

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

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

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 Petrini E., Filosofia, Univ. Salerno

Marotta M. – Sociologia, Università Roma

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

Milano A. – Teologia, Napoli

Mongin O. – Direttore Esprit, Parigi

Mura G. – Ermeneutica, Università Urbaniana, Roma

Nanni C. – Pedagogia, Rettore UPS, Roma

Novak M. – Filosofia dell'economia, A.E.I., Washington

Nuzzo M., Diritto Amministrativo, Luiss, Roma

Occhiocupo N. – Diritto costituzionale, Univ. Parma

Robin M. – Storia della cultura, Università Nanterre

Roche R. – Psicologia, Università Barcellona

Rocchetta C. – Teologia sacramentaria, Perugia

Roemheld L. – Dottrine politiche, Dortmund

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

Scivoletto A. – Sociologia, Parma

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

Toso M. – Dottrina sociale, UPS, Roma

Verstraeten J. – Etica sociale, Lovanio

Viotto P. – Pedagogia, Varese

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

Pantanelli 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

## Raccontare il passato guardando l'avvenire

# Prospettiva Persona è al numero 100

Giulia Paola Di Nicola • Attilio Danese

GUARDANDO AGLI ESORDI

L'AZIONE CULTURALE svolta in questi anni da *Prospettiva Persona* rivela luci, da cui siamo gratificati, e ombre che ci piacerebbero ridotte in futuro. È stata fondata a Teramo nel maggio 1992 nell'ambito del Centro Ricerche Personaliste (registrato ufficialmente nel 1988, ma già attivo precedentemente dal 1985). Il nome "*Prospettiva Persona*" indicava un taglio aperto alla cultura contemporanea e al futuro in un orizzonte internazionale e interdisciplinare, illuminato da una antropologia relazionale, né individualista né collettivista (perciò "personalista" e non il più equivoco "personalistica"). Voleva collocarsi in ideale continuità con la rivista "*Esprit*", fondata da E. Mounier nel 1932 (nel primo numero ci fu un saggio dell'allora direttore Olivier Mongin) e con "Progetto Donna", frutto di un movimento culturale di donne, fondato da Tina Leonzi nel 1982, cui si sono uniti i nomi migliori della *intelligentia* femminile cattolica sino al 1991, quando la rivista ha cessato trasformandosi in movimento culturale<sup>1</sup>.

La storia di *Prospettiva Persona* si collega inevitabilmente alla esperienza personale nostra, come ricercatori universitari e come coppia. Dopo le tesi di laurea in Pedagogia (1971) e Filosofia (1976-79) sul giovane Hegel<sup>2</sup>, entrambi abbiamo convenuto che quel genere di filosofia e quell'ambiente accademico ci stavano stretti. Hegel era un autore importante che ci aveva molto arricchito, per il quale avevamo studiato il tedesco e fatto ricerca per 10 anni anche Germania (con un bimbo ancora piccolo). Avevamo pubblicato alcuni saggi su di lui, ma non poteva essere l'oggetto degli studi di tutta la vita. Desideravamo una filosofia più impegnata, meno sistemica, più rispettosa

delle risorse delle persone e dei gruppi sociali.

L'incontro con i testi di E. Mounier<sup>3</sup> e l'approfondimento del personalismo francese (*in primis* E. Mounier, J. Maritain, J. Lacroix, e sia pure con singolari e creative posizioni Paul Ricœur e Simone Weil) ci hanno affascinato, unitamente alle letture dei personalisti italiani (L. Sturzo, I. Giordani, G. La Pira, G. Capograssi, L. Stefanini, L. Pareyson), tedeschi (M. Buber, E. Rosentock-Hussey, F. Ebner, Rosenzweig), spagnoli (A. C. Comin, C. Diaz, M. Moreno Villa, J. Ortega y Gasset, M. Zambrano, M. De Uñamuno, X. Zubiri). Questo orientamento del pensiero, oltre a dare nuovo slancio al nostro insegnamento, ha sollecitato un impegno nell'attività professionale, orientando la ricerca verso il bene delle persone, in modo indipendente dall'accademia e all'occorrenza controcorrente. Approfondendo gli autori del personalismo, diveniva più agevole liberarsi dei *virus* principali che assediano ancora la cultura, soprattutto gran parte di quella universitaria, ossia:

- La cultura come strumento del potere dei "vincitori" (sui vinti, sui subordinati, sulle donne, sugli emarginati di tutti i tipi)
  - La cultura come occasione di guadagno
  - La ricerca della visibilità
  - La pretesa della neutralità
  - La frammentazione del sapere
  - Il rifiuto di "inquinare" la ragione con la fede
- L'ispirazione cristiana non volevamo che fosse oc-

1. Tra i primi componenti: Gianna Campanini, Marisa Bellenzier, Maria Dutto, Wilma Preti, Elisabetta Fiorentini, Albertina Soliani, Tina Anselmi, Ida Bozzini, Maria Luisa Cassanmagnago Cerretti, Sandra Codazzi, Paola Colombo Svevo, Cettina Miletto, Claudia Zanon Gilmozzi, Renata Livraghi, Carla Ricci, Giulia Paola Di Nicola. 2. Attilio Danese, *Il cammino verso l'eticità in Hegel*, Eiv, Teramo 1975; Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel*, Patron, Bologna 1977; Giulia Paola Di Nicola, *Interazione, lavoro e società*, Teramo 1979; Attilio Danese, *Pensiero dialettico e società occidentale. Hegel e le scienze sociali*, Teramo 1979. 3. Attilio Danese, *Unità e Pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, con comm. di Paul Ricœur, Città Nuova, Roma 1984; questo libro ha ricevuto il Premio internazionale "E. Mounier" 1985; Attilio Danese (a cura di), *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 1986; Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, *Ethique et personalisme*, fr., Ciaco, Louvain La Neuve 1989.





cultata, quando c'era, ma neanche imporla quando non c'era. Oggi possiamo liberarci dal timore di essere *rétro* e, del resto, i tentativi di scardinare Dio dal cuore delle donne e degli uomini non hanno sortito l'effetto desiderato; hanno piuttosto suscitato una più forte nostalgia. Sin dall'inizio il Centro Ricerche Personaliste doveva essere un'associazione laica e tuttavia cristianamente ispirata, di conseguenza anche la rivista non poteva contentarsi di fare cultura senza spendersi sui valori. Ma non poteva neppure fare della fede uno stendardo e una barriera. In fondo andava lasciata alla cultura illuministica l'ossessione di doversi liberare di un Dio onnipotente che opprime, palesemente o in modo latente, i singoli e la società. Bisognava valorizzare la coerenza tra idee, valori e comportamenti per riconoscere l'autorevolezza di una persona, oltre i diversi orientamenti politici, accademici e anche religiosi. Coniugare cultura e fede è continuare a sentire il dovere di porre domande a Dio, in maniera sempre nuova, perché nel dialogo creatura-creatore, Dio non diventi un idolo, individualista o collettivista, maschilista o femminista. È sullo sfondo di una reciprocità che ogni domanda su Dio è, analogicamente, domanda sulla donna e sull'uomo, e viceversa. Di qui la libertà interpretativa a tutto campo, secondo la specifica sensibilità e l'orientamento di ciascuno, senza pretese dogmatiche, senza fanatismi e paure, offrendo piuttosto sollecitazioni che diano da pensare, piuttosto che un pensiero *tout fait*. La sintonia con la persona e il pensiero di E. Mounier, lo stile incisivo e sobrio della sua scrittura ci hanno coinvolto. La sua era una filosofia che si traduceva immediatamente in vita. L'altro, le circostanze e gli eventi diventavano indicatori di rotta non meno che la ragione e la Parola («*L'événement sera notre maître intérieur*»<sup>4</sup> divenne anche il nostro *fil rouge*).

Ci fu approvato nel 1980 dal Ministero un progetto di ricerca su E. Mounier con la possibilità di soggiornare a Parigi per consultare libri e manoscritti inediti nella sua biblioteca, proprio dove aveva vissuto Mounier. All'Università si opposero: con questo autore non si faceva carriera. Ci suggerivano di stornare il fondo su altri autori, a rischio – che si rivelerà realistico – di non fare carriera. Noi tuttavia andammo avanti per la nostra strada. Volevamo corrispondere ai nostri interessi e alle ragioni per cui ave-

vamo ricevuto la borsa di ricerca dal Ministero. Come preannunciato, le porte dell'Accademia si chiusero, ma fummo oltremodo ripagati dalla vita: abbiamo avuto l'amicizia dei personalisti francesi e specialmente della moglie di Mounier, Paulette, di Paul Ricoeur e sua moglie Simone, dei coniugi Domenach e dei Fraisse, che vivevano nella comunità dei "Muri Bianchi" a Chatenay Malabry, dove stavano anche l'Archivio Mounier e la biblioteca.

Da questa scelta "controcorrente" è nata *Prospettiva Persona*. Dopo aver vinto nel 1985 il Premio internazionale "E. Mounier" a Parigi col libro *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona* in Attilio si faceva sempre più pressante il desiderio di rivivere l'avventura di Mounier e magari come lui (che aveva iniziato nel 1932 la rivista "*Esprit*" senza mezzi, abbandonando la carriera accademica per dedicarsi alla rivista), dare vita ad uno strumento di comunicazione culturale nuovo. Nel maggio 1992 (a sessant'anni dalla nascita di "*Esprit*") la spuntammo e trovammo a Teramo l'editore Demian, giovane e senza pretese. Volevamo essere liberi dai poteri forti e non lasciarci ingabbiare da obblighi di restituzione.

Giulia Paola dal canto suo – che aveva all'attivo già qualche libro – era stata cooptata dalla rivista "Progetto Donna" fondata da Tina Leonzi e supportata dal gruppo di femministe intellettuali cattoliche di Milano, Brescia, Parma, che faticavano a muoversi tra il mondo tradizionale impermeabile al femminismo, i sospetti della gerarchia ecclesiastica e il dilugio delle femministe radicali... Bisognava aprire un dialogo sereno con tutte le forze culturali e sociali, nella piena dignità del filone di ispirazione cristiana, offrendo una visione nuova e rassicurante delle relazioni paritarie uomo donna, favorendo un sano femminismo di ispirazione cristiana centrato sulla relazionalità della persona ed evitando le trappole dell'egualitarismo e della differenza abissale<sup>5</sup>. Le difficoltà economiche e la scomparsa di alcune tra le protagoniste del gruppo hanno portato da una parte Marisa Bellenzier a continuare a promuovere convegni periodici su temi di attualità e dall'altra il Centro Ricerche Personaliste a produrre "Prospettiva Donna" che intendeva rileggere la cultura sul registro della reciprocità tra i sessi aprendosi ai contributi di uomini e donne disposti a confrontarsi "a due voci".

"Progetto donna" non poteva morire. Tuttavia

4. Emmanuel Mounier, «Lettre à J.-M. Domenach», in *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris 1963, vol. 4, p. 817. 5. È nota l'attenzione con la quale Mounier, nella rivista "*Esprit*" affrontava la questione femminile. Nel 1936 aveva dedicato un numero speciale (Emmanuel Mounier, «La femme est aussi une personne», *Esprit*, 45 (1936), pp. 291-297), con un suo personale contributo (Emmanuel Mounier e Jacques Perret, «La femme chrétienne dans les mœurs et dans la pensée chrétienne», *Esprit*, 45 (1936), pp. 392-407).

era assolutamente impossibile sostenere due riviste. Potevamo solo farne una a quattro mani, aperta a donne e uomini di cultura che si riconoscessero nello stile della reciprocità. Qualunque argomento – compresi il personalismo europeo, africano, i problemi dello sviluppo – andava orientato alla giustizia, al miglioramento della qualità della vita e alla ottimizzazione dei rapporti tra uomini e donne, considerando la dialettica tra differenza e uguaglianza come il cuore dell'antropologia. *Prospettiva Donna*, proponendo la ricerca e lo studio della reciprocità, presentando testimonianze di donne impegnate, ha inteso non solo dare visibilità alla cultura con voce di donna ma anche dare un contributo alla cultura del dialogo e della reciprocità. Si è cercato di essere propositivi (si pensi allo speciale sul “Cognome materno” in tempi non sospetti o a quello sui “Diritti umani” come diritti delle donne e degli uomini) senza trascurare il confronto interdisciplinare, intra ed extraecclesiale, rispettando la diversità degli stili espositivi e degli approcci e sollecitando una “conversione” culturale senza enfasi e trionfalismi, ma anche senza timidezze.

*Prospettiva Persona* e “*Prospettiva Donna*” potevano procedere insieme e crescere conquistando un amico alla volta, tra abbonati, sostenitori, ammiratori. Attorno al primo nucleo si sono via via aggiunti spontaneamente ricercatori e persone di cultura, con o senza fama e specifici titoli di studio, che hanno desiderato collegarsi ad una rete che evitasse l'isolamento culturale che spesso riscontrano le persone più sane nel panorama contemporaneo post-moderno. *Prospettiva Persona* è divenuta pian piano un punto di riferimento nazionale e internazionale per gli studi sul personalismo, collegandosi al filone personalista che stava diventando sempre più attivo.

La si trova nelle biblioteche delle principali Università italiane e in almeno 15 università straniere di prestigio ed è stata riconosciuta dal MIUR come “Rivista scientifica” (ISSN 1126-5191 in fascia B per i raggruppamenti ANVUR 11, 12, 14), superando già tre revisioni dal 2012. Il metodo *peer review* è stato adottato da quando sono subentrate le nuove regole, i titoli e i sommari sono da qualche anno anche in inglese, la regolarità nelle pubblicazioni non ha segnato scivoloni, pur avendo cambiato editori (nell'ordine: Andromeda, Edigrafital, Rubbettino), la cura grafica e il corredo delle note degli articoli hanno fatto la differenza qualitativa. Soprattutto fiore all'occhiello è stato sin dalla fondazione il coinvolgimento di Paul Ricœur, presidente del Comitato Scientifico Internazionale sino alla morte nel 2005, suggel-

lando con la sua presenza la continuità discontinua col personalismo degli anni Trenta.

#### CARATTERISTICHE DELLA RIVISTA

Essere nella rete personalista non comporta altro impegno che la condivisione del valore trainante della cultura, il rispetto della dignità e dei diritti di ogni essere umano, la donazione del proprio lavoro di ricerca senza scopo di lucro, l'intento di contribuire a costruire una società migliore pur provenendo da diverse ideologie e fedi, mettendo in dialogo il neo-personalismo con i diversi filoni del pensiero contemporaneo, a livello interdisciplinare. Nello stesso intento si riconosce “*Prospettiva Donna*”, che ha incontrato notevoli difficoltà a far confrontare donne e uomini liberi e creativi nel pensiero, non legati alle ideologie fondamentaliste del femminismo conflittuale e ateo, ma neanche ossequiosi rispetto ad un mondo cattolico ancora impermeabile alle tematiche lanciate dai movimenti delle donne.

La rivista pretende anche di essere bella; se ne occupa un esperto d'arte come il Giovanni Corrieri per la scelta delle immagini e la selezione delle mostre principali. Giovanni Marcotullio dà 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*?

La morte di Paul Ricœur, col quale abbiamo avuto la fortuna di confrontarci a lungo (25 anni), spaziando su argomenti filosofici, socio-politici e teologici, è stata una vera perdita. Sentivamo di condividere l'impegno a sostenere la cultura in difesa della dignità e dei diritti della persona – egli pensava soprattutto ai paesi dell'Est e a quelli del Sud del mondo – nonché ad evitare le derive tecniciste, linguistiche, sistemiche se negatrici della responsabilità della persona. Per questo aveva voluto rappresentata *Prospettiva Persona* nella persona di Attilio per il personalismo in Italia presso l'Unesco a Parigi, dove si celebravano i cinquant'anni dalla morte di Mounier.

Pian piano alla redazione centrale di Teramo si sono aggiunti diversi gruppi in varie città, oltre 45, con cui si è costituita una rete. La fatica iniziale – si pensi al contesto provinciale e ai costi della stampa – possiamo dire che è stata premiata. Il riconoscimento via via dei centri culturali e di varie università, in Italia e all'estero (15 punti di riferimento) è ormai ampio. *Prospettiva Persona* ha varcato il mare sin dal primo





anno nel 1992, quando fummo invitati come relatori ad un convegno di taglio filosofico per “Eco ’92” all’Università do Estado di Rio de Janeiro. Sono nati man mano altri contatti e altri viaggi che ci hanno consentito di associare nuovi collaboratori invitati ad aderire alla rete. Non ci siamo preoccupati per le differenzi 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 a comprendere le priorità di ciascuna cultura. 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*.

#### LE RUBRICHE

Si continuano a pubblicare tre fascicoli ogni anno, di cui uno è doppio anche nella numerazione. La selezione degli articoli non segue una programmazione tematica rigida, ma viene fatta inizialmente dalla redazione sulla base della qualità, delle circostanze e delle richieste di lettori e scrittori. Gli articoli vengono poi inviati in lettura per la *peer review* ai competenti membri del Comitato Scientifico, tenendo d’occhio il rigore scientifico ma anche l’alta divulgazione. Ci preme permettere ai giovani dottorandi di pubblicare senza dover necessariamente passare per i filtri di quei “baroni universitari” soggetti a criteri di cooptazione concorsuale. Il lavoro redazionale è lungo e puntuale, dalla ricerca dei temi prioritari, alla lettura condivisa, alla correzione delle bozze. Gli autori non mancano, anzi spesso debbono attendere a lungo la pubblicazione, anche a causa della trimestralità della rivista.

In questi anni sono stati prodotti molti numeri “speciali” dedicati a figure di pensatori da valorizzare e/o a temi emergenti del dibattito culturale. Costante è lo spazio dedicato alla rubrica “Pensiero e Persona”, legato alla riscoperta di temi e autori personalisti. La sezione “Studi” non è direttamente di argomento personalista ma dà spazio ad un approfondimento della cultura contemporanea. “Prospettiva Donna”, di cui si è detto, dà un apporto costante allo studio delle problematiche di genere e/o al femminile. “Prospettiva Impresa”, trasformata da qualche anno in “Prospettiva *Civitas*” si avvale del contributo competente in campo economico sia della Fondazione Toqueville-Acton, sia della Fondazione

bancaria Tercas di Teramo. “Prospettiva *Logos*” neodata in fase sperimentale, in convenzione con l’ISSR “G. Toniolo” di Pescara, completa gli argomenti approfonditi dalla rivista, spaziando dall’antropologia alla dimensione teologica. Altre rubriche si alternano: “Laboratorio pedagogico”, “Prospettiva Bambino”, “L’angolo delle muse” (arte, musica, cinema, letteratura). Periodicamente si dedica spazio ad interviste a testimoni privilegiati e a “Confronti” sui libri che fanno opinione. “Ricordando” è la rubrica che presenta profili di persone scomparse, che hanno avuto rapporto con “*Prospettiva Persona*” e hanno dato impulso nella teoria e nella prassi allo sviluppo della cultura personalista; “*Speaker Corner*” raccoglie riflessioni personali libere di lettori e/o autori, anche se non in linea con le idee della redazione. “Recensioni” e “Libri ricevuti” danno conto del materiale bibliografico che viene conservato nella Biblioteca della “Sala di Lettura” del Centro Ricerche Personaliste, polo della Biblioteca diocesana, collegata *on line* tramite il circuito CEI-BIB.

La rivista nel corso dei 25 anni ha organizzato 10 convegni nazionali (il convegno internazionale “Persona e impersonale in Simone Weil” del 2008) e 3 internazionali all’estero ed ha collaborato<sup>6</sup> con enti nazionali e Università internazionali, come nel 2000 col citato Convegno Unesco, quello per il Centenario della nascita di Mounier del 2005 a Roma, quello sul personalismo europeo e africano in Burkina Faso nel 2005, quello in Benin del 2007, il convegno internazionale su Ricœur a Roma nel 2003 e nel 2013 in Brasile, Messico e Polonia. Nel 2005 altri convegni sono stati organizzati su Mounier a Roma, Arezzo, Padova, Teramo, Rio de Janeiro.

#### HA SENSO CONTINUARE?

Ci si può domandare se il personalismo comunitario sia ancora attuale o meglio attraverso quali sentieri passi oggi la sua capacità di incidere nel mondo contemporaneo, dal momento che non sono poche le differenze tra gli anni Trenta e oggi. Dopo gli avvenimenti dell’11 settembre 2001, le guerre in Afghanistan, in Iraq, le così dette primavere arabe, la “terza guerra mondiale parcellizzata”, il terrorismo in Occidente, l’avanzare della globalizzazione della finanza, il mondo è immerso in una crisi che sembra senza sbocco. Non dissimile la situazione dei primi personalisti nel ’29 alle soglie della Seconda guerra

6. <http://www.prospettivapersona.it/index.php/cat/2-direzione.html>.

mondiale.

Alcuni aspetti del personalismo di quegli anni sono certamente desueti, ma l'ispirazione personalista resiste ed anzi è più attuale al confronto con il tramonto delle altre ideologie, perché fa appello direttamente alla responsabilità di ciascuno di fronte ai contesti e alle situazioni mutevoli con cui deve fare i conti.

Paradossalmente mentre aumentano i processi di centralizzazione del potere e dell'economia, cresce anche il ripudio per i sistemi di certezze che paiono asservire l'essere umano a fini egemoni di natura teorica e pratica. «Il personalismo non è una filosofia tra le altre», scriveva Mounier, «è il nome stesso dell'umanesimo che include ogni attività filosofica». È la risposta che ciascuno dà alla domanda sull'uomo. È decidersi e scegliere da che parte stare. Utilizzeremo le espressioni di due capofila. Paul Fraise disse, quando ha concluso lo storico convegno di Dourdan (1982):

Il personalismo non è una dottrina, non è un sistema... è l'*utopia fondamentale che deve reggere i nostri pensieri e guidare i nostri passi*... È il riferimento costante delle nostre condotte e dei nostri giudizi»<sup>7</sup>.

e Denis de Rougemont nello stesso congresso:

Ciò che affermo è che noi non abbiamo finito di batterci per una società di persone libere e responsabili. Abbiamo appena cominciato»<sup>8</sup>.

Perciò Mounier in *Qu'est-ce que le personalisme?* scriveva: «Intendiamo il personalismo come un'avventura aperta fatta più di avvenire che di passato»<sup>9</sup>.

Scegliamo tre sentieri d'impegno per il personalismo oggi: per una democrazia sostanziale, per la formazione di cittadini che si prendono cura di comunità e istituzioni.

#### – La cultura dell'impegno

In periodi di crisi dei valori, di confusione, di dispersione, ci si domanda *perché* e *per chi* vale la pena impegnarsi e ancor prima se nel mondo post-moderno si può ancora parlare di una filosofia del-

l'impegno, stante la debolezza del pensiero filosofico. Prima o poi ciascuno è costretto dalle situazioni a scegliere tra la lacerazione nichilista e la presa di cura. L'alternativa sarebbe l'azione al seguito delle urgenze, l'allineamento alle mode, l'amministrazione del quotidiano. *Chi s'impegna deve decidere* di non restare neutrale, coinvolgersi e pagare di persona. Deve prendere delle decisioni, quindi scegliere, ma anche lasciare, rifiutare. Occorre decidersi per le priorità, i mezzi e le strategie da porre in atto, gli alleati e gli avversari. Non è un puro passatempo e comporta inevitabilmente dei rischi. Chi s'impegna non può evitare di "sporcarsi le mani" («*Toutes les situations sont des situations impures, mêlées, ambiguës, et par ce fait, déshirantes*»<sup>10</sup>, diceva Mounier). Non si tratta di assumere le vesti dell'eroe, ma di riconoscere e prendersi cura delle fragilità del proprio ambiente, delle istituzioni, della natura, del prossimo, ivi compreso quel "ciascuno" – per utilizzare il linguaggio di Paul Ricœur – che possiamo raggiungere soltanto attraverso i canali istituzionali. Nella cultura contemporanea non si assume l'impegno al seguito di norme etiche impositive ma neanche ci si può abbandonare al nichilismo dell'indifferenza dei valori. Valga come esempio il tema della uguaglianza e differenza uomo donna, tanto sentito da E. Mounier e dalla nostra rivista: il personalismo che ha lottato per affrancare la "metà del cielo" dall'androcentrismo, oggi ha da fare i conti con l'indifferenza di genere, trasformata in ideologia del *gender*. In ogni settore della cultura ci si può sentire convocati dalla fragilità di assiomi che sotto la bandiera della conquista di nuove frontiere rischiano di rinchiuderci in nuove vecchie gabbie. Al centro della relazione c'è la cura di chi si lascia coinvolgere dalla necessità di pensare e agire in un mondo globalizzato in cui per l'interdipendenza internazionale, dipendiamo tutti da tutti e non è possibile salvarsi da soli. Di fronte alla crisi dei sistemi democratici, alla corruzione dilagante, in Europa come in America o in Giappone, una Rivista come *Prospettiva Persona* vuole contribuire a fornire dei punti di riferimento che sollecitino a riorientare la cultura teorica e pratica al bene delle persone, liberandole dal rischio dell'alienazione nel pensiero dominante, pluralista e unico,

7. Paul Fraise, «L'espoir des Désespérés», in *Le personalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain, pour un cinquantenaire*, Seuil, Paris 1985, p. 245. 8. Denis de Rougemont, «Témoignage de Denis de Rougemont. Hier et demain pour un cinquantenaire», in *Le personalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain, pour un cinquantenaire*, Seuil, Paris 1985, pp. 35-39, p. 39. 9. Emmanuel Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme?*, Seuil, Paris 1947, p. 229. 10. Emmanuel Mounier, *Révolution Personaliste et communautaire*, Seuil, Paris 1961, p. 80.



propinato da un potere anonimo, mondialista, finanziario e senza volto.

– Democrazia sostanziale

L'intento di Mounier era quello di ridare alla democrazia il suo contenuto sostanziale, contro l'eccesso di formalismo e di numerolatria, tipici di quella democrazia che egli considerava frutto bastardo dell'ideologia del 1789, individualista e astratta, «soffocatrice della libertà e promotrice, almeno indirettamente, del regno del danaro». L'esperienza dei fascismi nati dalle maggioranze plebiscitarie ha insegnato che anche oggi è possibile regredire in una oppressione peggiore di quella espressamente dittatoriale, alimentata da strumenti manipolatori come la rete o la TV. Oggi è ancor più evidente che non si può fondare la democrazia solo sulla rivendicazione delle libertà e dei diritti individuali. Sarebbero

le dimissioni dalle responsabilità collettive... mani libere per la corsa individuale al profitto o ai posti... La libertà è una delle dimensioni della democrazia. Se si vuole farne la *sola* dimensione, la democrazia esplose: bisogna aggiungervi l'esigenza di una collettività organizzata e quella di un ordine della giustizia<sup>11</sup>.

L'invecchiamento della democrazia delle maggioranze, fondate sull'individualismo borghese, già denunciato agli inizi del secolo scorso, si è fatto evidente e minaccioso. La democrazia non può ridursi a tirannia della maggioranza, se questa non è composta di persone che hanno preso coscienza dell'interesse generale della nazione e delle libertà minoritarie. Altrimenti la sedicente democrazia non è che un fascismo mascherato. Non può consistere nemmeno nell'oppressione di minoranze agguerrite e manipolatrici sulle maggioranze. Allora come oggi non bastano nuove formule. Occorre una iniezione di cultura, di fiducia e di spiritualità per poter avere cittadini responsabili. La filosofia sociale e politica di *Prospettiva Persona* non esige solo l'instaurazione di strutture sociali post-capitaliste, post-liberiste e post-comuniste, ma anche e parallelamente la partecipazione piena e responsabile a gruppi intermedi nei quali avvertire il peso della propria capacità

di diffondere intelligenza, amore, cura, ossia quelle risorse attrattive che sprigionano da sorgenti interiori dell'anima. Perciò

Chiamiamo democrazia quel regime che poggia sulla responsabilità e sull'organizzazione funzionale di tutte le persone costituenti la comunità sociale<sup>12</sup>.

– Sulla fragilità delle istituzioni

Il sistema democratico non può essere criticato sulla base di modelli regressivi alla maniera dei fascisti che lo giudicavano svirilizzato, decadente, superato dalla storia. Il personalismo non ha ricette risolutorie ma lancia la sfida a pensare oltre, rifiutando di accontentarsi di un modello formale puramente liberale e parlamentare, che di fatto conduce alla tirannia dei capipartito, della burocrazia e della corruzione. Si tratta di chiedersi se sia ancora possibile e come fecondare l'idea stessa di democrazia con la rivoluzione personalista e comunitaria, sostituendo alla freddezza del formalismo una "forma ardente" di "democrazia personalista responsabile", nella quale i cittadini si prendono cura della fragilità delle relazioni comunitarie e delle istituzioni stesse. Non è facile trovare risposte fuori dal coniugare democrazia, partecipazione, responsabilità e cura delle istituzioni da parte di ciascun cittadino:

Chiamiamo democrazia, con tutti i qualificativi e i superlativi che necessitano per non confonderla con le sue minuscole contraffazioni, il regime che riposa sulla responsabilità... Allora sì, senza indugi, siamo dalla parte della democrazia. Aggiungiamo che, tradita sin dalle origini dai suoi primi ideologi, strangolata poi nella culla dal mondo del denaro, questa democrazia non è stata mai realizzata nei fatti, e lo è stata appena negli spiriti<sup>13</sup>.

La democrazia può restare vitale se poggia su una rivoluzione permanente dei cittadini che lottano per ringiovanirla, nella cultura e nella prassi, contro la plutocrazia, la demagogia, la retorica, e costruiscono ogni giorno, nei loro mondi vitali, relazioni significative e solidali.

11. Emmanuel Mounier, «Réflexions sur la démocratie. réponse à l'enquête philosophique sur « les conflits actuels d'idéologies » menée par l'Unesco», *Bullettin des amis d'E. Mounier*, 41 (apr. 1973), pp. 21-30, p. 24.

12. Emmanuel Mounier, «Lettre ouverte sur la démocratie», *L'Aube* (feb. 1934), pp. 292-297, p. 294.

13. *Idem*, *Révolution Personnaliste et communautaire* cit., p. 294.

## IL BILANCIO PER IL RILANCIO

La celebrazione del numero 100 segna un bilancio e un rilancio. Non sappiamo chi porterà avanti questo impegno ma crediamo che su queste basi *Prospettiva Persona* possa avere ancora una lunga vita, un compito e una missione davanti a sé. Ci piace pensare che la rivista continuerà a far dialogare quanti lo desiderano nel rispetto e nella valorizzazione delle diverse potenzialità. Come agli albori della storia anche oggi molto possono fare uomini e donne che si incontrano e rigenerano idee, progetti, modelli di comunità<sup>14</sup>. Mounier era convinto che le donne introducendo nella città il loro vissuto privato potessero essere «la più ricca riserva di umanità... una riserva d'amore da far scoppiare la città degli uomini, la città dura, egoista, avara e menzognera». Non era fiducia ingenua, ma la speranza che esse potessero liberare «questa immensa zona che l'uomo moderno ha sdegnato e il cui centro è l'amore»<sup>15</sup>.

Dicendo "amore" non si sottovalutano affatto le discussioni sull'economia e sulla bioetica: in ogni ambito si può contribuire all'affermazione del modello di reciprocità nel quadro della dialettica tra uguaglianza e differenza.

Contiamo ancora di contribuire, come già fatto nei numeri dall'1 al 99, alla conoscenza diretta o indiretta di autori collocabili nel filone personalista, molti dei quali piuttosto trascurati dalla cultura "dominante" e dai personalisti stessi, quali C. Antoni, C.S. Bartnik, M. Buber, J. Burgos, G. Capograssi, T. De Maria, D. De Rougemont, V. Filippone-Thaulero, J. Gaos, I. Giordani, P. Landsberg, C. Lubich, A. MacIntyre, I. Mancini, G. Marcel, J. Maritain, G.B. Montini, E. Mounier, J.H. Newman, T. Olivelli, L. Pareyson, Ch. Péguy, M. Polanyi, P. Ricœur, A. Rigobello, A. Rosmini, M. Sangnier, M. Scheler, Scoto, I. Silone, E. Stein, L. Sturzo, Ch. Taylor, G. Thibon, J. Tischner, Ch. Vella, S. Weil, K. Woityla.

Non sappiamo se si riuscirà ad aumentare il numero degli abbonati, ma speriamo più probabilmente di aumentare i lettori on line, senza con ciò abbandonare, finché sarà possibile, la rivista cartacea, a cui molti sono affezionati e che desiderano conservare

nella biblioteca di casa. Ci auguriamo anche di aggiornare il sito che già conta una frequenza di visite giornaliera di circa 50 visitatori e che consente di restare aggiornati: [www.prospettivapersona.it](http://www.prospettivapersona.it).

Il traguardo raggiunto è anche l'occasione per passare la mano della presidenza onoraria e della direzione responsabile, come da statuto ad un nuovo presidente e ad un nuovo direttore. Come già detto alla nascita il presidente onorario è stato P. Ricœur, è stato nominato poi Alino Lorenzon, dell'Università di Rio de Janeiro e poi Giorgio Campanini dell'Università di Parma, attualmente in carica. Abbiamo chiesto al Prof. Robert Royal del *Faith & Reason Institute* di Washington, nonché *Editor-in-chief of The Catholic Thing*, già recensito dalla rivista e amico stimato del CRP da molto tempo di assumere l'impegno a partire dal 5 ottobre prossimo e abbiamo ottenuto il suo consenso. Come direttore proponiamo al prof. Flavio Felice, già membro della direzione, coordinatore di *Prospettiva Civitas*, testimone e attore da lungo tempo della vita della nostra Rivista di raccogliere il testimone, con la promessa che non sarà lasciato solo, ma come in una buona famiglia sarà da noi accompagnato con il pudore e il rispetto della terza età verso i giovani adulti, la disponibilità a collaborare avendo a cuore da "fondatori" la crescita e la lunga vita della rivista stessa.

*Prospettiva Persona* potrà sopravvivere alla crisi, al trionfo di internet, alla trascuratezza nei confronti della cultura umanistica? Non possiamo dirlo. A noi pare già straordinario essere arrivati fin qui e di ciò vogliamo ringraziare tutti, i primi editori, i tanti collaboratori, molti dei quali sono ormai scomparsi, i redattori che hanno offerto nel tempo generosa collaborazione in spirito di volontariato e in condizioni di precarietà, gli attuali collaboratori che hanno rinnovato la grafica e la cura dei contenuti, coloro che hanno creduto nell'impresa e in particolare l'ottimo editore Rubbettino, quanti hanno e profuso la loro competenza nelle rubriche, i lettori che non hanno considerato vano essere sostenitori della cultura personalista e/o hanno versato l'abbonamento a sostegno di un ideale che va ben oltre la pubblicazione di una rivista.

14. Emmanuel Mounier, «Traité du caractère», in *Œuvres Complètes*, Seuil, Paris 1961-1962, vol. I-II, p. 106.

15. *Ivi*, p. 560.



## Una rivista nella vita di una Chiesa locale

# Progetto culturale e *Prospettiva Persona*

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 18-19

Michele Seccia

**F**IN DAL SUO SORGERE dopo il Convegno di Palermo 1995, la proposta di un “progetto culturale orientato in senso cristiano” si è posta l’obiettivo di stimolare la dimensione culturale dei credenti come singoli, come comunità parrocchiali e movimenti, al fine di favorire la maturità della fede e la sua capacità di incidere nel mondo postmoderno, ovvero “allargare gli spazi della razionalità”<sup>1</sup> e

rendere più motivata e incisiva la pastorale ordinaria, stimolandola ad assumere consapevolmente il rapporto tra fede e cultura, per poter proporre la fede mediante esperienze e linguaggi significativi nell’odierno contesto culturale<sup>2</sup>.

Infatti sono convinto che attività pastorale e impegno culturale debbano camminare insieme: alla comunità diocesana si chiede oggi di

alimentare e coordinare i luoghi e i momenti della vita ordinaria delle comunità in cui si elabora cultura (mentalità, criteri di giudizio, scelte di vita) cristianamente ispirata. A dare maggiore qualità culturale alla pastorale saranno anche le specifiche iniziative e la valorizzazione degli animatori della cultura e della comunicazione<sup>3</sup>.

Il mio servizio pastorale nella Chiesa di Teramo-Atri, a partire dal 2006, è coinciso con il Convegno ecclesiale di Verona, nel quale è stato ribadito l’obiettivo fondamentale di orientare i credenti a riflettere sui contenuti della cultura contemporanea, approfondendone i riflessi antropologici e orientandoli alla ricerca della verità.

Tra le diverse esperienze pastorali in atto nella Diocesi, ho avuto modo di apprezzare l’attività del Centro Ricerche Personaliste (CRP) e in particolare del trimestrale *Prospettiva Persona*, rivista di ispirazione cristiana, aperta al dialogo con la cultura laica e postmoderna. I legami con il personalismo francese e in particolare con il filosofo Paul Ricœur, autore

con cui mi sono personalmente confrontato nei miei studi accademici alla Sapienza, hanno rafforzato la sintonia, che è divenuta collaborazione concreta in occasione del Convegno africano internazionale *Les intellectuels africains et européens en lutte contre l’oppression pour la dignité de la personne*, in Benin. Venne organizzato a Cotonou dal Centro Ricerche Personaliste su tematiche concordate con i filosofi africani. Oltre a sostenere l’iniziativa presso la CEI con i fondi della cooperazione internazionale per i paesi in via di sviluppo, ho partecipato personalmente soffermandomi sui legami tra la filosofia di Ricœur e il cristianesimo. In Benin si è avuta la possibilità di testimoniare l’attualità e l’opportunità di collegare l’antropoteologia cristiana alle esigenze delle culture autoctone in un proficuo dialogo e scambio di prospettive: in Africa come in Europa la centralità della dignità umana e la difesa della democrazia sono una barriera contro i totalitarismi di qualsiasi segno. Non a caso l’*équipe* di *Prospettiva Persona* e quella della Società *beninoise* di Filosofia scelsero di approfondire autori come Kwame N’krumah, Joseph Kizerbo, Leopold Senghor, Ignazio Silone, Antonio Gramsci, Emmanuel Mounier e Paul Ricœur.

Nella pastorale diocesana la collaborazione non si è mai interrotta: nel 2008, con ho sostenuto l’organizzazione del Convegno internazionale “Personale e impersonale in Simone Weil” (Teramo 8-10 dicembre 2008) da parte di *Prospettiva Persona* e dell’Ufficio cultura diocesano; nel 2012 il convegno per i cinquant’anni dal Concilio (*Fede e cultura a 50 anni dal Concilio Vaticano II*), nel 2014 l’organizzazione di numerosi eventi culturali (convegno, mostra, recital poesie) sulla figura e l’opera di Charles Péguy.

Il Convegno di Firenze 2015 ha rilanciato il progetto culturale nella vita della Chiesa in Italia e, oltre ai progetti Caritas, la Diocesi di Teramo-Atri ha segnalato proprio *Prospettiva Persona* dando un contributo significativo alle riflessioni sull’umanesimo cristiano personalista. Il convegno di Firenze è stato ricordato nel 2016 ad un anno dalla sua realizzazione, per

1. Benedetto XVI, «Incontro con i partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana», in *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, a cura di CEI, Libreria Editrice Vaticana, Verona 19 ott. 2006, p. 236. 2. Presidenza CEI, *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, 2, 28 gen. 1997. 3. CEI, *Fare Progetto Culturale*, CEI, Roma 2008, p. 4.

un bilancio e rilancio del tema.

Come si può arguire dai fatti citati, la pastorale diocesana di Teramo-Atri si è avvalsa della rivista, “autonoma, ma in sintonia”, vedendo in essa una palestra di dialogo, con iniziative analoghe a quelle promosse dal “Cortile dei gentili” (costanti nel tempo gli incontri culturali settimanali organizzati dal “Salotto culturale”). Le tante iniziative artistiche, letterarie, filosofiche, hanno sempre cercato di evidenziare come la cultura postmoderna contenga frammenti di positività da selezionare con discernimento e incoraggiare e come la fede cristiana sia oggi possibile e ragionevole nel suo contributo di umanizzazione a tale cultura.

Oggi, quando *Prospettiva Persona* giunge al n° 100, sentiamo di augurarle un futuro altrettanto capace di incidere dentro e fuori il contesto ecclesiale. La Chiesa fa certamente cultura costantemente attraverso la sua vita quotidiana, nella molteplicità delle sue attività, dalla catechesi alla liturgia, dalla pietà popolare al servizio ai poveri, ma il fatto di avere nel proprio territorio uno strumento di dialogo consolidato e scientificamente riconosciuto come “Prospettiva Persona”, con le molteplici iniziative ad essa connesse, offrire un valore aggiunto alla comu-

nità contribuendo a rileggere una tradizione millenaria nell’ottica del presente e guardando alle sfide del futuro.

Per l’esperienza che ho avuto al contatto con gli amici di *Prospettiva Persona*, cattolici e laici, credo che essi continueranno a fare cultura in spirito di amicizia, senza preclusioni ideologiche e di fede, con la carità e l’intelligenza di una “chiesa in uscita”, come vuole papa Francesco:

La società italiana si costruisce quando le sue diverse ricchezze culturali possono dialogare in modo costruttivo: quella popolare, quella accademica, quella giovanile, quella artistica, quella tecnologica, quella economica, quella politica, quella dei media... La Chiesa sia fermento di dialogo, di incontro, di unità. Del resto, le nostre stesse formulazioni di fede sono frutto di un dialogo e di un incontro tra culture, comunità e istanze differenti. Non dobbiamo aver paura del dialogo: anzi sono proprio il confronto e la critica che ci aiutano a preservare la teologia dal trasformarsi in ideologia<sup>4</sup>.

*Ad multos annos!*



Immagine 1: Collezione Mattucci, *Astronomo*

4. Franciscus, *Discorso del 10 novembre ai rappresentanti della Chiesa italiana convenuti a Firenze*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151110\\_firenze-convegno-chiesa-italiana](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana).

## Perché *Prospettiva Persona* non si “ritira in buon ordine” La Rivista, “nostra ostinazione”

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 20-21

Giorgio Campanini

**I**N UN DIFFICILE MOMENTO della storia d'Italia, don Primo Mazzolari poteva parlare di *Pace, nostra ostinazione*. Erano gli anni del “Patto atlantico” e dei diffusi timori – per fortuna rivelatisi infondati – di una possibile e immensamente distruttiva terza guerra mondiale.

Queste parole di Mazzolari sono venute alla mente di chi scrive nel momento in cui rifletteva sul modo migliore di ricordare i primi cento numeri di *Prospettiva Persona*: perché di “ostinazione” – ed insieme di tenacia e di amore alla cultura – si può e si deve parlare, in questo nostro tempo, a proposito di una rivista che si accinge a superare la fatidica soglia dei “100 numeri”: in un contesto, come quello attuale (e non solo italiano) in cui le riviste “tradizionali”, una dopo l'altra, sembrano cedere il passo a forme di comunicazione più moderne, più “corrispondenti ai tempi”.

È lungi dalle intenzionalità di questo scritto demonizzare queste nuove forme di comunicazione che hanno, fra l'altro, l'immenso vantaggio di consentire con relativa facilità l'accesso a fonti lontane nello spazio. Per addurre una testimonianza personale, ricordo ancora la fatica che – nei miei studi sul personalismo – incontrai allorché, in tempi lunghi e con estrema fatica, mi procurai testi su Mounier apparsi in Libano e in Polonia (comunque Paesi relativamente vicini). Oggi è impresa relativamente facile – e in genere poco costosa – entrare in relazione con riviste “non cartacee” edite in Finlandia o in Giappone, per non parlare di quelle pubblicate in Francia o negli Stati Uniti...

Su questo sfondo, riviste come *Prospettiva Persona* hanno ancora un senso e uno spazio? Non si potrebbe pensare a concludere con il fatidico numero 100 un percorso protrattosi per oltre un quarto di secolo? Chiudendo la loro “stagione cartacea”, non poche riviste hanno ritenuto di aprire una nuova tappa del loro percorso seguendo altre vie: scelta rispettabile ma che *Prospettiva Persona* non condivide, pur nella consapevolezza di andare contro corrente e di rischiare, dunque, l'emarginazione.

Perché, dunque, questa “ostinazione”? È, questa, una domanda alla quale occorre sapere rispondere per dare ragione di una serena e meditata scelta di

campo.

La prima ragione di questa scelta è fondata sulla sostanza stessa del messaggio del personalismo comunitario, costante punto di riferimento della rivista. *Prospettiva Persona* non è e non vuole essere (né mai lo è stata) un semplice “assemblaggio” di testi, ma prima di tutto e soprattutto un *incontro fra persone*, realizzato non semplicemente attraverso la pubblicazione di articoli e di scambi epistolari (o soltanto telefonici) che ne conseguono. Se è forse eccessivo parlare di una “famiglia” di persone che s'incontrano corrisponde invece alla realtà delle cose che dietro la rivista vi è *una comunità di persone* che s'incontrano, dialogano tra loro, confrontano nel dialogo e poi sulla carta le loro idee. Non si tratta dunque, di un asettico assemblaggio di testi, ma di un'impresa comune, quasi di una “officina”, in questo caso una “officina personalista”. La rivista non opera “in solitudine”, ma fa parte di un vivo e vivace scambio di intellettuali arricchente per tutti quelli che vi partecipano.

Una seconda ragione di questa “ostinazione” sta nella convinzione che la rivista “tradizionale”, quando sia un lavoro ben fatto – come le sedie che l'amata madre di Charles Péguy produceva e che il figlio riconoscente ricordava come un omaggio alla gratuità della bellezza – ha un potenziale personalizzante che gli scritti prodotti con altre tecnologie raramente posseggono in eguale misura. La tecnologia è la *corrente fredda* della comunicazione, la rivista tradizionale la sua *corrente calda*. Il rapporto del lettore con le due ricordate forme di rivista non è la stessa: quella con la carta stampata è qualitativamente più ricca perché meno anonima e più personalizzante.

La rivista cartacea è infine più adatta alla memoria – così riteniamo – di quella delle raffinate ma anonime tecnologie. È ben vero che anche queste si conservano, ma “non si sfogliano”, non possono essere prese tra le mani, nei loro appropriati fascicoli, nel loro peso, quasi nel loro odore... sfogliare una collezione di riviste cartacee rappresenta, così riteniamo, una sorta di “piacere intellettuale” che altre forme di redazioni di testi non hanno.

Valide e condivisibili o meno, queste riflessioni non intendono aprire un “contenzioso” con i so-

stenitori delle nuove forme mass-mediatiche. Nella cultura del nostro tempo vi è posto per tutti e dunque anche per quelle “voci fuori dal coro”, come è anche *Prospettiva Persona* che rischiano di diventare piccole isole (ma forse isole felici) nel *mare magnum* di una comunicazione sempre più varia ed abbondante ma nello stesso tempo maggiormente esposta ai rischi della massificazione. Mantenere consapevolmente questa scelta decisamente controcorrente non significa essere *laudatores temporis acti* e tanto meno nostalgici di un passato senza ombre, ma, più semplicemente, rivendicare uno spazio aperto ed ospitale anche a forme di espressione della cultura apparentemente meno moderne ed avanzate, ma che hanno dalla loro parte la forza di una tradizione che, almeno in Occidente, ha visto per oltre tre secoli – dalle settecentesche “Gazzette” alle patinate riviste del Novecento – concentrarsi proprio nelle riviste – i più vivaci dibattiti intellettuali e le più forti sollecitazioni al cambiamento della società. Forse le “riviste cartacee” dell’avanzato XXI secolo saranno l’ultima “sacca di resistenza” all’incontrastato dominio della tecnologia applicata alla cultura.

Anche per questo *Prospettiva Persona* ha scelto – nonostante le difficoltà che ha incontrato e che ancora incontrerà – di *resistere, resistere, resistere*, come in altro contesto è stato proclamato nel secondo Novecento di fronte alla barbarie di minoranze impazzite ed alla fine perdenti. Non basta tuttavia proclamare il proprio “diritto alla resistenza”, di fronte alla moltiplicazione di altri mezzi di produzione della cultura occorre trasformare questa opposizione ad una generale omologazione delle tecniche (e talora delle idee) in una coerente scelta di campo, a partire dalla consapevolezza che *la libertà ha un costo* e che scegliere di continuare una rivista è nello stesso tempo un *atto di fede* e un *gesto di responsabilità*.

Diffidare di “mecenati” condizionatori e a volte veri e propri “padroni” di una rivista significa prendere atto del fatto che nessuna impresa editoriale di questo genere può sopravvivere nel tempo se ai buoni propositi non corrispondono anche generose scelte di campo. Credere in una rivista significa amarla, sostenerla (e soprattutto *leggerla*). Se questa fede permarrà, «il resto», come soleva dire Napoleone esaltando il ruolo delle avanguardie rispetto a quello della “intendenza”, «verrà da sé».



Immagine 2: Collezione Mattucci, *Fiaschetta con testa di donna*

## Un percorso di servizio culturale e amore Molteplicità di temi, unione di intenti

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 22-23

Settimio Luciano

**C**ELEBRARE IL CENTESIMO numero per una rivista di cultura, declinata a vari livelli ma con il centro di orientamento della “stella” della persona, è valutare un cammino lungo 25 anni... e non è poco. *Prospettiva Persona* è una rivista fondata da Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola, fatta a Teramo e aperta al mondo. La rivista nasce nel 1992 in ideale continuità con la rivista *Esprit* fondata dal Mounier e con la rivista *Progetto Donna*, presentando le due fondamentali “facce” di attenzione alla persona e alla donna. Il nome della rivista era legato al pensiero personalista del famoso filosofo francese. In ciò è iniziato un “andare controcorrente” che si può dire è stata la linea in tutti e 25 anni senza il timore di difendere l’ideale della persona, contro tutti gli attacchi avvenuti dal livello culturale a quello politico, senza il timore di vivere la fedeltà al Vangelo e all’amore autentico rispetto all’uomo e alla donna. Quello di cui si parla è un cammino sviluppato e concretizzato in termini di dialogo, di confronto, del diventare una sorta di spazio relazionale con chi ha visioni e pensieri diversi e che per questo non è da ostracizzare. Se ci si riflette, è quel prendere la positività di chi la pensa diversamente come faceva il Mounier che a livello socio-politico, sapeva cogliere gli aspetti positivi provenienti dal collettivismo e dall’esistenzialismo criticandone le chiusure attraverso la chiave interpretativa della persona.

I coniugi Danese – è questo il percorso che coraggiosamente e nonostante tante avversità – hanno saputo portare avanti creando un patrimonio speculativo, educativo politico e teologico che si è sviluppato nel corso di tutti questi anni. Tutto ciò creando rapporti d’intesa e collaborazione con i lettori e col prestigioso comitato che ha sostenuto il progetto che si è andato via via delineando. Se si scorrono i nomi del comitato scientifico, nel corso dei vari numeri, sono presenti grandi personalità culturali che hanno arricchito e donato contributi speculativi che nonostante il passare del tempo, continuano ad avere la loro rilevanza.

È un percorso iniziato con il “numero 1” del 1992 con un editoriale, a cura del prof. Danese, che parlava di neopersonalismo, dato che il prestigioso presidente onorario dell’epoca che ha “benedetto” e se-

guito gli sviluppi della rivista, Paul Ricœur, aveva suggerito di non fare archeologia del personalismo, perché quest’ultimo sta sempre più davanti a noi che dietro: un modo per dire la sempre attuale e mai tramontabile visione sulla persona. E fin dall’inizio tale visione ha significato attenzione alla politica (quella degna di questo nome e cioè come servizio alla persona) e alla società. I temi sono sempre stati quelli che riguardano la realtà vitale del momento. Così, ad esempio, c’è stata l’immediata sottolineatura, mai abbandonata, sulla relazione uomo-donna, l’attenzione portata all’*ethos* dell’Europa: temi ancora attualissimi e svolti nella prospettiva della “persona” e tentando di dare concretezza ai principi.

Quando la riflessione parte dalla persona i temi svolti hanno sempre la freschezza che investe la storia umana nonostante il tempo che passa! Si ricordino tutti gli interventi, ripetuti nel corso di vari numeri, sui diritti umani declinati in campi come quello della sanità, della famiglia, del sociale. Il tema della famiglia è rimasto costantemente al centro delle riflessioni alla luce delle problematiche attuali: genitorialità, droga, fragilità e bellezza del rapporto uomo-donna, questione del *gender* e delle problematiche relative al mondo della sessualità. La prospettiva cristiana al confronto con le tentazioni nostalgiche del passato o superficialmente progressiste, ha dato luogo ad una serie di riflessioni che nonostante il passare del tempo, danno non solo conto della evoluzione/involuzione che si è andata svolgendo in questo campo, ma anche della incisività profondamente umana della visione evangelica.

*Prospettiva Donna* è stata, nel corso dei numeri successivi al primo, una sorta di rivista nel cuore della rivista. In questo “spazio” si è data voce ad un “femminismo” che sa difendere i diritti e l’identità della donna senza snaturare la bellezza della sua identità. Basti ricordare, a titolo esemplificativo, gli studi su figure femminili come Raïssa Maritain, la sempre amata e studiata Simone Weil assieme ai vari studi storici sul mondo delle donne in epoche storiche quali il Medioevo e il Rinascimento o in relazione alla filosofia, alla teologia e alla ecclesiologia. Sempre sul tema della donna non si possono non ricordare gli interventi contro la violenza sulle donne – te-

ma purtroppo, sempre drammaticamente attuale – a cui sono stati dedicati vari studi. Studi sulla “filosofia al femminile”, o sulla dignità della donna e i diritti, non hanno dimenticato di affrontare l’esegesi biblica in funzione della eliminazione dei pregiudizi maschilistici.

Gli interventi in campo politico si distinguono non solo per una rilettura profonda e incisiva del presente, ma anche per un livello di riflessione speculativa che, a partire dalle questioni dibattute circa la crisi della democrazia, orienta le proposte al buon essere della persona. La politica propugnata da *Prospettiva Persona* è sempre fondata sulla solidarietà e sulla responsabilità di cui si offrono meditazioni profonde e non basate sui sofismi del “politico-immagine”. Di notevole interesse sono gli interventi sul federalismo, tema che apre discussioni sempre vivaci, ma che nella rivista non cade mai nelle chiusure piuttosto becere di leghisti e movimenti similari: il federalismo sostenuto è quello di Alexandre Marc e Denis De Rougemont, che difende la libertà dei popoli nella gestione della cosa pubblica senza dimenticare la solidarietà, ricordando che con l’egoismo di un gruppo, una regione, una nazione non si costruisce una società a dimensione umana e aperta all’Europa e al mondo.

In tutti gli interventi la rivista si caratterizza per il respiro ampio che oltrepassa la cultura italiana ed europea, proponendo orizzonti allargati ai diversi continenti. Nel corso degli anni non sono mancati spazi dedicati al cinema e successivamente, in misura felicemente maggiore, alla musica. L’angolo della musica, curato da Giacomo Danese, è partito, in sordina dal n. 20 e si è andato sviluppando con studi e interventi su compositori e sulle problematiche attuali del settore. Da segnalare la relazione fra musica e mondo della Bibbia. Anche l’angolo dell’arte ha offerto costanti aggiornamenti su mostre e approfondimenti sulle opere artistiche meno note o universalmente commentate, come la Gioconda.

Un angolo particolare è quello dedicato al bam-

bino con una serie di articoli dedicati al mondo del bambino, alla sua pedagogia e a tutti gli altri aspetti che coinvolgono, a vari livelli, la crescita e la salvaguardia dell’infanzia. Così vengono studiati i fenomeni di bullismo, della situazione dei bimbi stranieri, delle dinamiche dell’adozione, al tema tremendo delle mutilazioni femminili e molto altro ancora.

Un ulteriore successivo spazio, curato dal prof. Flavio Felice, è stato riservato al mondo dell’impresa: vi si trovano articoli sull’economia, sul mercato, sui rischi e le risorse dell’attività imprenditoriale. Recente è l’angolo di *Prospettiva Λόγος* a cura dell’Istituto Toniolo di Pescara. Non si possono non ricordare i tanti temi affrontati in 25 anni di attività, come il G8, le contraddizioni del Sud America e in particolare del Brasile, l’Islam, la Shoah... Vorrei inoltre sottolineare profili particolarmente approfonditi quali: Paul Ricœur, Emmanuel Mounier, Simone Weil, Charles Péguy e poi, tra studi e interviste: Hans Küng, Gianna Agostinucci Campanini, Piersandro Vanzan s.J., Piero Viotto, Riccardo Muti, Rocco Buttiglione, Pietro Citati, Hans Georg Gadamer, Ander Garcia, Adriana Valerio, Michael Novak, Maria de Falco Marotta, Dario Antiseri, Carlo Rocchetta, Frère Roger Schutz di Taizé, Adnane Mokrani, Eleonora Facco, Emmanuel Pic, Piero Viotto, Caterina Bini, Paul Gilbert...

In questa breve e non esaustiva panoramica ho solo offerto un piccolo assaggio di quello che la rivista *Prospettiva Persona* ha rappresentato nel suo servizio culturale unendo rigore scientifico e divulgazione senza mai scadere nella superficialità: è la semplicità evangelica che attinge alla Sapienza sapendola porgere in modo mai arrogante ma con la discrezione e il calore della fraternità. Si è giunti al numero 100 che rappresenta un bel traguardo e che non vuole essere un approdo ma una tappa da proiettare verso il futuro: un futuro che per certi aspetti appare oscuro, ma resta sempre alimentato da quella “fiaccola” potente che è la visione della persona... oggi più che mai.



Immagine 3: Collezione Mattucci, *Portafiori a forma di fungo*

## Etica della responsabilità e relazione d'alterità Hans Jonas e Paul Ricœur in dialogo

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 24-27

Cristina Vendra

### INTRODUZIONE

L'UOMO si trova oggi in una situazione paradossale: da un lato è «il Prometeo irresistibilmente scatenato»<sup>1</sup> spinto dal sogno di dominare sé e il mondo, dall'altro deve fare i conti con i disastri ambientali, le incognite delle biotecnologie e degli esperimenti atomici. Il pericolo costituisce così il tratto saliente dell'attuale *Risikogesellschaft*<sup>2</sup>, dove il potere dell'uomo è chiamato a riconoscere i limiti della sua azione dominatrice.

L'attenzione sarà ora focalizzata sulla relazione d'alterità quale nuovo fondamento per un'etica dei nostri tempi, nella convinzione che il legame con altri dia senso al nostro esistere. I testi principali di riferimento sono *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica* di Jonas e gli articoli *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*<sup>3</sup>, *Éthique et philosophie de la biologie chez H. Jonas*<sup>4</sup> di Ricœur. La dialettica tra l'etica della responsabilità e l'ermeneutica dell'*homme capable* sarà sviluppata sulla base di un'ontologia della relazione<sup>5</sup> quale via che, a mio giudizio, consente di restare fedeli alle riflessioni degli autori e di andare oltre sul piano ontologico, illustrando la ricomposizione di un quadro scomposto le cui parti in gioco sono la prospettiva fenomenologico-ermeneutica e la filosofia della biologia.

### IMPUTAZIONE E PROSSIMITÀ: TU E TERZO

Jonas e Ricœur possono essere definiti come maestri per i nostri inquieti tempi<sup>6</sup> nella misura in cui sti-

molano delle riflessioni capaci di affrontare le sfide della contemporaneità. Entrambi reputano che il compito del filosofo sia un sapere derivante dalla continuità tra la *theoria* e la *πράξις*<sup>7</sup> permettendo così di «ripensare i fondamenti del nostro essere»<sup>8</sup>.

Gli autori riflettono sulla responsabilità, mossi dalla preoccupazione di rinnovare la capacità umana di pensare, dialogare e agire con gli altri. Storicamente, nell'età contemporanea la nozione di responsabilità diviene oggetto di un processo di rivisitazione alla cui base vi è una rivalutazione dell'agire umano. Oltre a collocare l'analisi della responsabilità all'interno del discorso antropologico facendo leva sulla relazionalità dell'uomo, a partire da metodologie diverse gli autori contestualizzano il tema in riferimento alla preoccupazione di salvaguardare la continuità della vita sulla Terra, riprendendo in questo modo la tradizione classica alla luce delle provocazioni attuali.

L'opera *Il principio responsabilità* si apre con le parole del coro dell'*Antigone*<sup>9</sup> in cui vengono esaltate le abilità dell'uomo di irrompere nella natura. L'umano quale essere finito, cerca di «sottomettere le circostanze alla propria volontà e ai propri bisogni»<sup>10</sup>, i quali colpiscono l'individuo nella sua integrità, mostrando che, fin dal livello elementare del metabolismo, la vita è apertura verso altro. D'altra parte però, l'esperienza umana non è solo interessata ad altro per il suo mantenimento, ma si connota come esperienza abitante e abitata dall'alterità<sup>11</sup>.

A differenza del nostro tempo, l'uomo dovette adattarsi ai cicli della natura e i suoi interventi non ne turbano l'equilibrio. Le creazioni umane si collocavano sullo sfondo dell'immutabilità della natura e tra es-

1. Paola Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Einaudi, Milano 1990; orig. dal tedesco. *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt 1979, p. XXVIII. 2. Ulrich Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, cur. e trad. in it. da Walter Privitera, Carocci, Roma 2000; orig. dal tedesco. *Risikogesellschaft*, Subkamp Verlag, Frankfurt 1986. 3. Paul Ricœur, «Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica», in *Le Juste I*, trad. it. di Daniella Iannotta, SEI, Torino 1995, pp. 31-56; orig. fr. *Le Juste I*, in *Le concept de responsabilité*, Ésprit, Paris 1995, pp. 41-70. 4. Paul Ricœur, «Éthique et philosophie de la biologie chez H. Jonas», in *Lectures II*, Seuil, Parigi 1992, pp. 304-319. 5. Virgilio Melchiorre, «Persona ed etica», in *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 149-162. 6. Daniella Iannotta, «P. Ricœur: un Maestro per i nostri inquieti tempi», in *P. Ricœur in dialogo*, a cura di Daniella Iannotta, Effatà editrice, Cantalupa 2008, pp. 3-20. 7. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, fr., Seuil, Parigi 1995, p. IX. 8. Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, trad. it. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna 1991, p. 28; orig. dall'inglese. *Philosophical Essays*, Engelwood Cliffs, Prentice-Hall 1974, p. 28. 9. Sofocle, *Antigone*, trad. it. di Giuseppina Lombardo Radice, Einaudi, Milano 1982. 10. Rinaudo, *Il principio responsabilità* cit., p. 5. 11. Silvano Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2010, p. 111.

se la città costituiva il luogo d'esercizio della responsabilità. In riferimento a tale contesto, gli autori individuano nella tradizione filosofica le nozioni di imputabilità e di rispetto quali fondamenti di un'etica della responsabilità rivolta ai prossimi e ai soci.

Articolando un discorso antropologico di genesi del concetto di responsabilità, Ricœur introduce gli studi morali di *Sé come un altro* a partire dalla questione «chi è il soggetto morale dell'imputazione?»<sup>12</sup>, postulando una deviazione della riflessione su questa domanda attraverso l'analisi della prassi. Le azioni umane, determinate dai predicati "buono" e "obbligatorio"<sup>13</sup>, articolano la vita sociale del soggetto. Perciò, «l'orizzonte etico-morale si staglia come lo sfondo di senso dell'azione, o meglio dell'interazione, ove ogni agire è foriero di effetti per l'altro, che talvolta è costretto a subirlo fino a soffrirne»<sup>14</sup>. Dire che un agente è imputabile significa «mettere un'azione, in quanto suscettibile di ricadere sotto la categoria permesso/non permesso, in conto di qualcuno»<sup>15</sup>. Mentre l'imputabilità è legata alla dimensione interiore della coscienza, la responsabilità convoca l'uomo sul piano storico in quanto ha a che fare con l'oggettività degli atti compiuti.

In continuità con Ricœur, Jonas sostiene che «la condizione della responsabilità è il potere causale. L'agente deve rispondere della sua azione[...] delle sue conseguenze ed eventualmente deve farsene carico»<sup>16</sup>. La responsabilità è connessa alla metafora del "conto"<sup>17</sup> e al quadro della riparazione, e sul piano morale è legata al sentimento «che accompagna il colpevole e con il quale si assume interiormente la responsabilità (senso di colpa, pentimento, disponibilità all'espiazione, ma anche orgoglio caparbio)»<sup>18</sup>. In termini ricœuriani, la responsabilità dell'uomo rimanda alla stima che egli ha di sé data la sua capacità di agire intenzionalmente, ossia di mettere in proprio conto delle azioni connotate da predicati etico-morali. La soggettività non è una monade chiusa, bensì un'*ipseità*, vale a dire un'identità che implica ontologicamente l'alterità. Giacché la sua costituzione ontologica è relazionale, l'agente stimandosi riconosce «un che di immediatamente intersoggettivo»<sup>19</sup>. Pertanto, nella prospettiva ricœuriana la re-

sponsabilità è strutturale nel soggetto umano, essa è perciò una proprietà trans-storica.

Tra l'analisi di Ricœur e Jonas vi è comunanza etica: entrambi individuano nel rispetto il fondo del senso morale di responsabilità. Riconoscendo la propria fragilità, il sé rispetta l'altro quale limite all'affermazione egologica e centro di obblighi. Il rispetto mette in luce la struttura dialogica implicita nella stima di sé ed evidenzia la costituzione relazionale dell'autonomia<sup>20</sup>. Sulla base dell'ontologia relazionale, con autonomia non si può più intendere che sia l'uomo a rappresentare per sé la propria legge, ma «l'altro come persona (cioè come compito da realizzare) diventa la legge che la libertà riconosce a se stessa come esigenza per la propria realizzazione»<sup>21</sup>.

Attraverso l'analisi dei concetti di imputabilità e rispetto, è chiaro che nell'etica tradizionale la responsabilità dell'agente è rivolta a coloro che vivono nel suo orizzonte spazio-temporale. Tradizionalmente intesa l'etica è una prospettiva antropocentrica della vicinanza, della sincronicità e della reciprocità circoscritta alla relazione con i prossimi e i soci dove i primi sono raggiungibili direttamente, mentre i secondi mediante i canali istituzionali.

#### VERSO I POSTERI. RIPENSARE L'*Oïkos*

La critica alla *Weltbild* moderna costituisce il *fil rouge* delle speculazioni di Jonas e Ricœur. Nella modernità si assiste ad un cambiamento della relazione tra l'uomo e il mondo: mentre prima l'uomo era parte del cosmo, ora quest'ultimo è inteso come ordine da dominare. Da questa frattura sorge la soggettività moderna avente alla base ciò che Weber chiama *Entzauberung der Welt*<sup>22</sup>, ossia una visione del mondo "disincantato", connotato cioè dalla caduta delle premesse teologico-metafisiche delle epoche precedenti. La situazione odierna è il frutto dell'estremizzazione di questi tratti moderni. Gettato in una corsa insaziabile di conquiste, l'individuo si ritrova servitore della tecnica che, usando le parole di Severino, è in realtà «un'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi»<sup>23</sup>.

12. Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cur. e trad. in it. da Daniella Iannotta, Di fronte e attraverso, 325, Jaca Book, Milano 1993; orig. fr. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 263. 13. *Ibidem*. 14. Daniella Iannotta, «L'alterità nel cuore dello stesso», in *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 57. 15. Ricœur, *Sé come un altro* cit., p. 403. 16. Rinaudo, *Il principio responsabilità* cit., p. 115. 17. Ricœur, «Il concetto di responsabilità» cit., p. 34. 18. Rinaudo, *Il principio responsabilità* cit., p. 116. 19. Daniella Iannotta, «La Regola d'Oro nella prospettiva etico morale di Paul Ricoeur», in *L'io dell'altro*, a cura di Attilio Danese, Marietti, Genova 1993, p. 230. 20. Ricœur, *Sé come un altro* cit., pp. 383-384. 21. Maurizio Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 544. 22. Max Weber, *Scienza come vocazione. E altri testi di etica e scienza sociale*, cur. e trad. in it. da Pietro Leandro Di Giorgi, Franco Angeli, Milano 1996. 23. Emanuele Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, p. 11. 24. Rinaudo, *Il principio responsabilità* cit., pp. 28-29.





Risucchiato dal circolo dell'attivismo tecnico, l'uomo si riduce a *homo materia*, ad oggetto del suo potere<sup>24</sup>. Egli deve però fare fronte ai danni provocati dall'onnipotenza del progresso tecnologico trasformatosi nel nuovo oppio dei popoli. L'essere-nel-mondo dell'uomo, il suo abitare lo spazio trasformandolo in luogo, risulta ora sinonimo di distruzione.

In seguito alle conseguenze della tecnocrazia, l'etica tradizionale, limitata al piano dell'interrelazione, non è più sufficiente; infatti, «per i loro effetti cumulativi e irreversibili, le tecniche aprono in effetti un vuoto illimitato a un pericolo senza precedenti nella storia della vita»<sup>25</sup>. Essendo mutata la natura dell'azione e avendo l'etica a che fare con l'agire, essa necessita un rinnovamento. La nuova etica, chiamata a pensare l'orientamento della civiltà tecnologica, è una dottrina della responsabilità fondata sulla relazionalità e orientata al futuro. Questa prospettiva comporta la disponibilità dell'uomo di tornare a curarsi del mondo e a considerarsene parte, ossia come custode dell'essere<sup>26</sup>.

L'etica deve colmare il vuoto morale e ontologico aperto dalla «terra vergine della prassi collettiva, in cui ci siamo addentrati con l'altra tecnologia»<sup>27</sup>. In questa vacuità segnata dallo spaesamento esistenziale, Jonas individua nell'«euristica della paura» il punto di partenza per determinare i nuovi principi etici; infatti, poiché

è naturale che la percezione del *malum* ci riesca infinitamente più facile della conoscenza del *bonum*<sup>28</sup>,

la filosofia morale deve consultare le nostre paure prima di avanzare dei doveri. L'intuizionismo negativo non conduce alla paralisi delle azioni, ma spinge a compiere atti in cui la cura per l'altro è un dovere sulla base del riconoscimento della nostra costituzione fragile e aperta. Dal timore per la sventura delle future generazioni deriva il primo principio di un'etica orientata alla sopravvivenza:

Non si deve mai fare dell'esistenza dell'uomo globalmente inteso una posta in gioco nelle scommesse dell'agire<sup>29</sup>.

Per Jonas la responsabilità è quindi una strategia in funzione della sussistenza della stirpe. Pertanto, l'imperativo adeguato alla nuova responsabilità recita:

Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra<sup>30</sup>.

Tale legge non si impone dall'esterno, ma è riconosciuta come sentimento di responsabilità «il quale introduce un fattore di passività e recettività nel centro del fondamento razionale dell'obbligazione»<sup>31</sup>. Come nota anche Ricœur, poiché la responsabilità è proporzionale al potere, essa deve essere allargata al di là del «quadro della riparazione e della punizione [...] il termine si impone oggi in filosofia morale proprio in questa significazione, al punto di occupare tutto il terreno e di diventare "principio"»<sup>32</sup>.

D'altro canto, secondo Jonas l'etica della responsabilità deve avere un fondamento razionale. Rispetto alle prevalenti posizioni contemporanee di tipo analitico e positivista, il filosofo individua nella metafisica il fondamento dell'etica. Prima di essere responsabili verso gli uomini, lo siamo rispetto l'idea di uomo «che sostiene che una tale presenza deve essere, è cioè deve essere tutelata, facendone quindi un dovere per noi che la possiamo mettere in pericolo»<sup>33</sup>. Il primo imperativo per l'etica del futuro è dunque sintetizzabile nell'espressione «che ci sia un'umanità»<sup>34</sup>. In sintesi, Jonas afferma aristotelicamente che vi è un dover essere insito nell'essere che fa sì che la vita esiga il suo mantenimento. Analogamente, Ricœur asserisce:

Il progetto di sopravvivenza è un progetto etico perché fa seguito a una valorizzazione spontanea della vita da parte di se stessa<sup>35</sup>.

La positività dell'essere nell'autoaffermazione della vita, è il «sì di ogni aspirazione [...] radicalizzato per mezzo del no attivo al non-essere»<sup>36</sup>. Questo «sì» che opera in ogni livello della natura, acquisisce nell'uomo una forza vincolante, diventa cioè un valore e dovere, in quanto riconosciuto coscientemente<sup>37</sup>.

L'uomo si trova oggi appellato a una responsabilità totale per il da-farsi, pensata sia in senso orizzonta-

25. Ricœur, «Éthique et philosophie de la biologie chez H. Jonas» cit., p. 315. 26. Cf. Martin Heidegger, *Lettera sull'umanità*, 7<sup>a</sup> ed., Piccola biblioteca Adelphi, 351, Adelphi, Milano 1995; orig. *Brief über den »Humanismus«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1947, p. 29. 27. Rinaudo, *Il principio responsabilità* cit., p. XXVII. 28. *Ivi*, p. 35. 29. *Ivi*, p. 47. 30. *Ivi*, p. 16. 31. Ricœur, «Éthique et philosophie de la biologie chez H. Jonas» cit., p. 312. 32. *Idem*, «Il concetto di responsabilità» cit., p. 32. 33. Rinaudo, *Il principio responsabilità* cit., p. 54. 34. *Ibidem*. 35. Paul Ricœur, «Etica, politica ed ecologia», in *La rinascita del pianeta. Conversazioni con Paul Ricœur*, a cura di C. Casalini e L. Salvarani, Medusa, Milano 2014, p. 51. 36. Rinaudo, *Il principio responsabilità* cit., p. 104. 37. Ricœur, «Éthique et philosophie de la biologie chez H. Jonas» cit., p. 311.

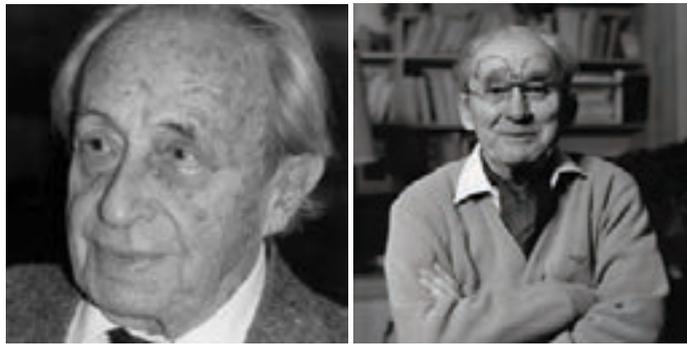


Immagine 4: Hans Jonas &amp; Paul Ricœur

le “con gli altri”, sia in quello verticale “per gli altri”, in accordo con la definizione ricœuriana dell’etica quale «prospettiva della vita buona con e per gli altri»<sup>38</sup>. D’altra parte, mentre Ricœur nella *petite éthique* resta legato ad un concetto d’alterità presente, il “per” nella riflessione jonassiana è orientato anche verso l’alterità dei posteri. Pertanto, abitare l’*oïkos* significa per l’uomo ricercare l’equilibrio tra la determinazione del suo esser-ci e l’indeterminabilità dell’alterità<sup>39</sup>. Inoltre, sebbene la responsabilità dell’uomo nei confronti dell’altro sia l’archetipo di ogni tipo di responsabilità, Jonas estende i caratteri morali che la contraddistinguono alla totalità dell’essere, giungendo ad affermare che il sì alla vita debba necessariamente tradursi nel sì all’essere per la totalità delle cose. La rinnovata prospettiva è quindi un’etica antropologica, ma non antropocentrica, che tiene conto della totalità.

La responsabilità della nuova etica risulta avere i caratteri della logica del dono<sup>40</sup>. Essa è pensata quale dono per un’esistenza autentica delle generazioni future, volto all’ospitalità dell’altro a-venire. Esercitando la responsabilità, gli uomini mirano a collegarsi, «a sentire che non si è soli e che si “appartiene”, che si fa parte [...] dell’umanità»<sup>41</sup>. Sulla base della riflessione svolta, alla citazione di Jacques Godbout va aggiunto che l’uomo deve comprendersi come parte relazionale non solo dell’umano, bensì del tutto, nella continuità tra passato, presente e futuro.

#### CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

La concezione di identità relazionale condivisa ha accompagnato lo sviluppo della nozione di responsabi-

lità. Pur seguendo metodologie diverse, le prospettive analizzate evidenziano una continuità tra la responsabilità rivolta ai prossimi, ai soci e ai posteri. L’indagine ricœuriana è un discorso antropologico di genesi del concetto di responsabilità, quella jonassiana invece si concentra sul fondamento ontologico della responsabilità. Mentre la prima si occupa della responsabilità a partire dal piano personale del singolo, la seconda collega il tema della responsabilità alla preoccupazione per il futuro dei viventi seguendo una lettura impersonale. La lettura congiunta degli autori comporta un duplice guadagno: l’etica della responsabilità trova approfondimento nell’ermeneutica dell’uomo capace, a sua volta quest’ultima viene supportata da un’ontologia relazionale fondativa dell’etica. La riflessione ricœuriana è così situata in una dimensione ontologica.

L’etica della responsabilità può condurci inoltre a riflettere sullo spazio pubblico in quanto momento partecipativo, *agorà* aperta alla discussione dei temi fondamentali che permettano di rintracciare le linee da seguire per la ricerca del bene comune aperto al futuro<sup>42</sup>. Con una metafora, l’uomo contemporaneo, identificato da Bauman nella figura del vagabondo<sup>43</sup> necessita di essere ricondotto ad abitare l’*Oïkos* e a riconoscerne parte relazionale. Orientandoci ad individuare nella relazione d’alterità il nuovo fondamento dell’etica, il paradigma della responsabilità costituisce una guida per indirizzare la dimensione etica dell’esistenza verso un vivere comune presente volto responsabilmente al futuro.

38. *Ivi*, p. 266. 39. Enrico Garlaschelli e Silvano Petrosino, *Lo stare degli uomini. Sul senso dell’abitare e sul suo dramma*, Marietti, Genova 2012, p. 72. 40. Stefano Zamagni, *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Russo, Bollati Boringhieri, Torino 2011. 41. Jacques Godbout, *Le langage du don*, fr., Fides, Saint-Laurent 1996, p. 38. 42. Francesco Botturi e Angelo Campodonico, *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, Vita e Pensiero, Milano 2014. 43. Zygmunt Bauman, *Le sfide dell’etica*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1996.

## Guidare i processi per assicurarne gli esiti

# La sfida del transumanesimo

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 28-30

Alessandro Franceschini

*La questione se siamo troppo legati alla tecnologia e quand'è che si rivelerà la nostra rovina è senza dubbio importante e probabilmente anche un po' pressante...*

**N**EL 2004, per il numero di settembre/ottobre, la rivista americana *Foreign Policy* poneva ad otto prominenti intellettuali la domanda su quale “idea”, se generalmente accettata, avrebbe rappresentato la minaccia più grave al benessere dell’umanità. L’articolo sarebbe stato reso poi noto in Italia dal *Corriere della Sera* il 10 febbraio 2005. La risposta di Francis Fukuyama, professore di economia politica internazionale alla *Johns Hopkins School of Advanced International Studies* e membro del Consiglio del Presidente [USA] sulla Bioetica, fu quella di individuare nel transumanesimo, o transumanismo che dir si voglia, tale minaccia. Sarà allora interessante cercare di indagare, seppur in maniera sintetica, di che cosa si tratta e perché, anche al di là della personale visione di Fukuyama, ciò potrebbe effettivamente risultare così pericoloso per il futuro dell’umanità.

Possiamo iniziare col dire che il pensiero transumanista è una singolare versione di antropocentrismo prometeico che mira nel futuro a modificare l’uomo, sfruttando tutte le potenzialità della scienza e soprattutto della tecnologia affinché possano essere aumentate e perfezionate le capacità umane e superati tutti quei limiti biologici, e non solo, che caratterizzano la nostra natura, comprese le malattie, l’invecchiamento ed in ultima istanza la morte. Secondo i transumanisti esiste pertanto un imperativo etico per gli esseri umani di lottare per il progresso e il superamento di sé (perfezionismo). Così, l’umanità dovrebbe entrare in una fase post darwiniana di esistenza, nella quale gli esseri umani dovrebbero controllare l’evoluzione sostituendo le mutazioni casuali con cambiamenti guidati dall’autodeterminazione e dalla razionalità degli ultra/post-uomini.

A tal proposito esiste un “manifesto transumanista” che in sette punti riassume la filosofia di base del movimento: in pratica si tratta di usare tutta la nostra conoscenza scientifica e tecnica per migliora-

re la situazione umana, essendo il nostro corpo fatto di “sola” carne, un elemento molto debole in un ambiente esterno ostile sia fisicamente che chimicamente, e quindi facilmente attaccabile da elementi esterni.

Perché allora non potenziare in futuro, il corpo umano cercando di rafforzarlo con metalli duri che meglio resistano alle pressioni ambientali? Oppure, perché non esaltarne le prestazioni cognitive e sensoriali? Ma questo è solo uno dei campi di applicazione; vi sono la “*mind uploading*” che permetterebbe, previa “scannerizzazione” cerebrale, di trasferire le strutture nervose (neuroni e loro connessioni), atomo per atomo, su un supporto di silicio o altro materiale, oppure le tecniche anti-invecchiamento (che combattono i tanto temuti radicali liberi), la criogenia (“ibernazione”), le nanotecnologie e, in particolare, la nanomedicina (creazione ad esempio di globuli bianchi cibernetici che operano una distruzione mirata di virus e batteri), la “libertà morfologica” di modellare il proprio corpo, lo studio della possibilità di contatti con civiltà extraterrestri o la fisica dei viaggi nel tempo e, naturalmente, la cosmologia. Inoltre, fondamentale campo di studio è quello dell’Intelligenza Artificiale che ha in Marvin Minsky (professore al *Massachusetts Institute of Technology*) uno dei principali esponenti. Peraltro il transumanesimo non si limita ad agire solamente sull’uomo, ma anche sull’ambiente per antropizzarlo. Ecco quindi il grande interesse dei transumanisti per i viaggi spaziali, per rendere abitabili i pianeti (il cosiddetto processo di “*Terraforming*”, la ricerca biogenetica di base ed applicativa, la possibilità di controllare l’ambiente, il clima e l’energia.

È chiaro che queste idee possano provocare di primo acchito, nella grande maggioranza delle persone, un vero e proprio shock, definito in effetti “*Future Shock Level*” (FSL) ed inteso come un indicatore della capacità degli individui di accettare (e di essere esposti) agli sviluppi futuri della tecnologia. Eppure il transumanesimo, facendo riferimento alle dichiarazioni dei suoi esponenti, vuole in fin dei conti che l’umanità sia più sana, più felice, più bella e che controlli maggiormente il suo destino grazie allo sviluppo delle biotecnologie sempre più avanzate.

Inutile negarlo, sembrerebbe che quello che stiamo dicendo riguarda scenari futuristi ed ipertecnologici caratteristici effettivamente solo della fantascienza più spinta; eppure le idee che stiamo esponendo e che fanno capo al movimento transumanista sono ritenute da alcuni una prospettiva più che realistica, considerando anche il fatto che affondano la loro origine e sono espressione, in alcuni casi, di paradigmi filosofici apparsi già in passato nella storia del pensiero. Il transumanesimo infatti, come tutte le ideologie, ha una storia articolata e complessa. La nascita dell'Associazione Mondiale Transumanisti (WTA) nel 1998, non rappresenta pertanto la nascita del transumanesimo stesso, ma una presa di coscienza dei transumanisti di tutto il mondo che, in precedenza frammentati e dispersi in piccoli gruppi e subculture, hanno deciso di unire le forze. Tale pensiero ha le radici piantate soprattutto nella tradizione filosofica illuminista e nelle ideologie politiche da essa derivate, ma soprattutto è possibile rinvenire dei prodromi nel superomismo di Nietzsche, nel futurismo di Marinetti, nel pragmatismo e nell'utilitarismo di matrice anglosassone e nella tendenza ad interpretare l'umanesimo rinascimentale e i pronunciamenti di Bacone sulla scienza sperimentale in maniera alquanto faziosa.

Ma torniamo al nostro punto di partenza, ovvero sul considerare l'ideologia transumanista come uno dei maggiori pericoli per il futuro dell'umanità, secondo quanto suggerito da Fukuyama. Per procedere dunque in questo senso con la nostra riflessione, è necessario spostare l'attenzione essenzialmente sul rapporto che intercorre, o che dovrebbe intercorrere, tra la scienza e la tecnica con il divenire dell'uomo. In altri termini, si tratta di mettere in evidenza uno degli aspetti peculiari dell'attualissima "questione antropologica", che trae origine dai recenti sviluppi scientifici e tecnologici che hanno dato di conseguenza all'uomo un nuovo potere di intervento su se stesso, trasformando direttamente la realtà fisica e biologica del suo essere, attraverso tecnologie che progressivamente si stanno appropriando del corpo umano e soprattutto dei processi di generazione umana, ma anche del funzionamento del cervello. Assai indicative sono, in questo ambito, le direzioni delle ricerche sui rapporti mente-cervello, sulle questioni della coscienza e dell'autocoscienza, come anche del linguaggio o delle già citate intelligenze artificiali, che tendono a ridurre la realtà della mente e della coscienza, nonché dell'intelligenza e della libertà al funzionamento dell'organo cerebrale e dunque a loro volta eguagliabili, o addirittura superabili, at-

traverso i progressi delle stesse intelligenze artificiali. Ed è chiaro a tutti che su questo versante della ricerca scientifica, ci troviamo solo all'inizio di sviluppi dei quali è assai difficile prevedere il limite.

È necessario allora soffermarsi sull'interpretazione dell'uomo implicata in questi sviluppi perché, è facile intuirlo, è su questo piano che le prospettive sul post-umano risultano problematiche e pericolose, soprattutto dal punto di vista etico. E sia chiaro, non si tratta in questi casi di un semplice rifiuto di quel dualismo antropologico che concepisce l'uomo come costituito da due sostanze, l'anima trascendente ed il corpo immanente, unite tra di esse in forma soltanto accidentale, quanto piuttosto l'affermazione del nostro essere in senso fortemente riduzionista, poiché l'uomo stesso viene ricondotto alla sua sola dimensione fisica, in una prospettiva radicalmente naturalistica che porta a considerare l'essere umano soltanto una tra le tante particelle della natura.

Tale interpretazione ha evidentemente dei precisi presupposti, anzitutto a livello teoretico, e che sono rintracciabili nella tendenza a considerare anche l'uomo un "oggetto" che, come tutti gli altri oggetti nel mondo, deve essere conoscibile e "misurabile" attraverso le forme dell'indagine sperimentale. Ma mentre tutto ciò è senza dubbio lecito ed utile ai fini della ricerca scientifica, come ad esempio alla luce dei benefici che può portare nella cura delle malattie, risulta essere problematico nel momento in cui, tale tendenza, si trasforma in una specie di "scientismo" che considera questa l'unica forma razionalmente valida di conoscenza del nostro essere a discapito del contributo che, in tale ricerca, è rappresentato dal considerare l'uomo un'irriducibile soggettività che mai può essere totalmente oggettivata e dunque, conosciuta in maniera adeguata solamente attraverso le scienze empiriche.

Un ulteriore presupposto assai rilevante è poi il grande aspetto del discorso legato all'evoluzione, cosmica e biologica, il quale contribuisce in maniera significativa a considerare l'essere umano in modo naturalistico. Varie domande si pongono a tal riguardo ma, soprattutto nell'ottica transumanista, si scardinano addirittura oltremodo i presupposti classici del darwinismo, arrivando ad affermare un'evoluzione autodiretta, ovvero che l'essere umano non è più soggetto alle leggi della natura e dunque dell'evoluzione della specie, quanto piuttosto a predominare la scena e, come si accennava già in precedenza, ad orientare e modificare la natura stessa attraverso le scelte individuali e collettive da parte dei soggetti umani che, grazie alle nuove conquiste scientifico-tecnologiche,





saranno in grado di determinare gli sviluppi futuri degli stessi fenomeni biologici attraverso un intervento deliberato su tutti i processi naturali al fine di migliorarli.

Ed è proprio su questo punto che il pensiero transumanista manifesta la sua maggiore potenziale pericolosità, aprendo scenari che interrogano le coscienze ed impongono una considerazione adeguata sulla responsabilità in campo bioetico e sull'avvenire.

Particolarmente significativi in questo senso, al di là delle diverse riflessioni in materia, sono gli scenari distopici presentati da numerosi romanzi e film, che di tanto in tanto vengono alla luce, e che con grande incisività accolgono la realtà non soltanto così qual è, ma nelle sue attitudini e tendenze negative, sviluppate ed ingigantite, fornendo il materiale con il quale edificare la struttura di un mondo distorto. È infatti tipico delle distopie l'assunzione della dimensione storica nella sua prossimità con la realtà, costruendo il suo risultato ideale, più o meno vicino nel tempo, di strutture e condizioni già insidiate nella società contemporanea, tentando di indurre il lettore o lo spettatore, a stabilire un rapporto di filiazione, di causalità tra il mondo reale e quello rappresentato nella creazione artistica, in qualità di suo effetto. Tutto ciò affinché l'individuo avverta l'urgenza di mutare quelle strutture e quegli atteggiamenti che, lasciati liberi di attecchire e proliferare, consegnerebbero l'umanità ad uno scenario infernale.

Ovviamente al di là di tutto è da rifiutare, nell'analisi della complessa e delicata questione in oggetto, il troppo semplicistico manicheismo "buono da una parte e cattivo dall'altra", perché è evidente che quello che stiamo dicendo non significa rifiutare il progresso scientifico e tecnologico a priori. Diversamente, riteniamo che sia quanto mai necessario dotarsi di spiccate capacità di acquisizione di responsa-

bilità, soprattutto nel mondo della ricerca, nella guida dei processi di trasformazione dell'uomo e di assicurarne esiti positivi e benefici senza perdere di vista il problema del significato e dei fini della nostra esistenza. Per far ciò è dunque essenziale riappropriarsi di "un'etica forte" che non potrà però, evidentemente, essere costruita sulla riduttiva premessa della totale riconduzione dell'uomo al macro-processo evolutivo.

Su tali basi, attraverso un lavoro convergente, potranno risultare più chiari i limiti della conoscenza empirica e la distinzione tra sapere scientifico e sapere filosofico, senza ignorare o negare, ma al contrario incoraggiando, quel rinnovato interesse che le grandi domande sull'uomo, sulla vita, sulla totalità dell'universo, suscitano sempre più tra coloro che sono impegnati nella ricerca scientifica, per il fatto che proprio l'avanzare delle scienze stimola a porre problemi che debordano i canoni metodologici delle scienze stesse: così, nella distinzione reciproca e in una dialettica autenticamente ermeneutica, potrà progredire una feconda interazione tra le scienze e la filosofia, senza preclusioni di nessun genere, aprendosi anche nei confronti della trascendenza.

L'essere dell'uomo, come sottolinea Gabriel Marcel, è infatti qualcosa in più rispetto al solo corpo: è mistero, ovvero un problema che rimane al di là dell'analisi e che non può essere ricostruito sinteticamente a partire da elementi empirici logicamente anteriori.

PER ULTERIORI APPROFONDIMENTI

- <http://www.transumanisti.it/>
- <http://transumanisti.org/>



Immagine 5: Collezione Mattucci, *Grande disco con ghiro*

## Il mondo della vita nella sociologia fenomenologica

# La comune esperienza secondo Alfred Schütz

Giovanni Giorgio

**L'**ETICHETTA con cui comunemente si designa l'opera di Alfred Schütz (1899-1959) è quella di sociologia fenomenologica: *sociologia* perché Schütz si occupa di tematiche sociologiche, *fenomenologica* perché egli attinge a concetti della fenomenologia husserliana, e perché Husserl stesso<sup>1</sup>. riconobbe in lui un serio studioso di fenomenologia; da ultimo per il fatto che Schütz stesso vede il suo lavoro come una fenomenologia dell'atteggiamento naturale. Diversamente da Max Weber, con il quale pure intesse un dialogo critico fecondo, non sviluppa vaste sintesi storiche di macrosociologia, ma piuttosto una microsociologia della vita sociale quotidiana. E una microsociologia teorica: in un senso banale perché Schütz non ha mai fatto indagini empiriche con tabelle e questionari; in un senso più profondo perché Schütz vuole raccogliere suggerimenti dalla filosofia per procurare strumenti di indagine e terminologia adeguata alla sociologia. Qui non affronterò, evidentemente, tutto lo spettro della ricerca schütziana, ma solo alcuni dei profili più rilevanti attinenti il tema prescelto.

### LE REALTÀ MULTIPLE DEL MONDO DELLA VITA E LA REALTÀ PREMINENTE

Secondo Mauro Protti, «la quotidianità (il mondo della vita) è il problema di Schütz, verso il quale ha indirizzato costantemente e consapevolmente la propria ricerca»<sup>2</sup>. Tuttavia incorreremmo in un errore qualora confondessimo il *mondo della vita* come tale e il *mondo della vita quotidiano*. Questi due ambiti debbono essere tenuti distinti, poiché il primo ha una estensione che include il secondo quale sua parte. In effetti, secondo il nostro autore, la realtà quotidiana del mondo della vita non è l'unica real-

tà di cui facciamo esperienza, nella misura in cui tutto ciò di cui facciamo esperienza è in qualche modo reale, e noi lo accettiamo come tale almeno finché non è contraddetto da altre esperienze. In altre parole, dire che una cosa è reale significa che tale cosa si trova in un certo rapporto con noi. Reale, pertanto, non sarà solo la realtà quotidiana del mondo della vita, ma la realtà onirica del mondo della vita, quella artistica, e in specie teatrale, quella fantastica, quella religiosa, quella ludica, e così via. Il mondo della vita si presenta stratificato in *realtà multiple*<sup>3</sup>, ordini di realtà diversi, i quali hanno ciascuno il proprio stile d'essere. Con ognuna di queste realtà abbiamo comunque a che fare.

Si tratta di quelle che Schütz chiama anche «province finite di significato»<sup>4</sup>, la cui finitezza «riposa sulla unitaria coerenza degli stili di esperienza e dei rispettivi stili di conoscenza propri di ciascuna»<sup>5</sup>. Le esperienze reciprocamente coerenti, in altre parole, validano una realtà propria per ciascuna provincia, disomogenea con quella di altre province, interpretando secondo un proprio stile cognitivo cose, eventi, relazioni e situazioni. Sicché le esperienze di ciascuna provincia restano distinte da quelle delle altre e «non vi è alcuna possibilità di riferire una di queste province all'altra introducendo una formula di trasformazione»<sup>6</sup>. Detto altrimenti: le esperienze vissute nell'una sono incomparabili con quelle vissute nell'altra, sicché il passaggio da una provincia all'altra è possibile solo mediante un salto, come quando passiamo dalla realtà onirica alla realtà quotidiana quando ci svegliamo, o come quando passiamo dalla realtà del gioco a quella quotidiana quando smettiamo di giocare. Sicché esse «scompaiono con lo spostamento dell'attenzione del soggetto nella direzione di un'altra "presa" sulla realtà, o "immersione" in essa»<sup>7</sup>. Questo non significa che non ci possano essere

1. In una lettera del 3 maggio 1932, indirizzata a Schütz, citata da padre Van Breda nella prefazione a Alfred Schütz, «The Problem of Social Reality», in *The Collected Papers of Alfred Schütz*, a cura di Maurice Natanson, introduzione di Herman Leo Van Breda, Martinus Nijhoff, L'Aia 1962, vol. I. Esiste una traduzione italiana parziale di questo volume a cura e con introduzione di A. Izzo (Alfred Schütz, «La fenomenologia del mondo sociale», in *Saggi sociologici*, a cura di Alberto Izzo, Utet, Torino 1979, p. 115). 2. Mauro Protti, *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli-Cuesp, Milano 1995, p. 170. 3. Alfred Schütz, «Sulle realtà multiple», in *Saggi sociologici*, a cura e con introd. di Alberto Izzo, Utet, Torino 1979, pp. 181-232. 4. *Ivi*, p. 203. 5. Alfred Schütz e Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt (1975, 1984)*, UVK, Konstanz 2003, p. 56. 6. Schulz: *Sulle Realtà Multiple*. 7. Protti, *Alfred Schütz*. cit., p. 172.



delle *enclaves* di una provincia nell'altra, poiché, per esempio, nel progettare un'azione si viene a creare una inclusione del mondo della fantasia nel mondo dell'operare.

Queste diverse realtà sono caratterizzate da una specifica tensione di coscienza, da una specifica *ἐπιτοχή*, da una forma dominante di spontaneità, da un modo particolare di autoesperienza e da specifiche strutture temporali. Sono cioè caratterizzate da uno specifico modo di essere della coscienza in virtù del quale viene rivelato il diverso ordine di realtà delle diverse province di significato. Perciò Schütz può asserire, secondo l'insegnamento di Husserl, che i diversi «ordini di realtà non sono costituiti in virtù di una improbabile struttura ontologica dei loro oggetti, ma grazie al significato della nostra esperienza»<sup>8</sup>. Il significato, tuttavia, appare alla coscienza, ma non è prodotto dalla coscienza. La coscienza non crea il reale, ma mira solo a farlo apparire per quello che è, nel suo significato d'essere, appunto.

Tra le varie realtà, tuttavia, rimane *preminente* o *predominante* quella del quotidiano mondo della vita, che «rappresenta il modello originario (*Urtypus*) della nostra esperienza della realtà»<sup>9</sup>. Esso è ciò «che per me è ovviamente e senza dubbio "reale"»<sup>10</sup>. Verso di esso manteniamo «un interesse eminentemente pratico, causato dalla necessità di soddisfare le esigenze di base della nostra vita»<sup>11</sup> attraverso il *lavoro*. Schütz spiega così le ragioni di questa preminenza:

Il mondo esterno della vita quotidiana è una realtà preminente:

- perché vi partecipiamo sempre, anche durante i nostri sogni, attraverso i nostri corpi che sono essi stessi nel mondo esterno
- perché gli oggetti esterni limitano le nostre possibilità di azione opponendo una resistenza che può essere superata soltanto con la fatica se pure lo può essere
- perché è questo il regno in cui possiamo inserirci con le nostre attività corporee e, quindi, che possiamo mutare e trasformare
- perché – e questo è solo un corollario dei punti precedenti – entro questo regno e solo entro questo regno possiamo comunicare con gli al-

tri uomini e stabilire così un "comune ambiente comprensivo" nel senso di Husserl<sup>12</sup>.

È in questo senso che Schütz può affermare che «il mondo dell'operare nella vita quotidiana costituisce l'archetipo della nostra esperienza della realtà. Tutte le altre province di significato possono essere considerate come sue modificazioni»<sup>13</sup>.

#### L'ATTEGGIAMENTO NATURALE E IL QUOTIDIANO MONDO DELLA VITA

Il quotidiano mondo della vita viene inteso da Schütz come il mondo che è proprio dell'uomo nel suo atteggiamento naturale, che è quello in cui noi viviamo quotidianamente, un atteggiamento spontaneo e irriflesso che Schütz oppone all'atteggiamento proprio del mondo della scienza che è critico e riflesso. L'atteggiamento naturale di ogni giorno non si dirige cioè sulle cose secondo un «rivolgimento riflessivo dello sguardo»<sup>14</sup>, ma secondo un atteggiamento aproblematico, «in cui il dubbio circa l'esistenza del mondo esterno e dei suoi oggetti è sospeso. È messa fra parentesi la possibilità che questo mondo possa essere altrimenti da come mi appare nella esperienza quotidiana»<sup>15</sup>. Questa è l'*ἐπιτοχή* propria dell'atteggiamento naturale, la quale si nutre del fatto che non abbiamo alcuna ragione di mettere in qualche modo in dubbio le nostre esperienze garantite che, come crediamo, ci danno le cose come sono. Solo quando accade un'esperienza "strana", non riconducibile all'insieme delle nostre conoscenze a disposizione o incoerente con esso, siamo disposti a rivedere le nostre precedenti convinzioni, per integrarla. Non così la scienza, per la quale ciò che appare ovvio nella realtà data per scontata della nostra vita quotidiana non può essere considerato altrettanto ovvio.

La *alltägliche Lebenswelt*, in tal senso, si oppone come mondo prescientifico dato ad ogni mondo scientifico elaborato. Essa costituisce la base problematica della visione naturale del mondo, vissuto nella sua realtà secondo una certezza che non fa problema. Questo significa che il mio esperire quotidiano accetta come dato fuor di questione, ovvero come dato che non richiede ulteriori chiarificazioni:

8. Schütz e Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (1975, 1984) cit., p. 55. 9. *Ivi*, p. 57. 10. *Ivi*, p. 30. 11. Schütz, «Sulle realtà multiple» cit., p. 201. 12. Alfred Schütz, «Simbolo, realtà e società», in *Saggi sociologici*, a cura di Alberto Izzo, Utet, Torino 1979, pp. 313-314. 13. *Idem*, «Sulle realtà multiple» cit., p. 206. 14. *Idem*, «La fenomenologia del mondo sociale» cit., p. 115. 15. Schütz e Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (1975, 1984) cit., p. 70.

- l'esistenza corporea [*körperlich*]
- che questi corpi [*Körper*] sono dotati di coscienza che è, per principio, simile alla mia
- che le cose del mondo esterno sono le stesse nel mio ambiente [*Umwelt*] e in quello dei miei contemporanei [*Mitmenschen*], e hanno, per noi, fondamentalmente, lo stesso significato
- io posso entrare in reciproco rapporto e in reciproca influenza con i miei contemporanei
- che io – questo deriva dagli assunti precedenti – posso intendermi con loro
- che è già dato [*vorgegeben*] storicamente un mondo sociale e culturale come quadro di riferimento per me e per i miei contemporanei; esso [è dato] in modo altrettanto scontato come lo è il “mondo naturale”
- che dunque la situazione, nella quale mi trovo di volta in volta, è prodotta da me solo in misura molto modesta. La realtà quotidiana del mondo della vita include, pertanto, non solo la “natura” da me esperita, ma anche il mondo socio-culturale, nel quale io mi trovo<sup>16</sup>.

Esperito secondo una intenzionalità vivente e non secondo una intenzionalità riflessa, il quotidiano mondo della vita non è oggettivamente posto *di fronte* a un soggetto conoscente. Si tratta piuttosto di un mondo *in* cui si vive e *con* cui si ha a che fare, noi e gli altri che in esso incontriamo. Abbiamo conoscenza del mondo, come di «un mondo di oggetti ben circoscritti, con caratteristiche definite, tra cui ci muoviamo, che ci resistono e su cui possiamo agire»<sup>17</sup>. Possiamo agire in esso e produrre effetti su di esso: sulle cose, sulle situazioni, sugli altri. In effetti l'atteggiamento naturale con il quale mi relaziono al mondo della vita quotidiano, contrariamente all'atteggiamento scientifico, di carattere teorico, è essenzialmente guidato da motivi pragmatici, di controllo e padroneggiamento dell'azione e delle situazioni.

Il carattere sociale appartiene al quotidiano mondo della vita essenzialmente e intrinsecamente. Questa è una tesi originale di Schütz rispetto ad Husserl, per il quale, in un certo senso, la socialità è derivata.

Gli assiomi fondamentali dell'atteggiamento naturale sociale sono: l'assunzione dell'esistenza di miei simili intelligenti e dotati di coscienza e la possibilità che essi esperiscano gli oggetti inclusi nel quotidiano mondo della vita come io li esperisco. Oltre a ciò Schütz mette in evidenza come ci siano diversi modi in cui l'alterità intersoggettiva si offre alla nostra esperienza. In primo luogo abbiamo i *consoci*, caratterizzati da un'esperienza spaziale e temporale immediata, in quanto ci relazioniamo con essi faccia a faccia. Abbiamo poi i *contemporanei*, coloro che esistono con me in uno stesso tempo, ma di cui non ho esperienza immediata come dei consoci. Quindi abbiamo i *predecessori*, verso i quali non abbiamo alcuna influenza, ma che piuttosto ci influenzano. Infine i *successori*, verso i quali possiamo orientare le nostre azioni con anticipazioni più o meno vuote.

Assieme alla realtà delle cose e agli altri, al mondo fisico e culturale, nel quotidiano mondo della vita sono date per scontate le sue strutture spaziali e temporali. Tali strutture spaziali e temporali del mondo quotidiano vengono sempre comprese a partire dal vissuto di ciascuno intersecato dal vissuto degli altri. Lo spazio che vivo è quello esperito mediante l'intermediazione del mio corpo proprio, costituendo questo «l'origine o del sistema di coordinate in base alle quali organizzo gli oggetti che mi stanno intorno in cose alla mia destra e alla mia sinistra, davanti e dietro, sopra e sotto»<sup>18</sup>, vicine e lontane. A partire dal mio “qui” ogni altro luogo è “là”. A partire da “qui” gli oggetti appaiono in certe distanze e prospettive specifiche, sono disposti in un certo ordine, hanno dimensioni determinate. Ma dal mio “qui” posso spostarmi “là”, spostando, coi miei movimenti, anche l'origine del sistema di coordinate in base al quale organizzo gli oggetti nello spazio: le distanze, gli aspetti, l'ordine e le prospettive cambiano. Anche tu puoi fare lo stesso, sicché attorno al “qui” di ciascuno si organizza non uno spazio euclideo, omogeneo ed astratto, ma uno spazio comune di orientamento per l'azione, disomogeneo e concreto, che costituisce «il campo aperto dei miei [e tuoi] possibili movimenti»<sup>19</sup>. Allo stesso modo il mio attuale “ora” costituisce l'origine di tutte le prospettive temporali a partire da cui organizzo gli eventi del mondo con le categorie del prima e del dopo, del passato e del futuro, della simultaneità e della successione, del prossimo e del remoto. Come lo spazio è uno spazio comune di orientamento per l'azione mia e tua, anche

16. *Ivi*, p. 31. 17. Schütz, «Sulle realtà multiple» cit., p. 182. 18. Alfred Schütz, *Il problema della rilevanza. Per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale*, Rosenberg & Sellier, Torino 1975, p. 154. 19. *Ivi*, p. 156.



il tempo che viviamo ha questa dimensione di tempo comune. Il quale «ha la sua origine nel punto di intersezione della durata interna con il tempo del mondo quale struttura temporale del mondo intersoggettivo»<sup>20</sup>. Questa prospettiva sul tempo è quella che permette l'iscrizione degli eventi del mondo nella mia durata interna, e l'iscrizione delle mie esperienze nel tempo del mondo intersoggettivo. Poiché esso è comune a tutti noi, il tempo comune crea una coordinazione intersoggettiva delle diverse durate individuali, e costituisce la struttura temporale universale del mondo intersoggettivo della vita quotidiana. A partire dal «qui» e dall'«ora» si organizza anche l'orizzonte di ciò che sta *a mia portata* e quello *fuori dalla mia portata*. Tale orizzonte si riferisce al mio mondo d'azione, alle possibilità che mi sono date, alla mia capacità di agire e operare, e così alla possibilità di mettere in pratica i miei progetti d'azione.

#### IL SAPERE DEL QUOTIDIANO MONDO DELLA VITA

Il mondo della vita quotidiano è fin dall'inizio non un mio mondo privato, ma un mondo condiviso intersoggettivamente, la cui esperienza è oggettivata in un comune sapere, acquisito in virtù della sedimentazione di esperienze che,

organizzate in strutture di senso, secondo rilevanza e tipicità, entrano nella determinazione delle situazioni attuali e nell'interpretazione delle esperienze attuali. Questo significa tra l'altro, che nessun elemento del sapere può essere ricondotto ad una qualche «esperienza originaria» (*Urerfahrung*). Se analizziamo il processo di sedimentazione che conduce alla formazione del repertorio di sapere, ci scontriamo sempre con esperienze precedenti, alle quali deve essere già applicato un determinato, anche se minimale, repertorio di sapere<sup>21</sup>.

Questo è, in generale, il sapere tramandato, derivante sia dalle precedenti esperienze fatte da coloro che ci hanno preceduto (antenati e predecessori) e in particolare da coloro che ci hanno introdotto nel mondo della vita quotidiano (genitori, insegnan-

ti, amici, persone autorevoli), sia, in misura minima, dalle esperienze personali che ciascuno fa del mondo. Queste due fonti vengono raccolte insieme, concorrendo a formare quello che Schütz chiama «*lebensweltliche Wissensvorrat*»<sup>22</sup>, espressione che potremmo tradurre con «fondo di conoscenze del mondo della vita». Si tratta di un repertorio di sapere disponibile, anch'esso dato per scontato, che «ha una struttura fortemente socializzata, cioè che si presume sia dato per scontato non solo da *me*, ma da *noi*, da «ognuno» (intendendo «ognuno che sia uno di noi»). Tale struttura socializzata dà a questo genere di conoscenza un carattere oggettivo e anonimo»<sup>23</sup>. Tale repertorio serve a ciascuno come sistema schematico di riferimento per relazionarsi in maniera sensata e pertinente alle cose, agli eventi e alle situazioni che gli si fanno incontro. Il fondo di conoscenza di cui disponiamo non contiene solo «possessi abituali che hanno origine nelle nostre attività teoriche, ma anche nostre maniere abituali di pensiero e azione pratica (cioè maniere di risolvere problemi pratici), maniere e modelli abituali di comportarsi, di agire, di operare, e così via»<sup>24</sup>. Cosicché il repertorio di sapere che ciascuno ha a disposizione per l'uso, offre delle *ricette*<sup>25</sup> interpretative e operative già pronte, affidabili e garantite, per affrontare con successo problemi e situazioni contingenti. Esse operano sia come precetti per l'azione, servendo come sia come schemi di espressione, che come schemi di interpretazione<sup>26</sup> delle altrui azioni e delle più diverse situazioni, offrendo «soluzioni tipiche per problemi tipici disponibili ad attori tipici»<sup>27</sup>. Se questo è vero, allora il susseguirsi delle esperienze del mondo della vita quotidiana, secondo l'atteggiamento naturale, costituisce un susseguirsi di ovvietà – a ciascuna questione la sua soluzione – che solo una discrepanza tra presunta e indiscussa validità del *Wissensvorrat* e fallimento pratico nella sua applicazione può mettere in crisi. Fino a quando ciò non si verifica, ovvero fino a prova contraria *until further notice* come afferma lo stesso Schütz, il repertorio di sapere posseduto da ciascuno costituisce la base per un orientamento all'azione affidabile e valido.

Non bisogna pensare, tuttavia, che questo fondo di conoscenze formi un sistema logicamente integrato, articolato e consapevole. Piuttosto, secon-

20. Schütz e Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (1975, 1984) cit., p. 70. 21. *Ivi*, p. 173. 22. *Ivi*, p. 149. Per il tema si veda tutto il cap. III: *Das Wissen von der Lebenswelt*. Nelle opere in inglese l'espressione corrispondente a *Wissensvorrat* è *stock of knowledge*. 23. Alfred Schütz, «Scegliere tra progetti di azione», in *Saggi sociologici*, a cura di Alberto Izzo, Utet, Torino 1979, p. 75. 24. *Idem*, *Il problema della rilevanza* cit., p. 67. 25. Schütz e Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (1975, 1984) cit., p. 158, ma, più diffusamente, *Ivi*, pp. 156-163. 26. Schütz, «La fenomenologia del mondo sociale» cit., p. 174. 27. Alfred Schütz, «Lo straniero», in *Saggi sociologici*, a cura di Alberto Izzo, Utet, Torino 1979, p. 385.

do Schütz, la conoscenza dell'uomo che agisce e pensa nel mondo della sua vita quotidiana è incoerente, solo parzialmente chiara e per niente priva di contraddizioni<sup>28</sup>. Pur tuttavia tale repertorio rappresenta l'insieme di quel sapere accreditato, collettivamente condiviso, e diversamente distribuito in base al percorso biografico di ciascuno, che entra in gioco in conformità con ciò che è esperito. Chi si interroga sulle condizioni di possibilità di una vita sociale sentata, scopre perciò che dietro l'ovvietà di una esperienza lavorano «nessi significativi già pronti nel mondo del sapere (presapere)»<sup>29</sup> ovvero schemi interpretativi<sup>30</sup> (*Deutungsschemata*) dell'esperienza che sono preformati, e ai quali il vissuto viene ricondotto. Detto altrimenti, l'esperienza prende senso poiché è guidata da un presapere tramandato di natura istituzionale che ordina l'esperienza secondo schemi interpretativi tipici che rendono esprimibile e comprensibile l'agire sociale e, più in generale, la comunicazione.

In base a questo fondo di conoscenze noi entriamo in familiarità col mondo che abitiamo, in quanto, grazie ad esso, nutriamo aspettative tipiche riguardo ad esperienze tipiche ricorrenti. La *tipificazione delle esperienze* rappresenta un tratto comune del sapere del quotidiano mondo della vita. I tipi sono costrutti schematici del senso comune che, tralasciando ciò che rende l'individualità unica e irripetibile, funzionano come quadri rappresentativi entro i quali far rientrare oggetti, comportamenti, ruoli, relazioni, situazioni, e così via, quali occorrenze concrete del tipo schematizzato. Queste tipificazioni sono di origine sociale e ci sono state per lo più tramandate attraverso un processo di «acculturazione»<sup>31</sup>. I tipi «sono trasmessi dal mezzo tipificante *par excellence*, cioè il linguaggio comune»<sup>32</sup>. A Schütz interessano in modo particolare le tipificazioni relative agli individui di cui noi facciamo esperienza, tipificazioni tanto più anonime quanto più il rapporto con gli altri è impersonale e limitato al loro ruolo sociale. Questo non significa che io non possa esperire gli altri nella loro unicità, tutt'altro. Tuttavia prescindo dalla loro individualità unica quando li esperisco nella loro mera funzione sociale.

Un secondo tratto comune del sapere del quotidiano mondo della vita deriva dal vigere della tesi generale della *reciprocità delle prospettive*. Come per la tipificazione, il pensiero del senso comune trascura le differenze nelle prospettive individuali che risultano da fattori come la diversità dei punti di vista (ognuno fa esperienza del mondo a partire dal suo "qui") e la diversità del sistema di rilevanza<sup>33</sup> (ognuno fa esperienza del mondo a partire dalla propria situazione biograficamente determinata). Ciò accade mediante due specifici costrutti pragmaticamente motivati, propri del senso comune, che Schütz chiama idealizzazioni: la prima idealizzazione è quella della *interscambiabilità dei punti di vista*, la quale afferma che se un soggetto A scambia con un altro soggetto B la propria posizione davanti ad un oggetto, potrà coglierlo nello stesso modo di A, e viceversa. La seconda idealizzazione concerne la *congruenza del sistema delle rilevanze*, ossia il presupposto che, fino a prova contraria, le differenze individuali nelle prospettive di A e B siano nel complesso irrilevanti rispetto ai fini pratici in situazioni effettive, le quali vengono interpretate, in linea di massima, in modo identico, secondo una tipicità familiare. Cosicché le esperienze private dei singoli, in occorrenze analoghe, non incidono se non marginalmente sulla percezione della realtà, e la conoscenza che si ottiene è una conoscenza comune, concepita come oggettiva e anonima.

Così, in virtù del fondo di conoscenze condiviso, con gli altri partecipiamo dello stesso mondo, il quale costituisce il mondo comune di cui tutti abbiamo esperienza: «il mondo della vita non è né il mio mondo privato né il tuo mondo privato, e nemmeno è la somma del mio e del tuo, bensì è il mondo della nostra *comune* esperienza»<sup>34</sup>. Sicché in base alla nostra esperienza del mondo accediamo al mondo della nostra esperienza. Questo non è un banale gioco di parole, ma il segnale di quella oscillazione tra il genitivo soggettivo e il genitivo oggettivo dell'espressione "mondo della vita", in cui non esiste un primato tra esperienza del mondo e mondo dell'esperienza, ma un circolo ermeneutico in base al quale l'una agisce sull'altro e viceversa.

28. *Idem*, *Il problema della rilevanza* cit., p. 71. 29. *Idem*, «La fenomenologia del mondo sociale» cit., p. 120. 30. «...(questo schema può essere una lingua, un ordinamento giuridico, una concezione artistica, una moda, una maniera di vedere la vita); ...», *Ivi*, p. 221. 31. *Idem*, «Simbolo, realtà e società» cit., p. 322. 32. *Idem*, «Scegliere tra progetti di azione» cit., p. 75. 33. *Idem*, *Il problema della rilevanza* cit., pp. II-III. 34. Schütz e Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (1975, 1984) cit., p. 109. Per "esperienza" il termine tedesco è *Erfahrung* e non *Erlebnis*, esperienza storica e non esperienza puntuale.



## Viaggio dall'*humana pietas* alla “pietà” divina a partire dal «*Miserere*» dantesco La *pietà* nel “poema sacro” di Dante

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 36-41

Lucrezia Grilli

### VERSO L'INCONTRO TRA UMANO E DIVINO

**A**LL'INTERNO della *Commedia*, quello che il Dante-personaggio affronta è un vero e proprio cammino, il cui punto di partenza coincide con lo smarrimento dell'individuo nelle tenebre della paura e del dolore e la cui meta sarà invece rappresentata dal raggiungimento della *pietà* divina e dell'amore. Il termine “pietà” corrisponde a quello che la critica definisce «il grande tema dell'opera di Dante»<sup>1</sup>, poiché accompagna tutto il percorso del fiorentino nell'Aldilà, e poiché, con le sue ventiquattro occorrenze – nelle forme *pietà*, *pieta*, *pietade*, *pietate* –, assume nel poema significati vari e profondi.

Il cammino dantesco descritto nella *Commedia*, la quale viene non a caso definita dal Poeta stesso come il «poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra»<sup>2</sup>, rivela un punto di contatto tra realtà umana e realtà divina, l'incontro tra le quali avviene congiuntamente al rapporto che si instaura tra il sentimento compassionevole provato da Dante al cospetto delle anime dannate e la profonda misericordia concessa da Dio alle proprie creature pentite. D'altronde la vicenda narrata nella *Commedia* è intrisa di umanità e di speranza proprio perché il pellegrino ha la possibilità di conoscere, nel corso del suo viaggio, il dolore dell'individuo peccatore e parallelamente la bontà di Dio che diviene perdono.

L'*iter* che si intende tracciare mediante il percorso del Poeta parte dunque dall'*humana pietas* e giunge sino alla *pietà* divina, di cui Dante, e con lui ciascun essere umano, necessita ai fini della salvezza eterna.

### TRA DEVOZIONE, COMPASSIONE ED EMPATIA

Alla *pietas* latina faceva riferimento Cicerone quando, nel I secolo a.C., parlava di *pietas erga deos*,

*pietas erga parentes e pietas erga patriam*, mostrando come tale termine stesse a designare un tipo di comportamento basato sul rispetto dei doveri nei confronti dei familiari, della patria e della divinità. Allo stesso modo, non va neppure dimenticata la celebre *pietas* descritta da Virgilio, specialmente alla luce del fatto che quest'ultimo ha rappresentato per Dante una guida e un maestro, dai cui scritti il poeta fiorentino si è lasciato a lungo istruire. Nell'*Eneide*, infatti, tale concetto non solo mostra il proprio senso puramente devozionale, ma arriva altresì a legarsi alla sfera dell'*humanitas*, e non a caso in ben ventidue circostanze l'eroe protagonista viene designato mediante l'espressione *pius Aeneas*.

È dal latino *pietas* che discende il volgare “pietà”, il quale, tuttavia, è più propriamente identificabile con il sentimento di compassione suscitato nell'individuo dalla condizione di sofferenza in cui si trova il suo prossimo. Tra la *pietas* devozionale e la *pietà* compassionevole, si situa il senso del lemma greco *εὐσέβεια*, che pur derivando dalla fusione dei termini *εὖ-*, che vuol dire “bene”, e *σέβω*, che sta per «venerare, onorare, riverire», aveva acquisito dal mondo greco «il significato religioso di “pietà”, coinvolgente sia l'atteggiamento interiore profondo sia il comportamento di vita»<sup>3</sup>.

Maggiormente legato all'idea di relazione umana è invece il lemma ebraico *hesed*, che in ambito scritturale sta ad indicare *in primis* il forte rapporto sussistente tra gli esseri umani, in seguito la relazione tra l'uomo e Dio.

D'altra parte, è bene anche considerare il fatto che il vocabolo ebraico *hesed* è comunemente reso in greco con *ἔλεος*, vale a dire “compassione”, termine che, nella sua derivazione dal tardo latino *compassio*, *compassionis*, a sua volta disceso da *compati*, composto da *cum* (“insieme con”) e *pati* (“patire”), possiede il significato letterale di “soffrire con qualcuno” e si collega inevitabilmente anche all'idea di *empatia*.

1. Fernando Salsano, «La divina pietà», in *Gli ultimi canti del Purgatorio*, Bulzoni Editore, Roma 2010, p. 139. 2. Dante Alighieri, «La Divina Commedia, Paradiso», XXV, 1-2 in Anna Maria Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri, La Divina Commedia, Paradiso*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2011, p. 687. 3. Paolo Iovino, *Lettere a Timoteo-Lettera a Tito*, Paoline, Milano 2005, p. 96.

Quest'ultimo concetto – rappresentato dal termine greco ἐμπάθεια, composto da ἐν, «in, ivi, entro», e πάθος, «emozione, sentimento, passione» – è stato in particolare oggetto di studio della filosofa tedesca, nonché mistica e monaca carmelitana, Edith Stein, la quale, nella sua opera dal titolo *Zum Problem der Einfühlung* (*Il problema dell'empatia*), sottolinea come esso stia a designare una tipologia di atti mediante i quali si recepisce l'esperienza vissuta altrui<sup>4</sup>, ma anche come l'empatia stessa non sia una «forma di simbiosi o di fusione con l'altro e dell'altro, ma un atto complesso che conduce a cogliere l'altro nella sua unicità ed irripetibilità»<sup>5</sup>.

Pietà, compassione ed empatia sono termini tra i quali intercorre un rapporto singolare, basato su aspetti che denotano un sentimento umano profondissimo, che coinvolge emotivamente e spiritualmente ciascun individuo.

La compassione nutrita verso il prossimo e la tensione empatica nelle relazioni umane non escludono il rapporto con Dio, specialmente se si pensa che la pietà dell'uomo cristiano deriva direttamente da quella manifestata da Gesù, indicato come «il “pio” per eccellenza»<sup>6</sup>, ma anche come colui che spesso è «preso da grande compassione» (Lc 7,13). Nella *Commedia*, e più nello specifico nel canto XXV del *Paradiso*, Dante utilizza non a caso l'immagine del pellicano, accomunato a Cristo in quanto simbolo della Sua pietà. Questa assimilazione deriva dalla leggenda secondo la quale l'uccello, ferendosi il petto con il becco, ne faceva uscire il sangue con cui nutriva e risuscitava i propri piccoli, così come Gesù aveva dato il proprio sangue prezioso per la “risurrezione” del genere umano. Tale parallelismo si ritrova infatti non solo in ambito scritturale, dove nel libro dei *Salmi* si legge: «*Similis factus sum pellicano solitudini*» (101, 7), inteso come se il salmista parlasse profeticamente in persona di Cristo<sup>7</sup>; ma anche in Sant'Agostino, il quale evidenzia la somiglianza dell'uccello «con la carne di Cristo, per il cui sangue abbiamo ricevuto la vita»<sup>8</sup>, e in San Tommaso, che nel canto dell'*Adoro Te devote* implora la misericordia di Dio scrivendo:

*Pie pelicane, Jesu Domine  
me immundum munda tuo sanguine  
cuius una stilla saluum facere  
totum mundum quit ab omni scelere.*

D'altronde i concetti di misericordia e compassione appaiono estremamente vicini all'idea di pietà, sia nella relazione con l'altro sia nel rapporto con Dio; così, quando il Vescovo di Ippona, essenziale fonte dantesca, nel suo *De civitate Dei* scrive: «*Quid est autem misericordia nisi aliena miseria quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subvenire compellimur?*»<sup>9</sup>, egli evidenzia proprio tale legame, riportando un chiaro riferimento non solo all'idea di misericordia, ma anche a quella di empatia, di contatto con l'altro, di compartecipazione alle sue sofferenze.

#### DALLA VITA NOVA ALLA COMMEDIA

Le questioni sopra riportate lasciano comprendere in che modo avvenga, in Dante, l'incontro tra pietà umana e pietà divina, tramite un percorso che il Poeta stesso compie per l'umanità intera, verso la salvezza e la bontà di Dio, e in funzione della «*renovatio della societas christiana*»<sup>10</sup>. Tale cammino, tuttavia, può avere luogo solo se l'individuo che lo intraprende si riconosce peccatore e dunque bisognoso della misericordia divina. Alle spalle della *Commedia*, infatti, vi sono le esperienze dantesche del peccato, della tribolazione e del dolore per la morte dell'amata, quest'ultima in particolare descritta all'interno della *Vita Nova*, dove Beatrice è la donna intesa come *iter ad Deum*<sup>11</sup>, viaggio che parte dal prosimetro e prosegue senza mai arrestarsi sino al *Paradiso*. Così, se la pietà accompagna Dante durante l'intero cammino della sua esistenza, ciò vuol dire che già nell'opera giovanile il termine ricorre con elevata frequenza e sensi differenti. La pietà della *Vita Nova*, connessa perlopiù all'ambito della fenomenologia amorosa, si lega infatti non solo alle tematiche del pianto, della sofferenza e dell'angoscia generati dal sentimento amoroso non corrisposto, ma anche alle idee di bon-

4. Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, a cura di Elio Costantini e Erika Schulze Costantini, Studium, Roma 2014; orig. dal tedesco. *Zur Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Weisenhauses, Halle-Saale 1917. 5. Giuseppe Schillaci, «Empatia e sim-patia versus a-patia e anti-patia», *Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana* (2016). 6. Xavier Léon-Dufour, *Dizionario di Teologia biblica*, Marietti, Genova 1994. 7. Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri, La Divina Commedia, Paradiso* cit., p. 702. 8. Augustinus Aurelius, *Esposizioni sui Salmi*, a cura di Tommaso Mariucci e Vincenzo Tarulli, Città Nuova, Roma 1976, vol. III, p. 527. 9. Augustinus Aurelius, *De civitate Dei contra Paganos libri XXII*, <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>, IX, V, 15. 10. Valeria Capelli, «Lettura del canto XXV del “Paradiso”». La speranza di Dante», in *Lecture dantesche*, 2006, pp. 269-283, p. 269. 11. Aldo Vallone, 1970, [http://www.treccani.it/enciclopedia/beatrice\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/beatrice_(Enciclopedia-Dantesca)/).





tà, amore e misericordia, anticipando in tal modo la definizione che di tale concetto Dante stesso fornisce espressamente all'interno del *Convivio*. Pietà è infatti, nel trattato filosofico, una «nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni<sup>12</sup>», specificazione che rende già evidente la prospettiva cristiana del pellegrino, fondata sulla speranza del perdono di Dio. Proprio questa speranza – che, nella *Commedia*, verrà riconosciuta a Dante da parte di Beatrice al cospetto di San Giacomo, l'apostolo che meglio rappresenta tale virtù teologale – consentirà al fiorentino di effettuare il passaggio dalla notte buia, simbolo del peccato, alla luce della purificazione. Sotto questo punto di vista, infatti, il *poema sacro* racchiude in sé non solo l'incontro tra Cielo e Terra, ma anche tutta l'esperienza umana di Dante, e dunque un richiamo al passato ed uno sguardo al futuro, un'idea positiva della vita, un desiderio profondo da parte del Poeta di portare a termine il cammino ad ogni costo, perché fiducioso nello splendore della meta che lo attende.

DAL BUIO ALLA LUCE: IL GRIDO UMANO  
DEL «MISERERE»

Il percorso dall'*humana pietas* alla pietà divina, dunque, può avere luogo effettivamente solo nel momento in cui il pellegrino si predispone umilmente a lasciarsi guidare dalla morte alla vita, dal buio alla luce, mediante la richiesta di aiuto non casualmente rivolta a Virgilio, figura essenziale per Dante anche perché legata indissolubilmente all'esperienza poetica e personale del fiorentino stesso.

Quando vidi costui nel gran deserto,  
«Miserere di me», gridai a lui,  
«qual che tu sii, od ombra od omo certo!»<sup>13</sup>.

«Miserere di me», ovvero «abbi pietà di me»: sono queste le prime parole che il Dante-personaggio pronuncia all'interno della *Commedia*, le quali «invocano pietà con un atto di contrizione, ammettendo una colpa»<sup>14</sup>; effettivamente questo grido, questa richiesta di pietà è definibile come

«la prima voce umana che risuona nel poema»<sup>15</sup> e l'espressione in questione è del tutto funzionale a dare inizio all'intero percorso dantesco, poiché è con essa che il Poeta, sperduto in una selva buia e senza speranza, si riconosce peccatore e dunque bisognoso di intraprendere il cammino di redenzione verso la pietà di Dio. D'altra parte la stessa formula del *Miserere* va ricollegata prevalentemente all'ambito scritturale e in particolare al Salmo 50, nel quale David esprime il proprio grido di disperazione e di pentimento per i peccati commessi, nonché l'intento di trasmettere, attraverso la scrittura, il messaggio di Dio all'umanità.

Non a caso il fiorentino è pienamente identificabile con il personaggio biblico, poiché anche Dante come David rappresenta il peccatore pentito che rivolge la propria richiesta di misericordia a Dio, e come David anche Dante è profeta, in quanto sceglie allo stesso modo di comunicare agli uomini, tramite i propri scritti, il messaggio divino per la salvezza. Che il cammino dantesco sia funzionale alla redenzione personale del Poeta e a quella dell'intera umanità emerge anche dal fatto che il viaggio descritto nella *Commedia* ha inizio nel corso del 1300, ovvero l'anno in cui fu indetto da Bonifacio VIII il primo Giubileo, mediante la bolla *Antiquorum habet*. Così, come il «Miserere» del fiorentino è parola che manifesta il dolore del personaggio per i peccati commessi e la sua esigenza di pietà e perdono, allo stesso modo «Giubileo» è parola di conversione; e una Conversione la *Commedia* racconta, dal primo verso all'ultimo»<sup>16</sup>. In questo itinerario, dunque, la pietà è sia compassione umana verso i dannati sia misericordia divina verso l'uomo peccatore e pentito.

L'INFERNO: DANTE INTRAPRENDE  
“LA GUERRA DE LA PIETATE”

Nel *poema sacro*, il termine analizzato, definito non a caso da Anna Maria Chiavacci Leonardi come «parola dell'*Inferno* dantesco», riveste un ruolo fondamentale specialmente all'interno della prima cantica, dove compare con quindici occorrenze e dove d'altra parte il fiorentino afferma di intrapren-

12. Dante Alighieri, «*Convivium*», II, X, 6-7 in Giorgio Inglese, *Dante Alighieri, Convivio*, BUR, Rizzoli, Milano 2010, p. 117.  
13. Dante Alighieri, «La Divina Commedia, Inferno», I, 64-66 in Anna Maria Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2012, p. 22. 14. Andrea Battistini, «Dalla paura alla speranza», in *Lectura Dantis Romana, Cento canti per cento anni*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, I, Salerno Editrice, 2013, vol. I. Inferno, pp. 43-74, pp. 59-60. 15. *Ibidem*. 16. Mario Aversano, «Le opere di misericordia tra il V e il VI canto del Purgatorio», in *Dante e il giubileo: atti del Convegno, Roma, 29-30 novembre 1999 - (Dantologia / Centro bibliografico dantesco; 2)*, L.S. Olschki, Firenze 2000, p. 153.

dere «la guerra / sì del cammino e sì de la pietate»<sup>17</sup>: tale espressione sintetizza, secondo la critica, tutto l'*Inferno*, proprio perché, al cospetto delle colpe altrui, Dante, essendosi riconosciuto egli stesso peccatore, può arrivare ad identificarsi con l'altro e dunque a provare pietà nei suoi confronti. D'altronde tale sentimento è stato a lungo oggetto di studi proprio per il suo controverso rapporto con la giustizia divina, e non a caso l'espressione «guerra [...] de la pietate», se per alcuni studiosi starebbe ad indicare il «dolore che Dante avrebbe sofferto per tale compassione»<sup>18</sup>, secondo Magalotti sarebbe invece da intendersi come una «guerra ch'era per fargli la pietà, da cui non voleva lasciarsi vincere» proprio per la con-

sapevolezza del rispetto dovuto ai giudizi divini. Un caso emblematico di ciò si ritrova all'interno del celebre canto V, ove il termine ricorre tre volte, tutte con il senso di *compassione*, ovvero il sentimento provato da Dante al cospetto delle anime lussuose, ed in particolare di Paolo e Francesca. Come già accennato in precedenza e come evidenziato anche dagli studi svolti sulla pietà dantesca da parte di Boccaccio, il sentimento compassionevole nutrito dal fiorentino verso i peccatori corrisponderebbe ad un senso di rimorso e contrizione avvertito da Dante stesso per la consapevolezza di essersi macchiato della medesima colpa delle anime dannate. Che il pellegrino provi tale sensazione viene avvertito da Francesca, la



Immagine 6: Collezione Mattucci, *Bottiglione con riquadri e cerchi concentrici*

17. Dante, «*Inf.*» cit., II, 4-5 in Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno* cit., p. 46.

18. *Ibidem.*

quale si esprime infatti nel seguente modo:

O animal grazioso e benigno  
che visitando vai per l'aere perso  
noi che tignemmo il mondo di sanguigno,  
se fosse amico il re de l'universo,  
noi pregheremmo lui de la tua pace,  
poi c'hai pietà del nostro mal perverso<sup>19</sup>.

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 36-41



Il fatto che la peccatrice percepisca la comprensione che il Poeta prova verso l'infelice condizione di un'anima perduta quale è lei, lascia intendere come la pietà nutrita da Dante verso Francesca sia il sentimento empatico di chi ha saputo accostarsi sensibilmente al dramma umano presentato. D'altra parte la chiusa del canto avviene con il mancamento dantesco, dovuto proprio alla forte *pietade* che il fiorentino prova al cospetto di queste anime lussuose; e tale svenimento non va visto semplicemente come il riflesso di una forte emozione per un singolo episodio drammatico, ma come la manifestazione del coinvolgimento personale emotivo di Dante nella vicenda descritta<sup>20</sup>.

La *guerra de la pietate* che Dante intraprende all'inizio dell'*Inferno* è un combattimento caratterizzato da sofferenza e dolore, da lacrime e tristezza per le colpe umane altrui e proprie, le quali tuttavia consentono al fiorentino di rapportarsi con spirito empatico e comprensivo a ciascuna delle anime dannate. Non a caso, “pietà” inteso come *compassione* compare anche in relazione alla vicenda di Pier delle Vigne, nel canto XIII dell'*Inferno*, dove il dannato esterna il proprio dolore con una richiesta di pietà completamente umana poiché in questo caso rivolta direttamente al Poeta, anziché a Dio («Perché mi scerpi? / Non hai tu spirto di pietade alcuno?»<sup>21</sup>). Tuttavia l'ambientazione del canto in questione esprime completa disumanità poiché il paesaggio presentato è quello di un bosco nel quale ciascun peccatore suicida assume le sembianze di una pianta, a cui è assimilabile l'individuo che, togliendosi la vita, si priva di ogni tipo di sentimento e si condanna ad un'esistenza tipicamente vegetativa. Eppure è proprio il grido del tronco a rompere la fredda atmosfera del luogo e a rivelare la drammaticità della triste condizione di un'anima. A Pier delle Vigne, Dante riesce ad accostarsi con comprensione e compassione poiché vede tale peccatore come un innocente che per le iniquità

subite è giunto a compiere un atto ingiusto contro se stesso («ingiusto fece me contra me giusto»<sup>22</sup>), abbandonando in tal modo la fiducia e la speranza nella bontà divina, necessarie ad una prospettiva positiva di salvezza. D'altra parte l'ambito scritturale pone in evidenza il fatto che se l'uomo osserva le leggi di Dio – che è ricco di «misericordia e compassione» (Iac 5,11) – e «agisce con giustizia e rettitudine, egli vivrà non morrà» (Ez 18,21): pertanto l'individuo è costantemente chiamato a «persistere nella fede anche quando il suo spirito non ne è appagato» (Ez 18,21), in vista della gloria futura promessa.

In ogni caso, nella prima cantica, seppure Dante riesce spontaneamente a provare pietà verso le anime dei dannati, si mostra sempre consapevole del rispetto dovuto ai giudizi divini, secondo i quali i peccatori sono collocati in corrispondenza di dove essi stessi hanno scelto di stare in vita con il loro libero arbitrio. L'uomo cosciente della bontà divina, invece, riconoscendosi umilmente misero, si abbandona alla volontà del Padre e si predispone ad accoglierne interiormente l'infinita misericordia. La pietà infernale è dunque legata sia all'umanità dantesca sia alla giustizia di Dio, ed è funzionale a rendere il pellegrino cosciente degli effetti dolorosi causati dal peccato in un'esistenza umana priva di fede e di speranza. Eppure è proprio di fronte a questa dolce debolezza umana che può dispiegarsi completamente quell'amore incondizionato e profondo in grado di renderci più vicini all'altro e alla sua interiorità; ed è proprio di fronte a questa tenera fragilità che può palesarsi totalmente l'infinita misericordia di Dio verso ciascuno dei propri figli bisognosi.

#### IL PURGATORIO: LA MISERICORDIA DI DIO

Dove il lemma si lega perlopiù al tema della misericordia divina è all'interno della seconda cantica, nella quale, con le sue sette occorrenze, il termine “pietà” guida il cammino dantesco verso la liberazione dal peccato, anche mediante il contatto con le esperienze delle anime purganti, le quali hanno indubbiamente e ampiamente conosciuto la grandezza del perdono celeste. D'altra parte sono queste stesse anime ad intonare il *Miserere* nel Purgatorio, che non a caso rappresenta il regno «dove l'umano spirito si purga / e di salire al ciel diventa degno»<sup>23</sup>. Il tema essen-

19. Dante, «*Inf.*» cit., V, 88-93 in Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno* cit., pp. 153-154. 20. Cf. *ivi*, p. 166. 21. Dante, «*Inf.*» cit., XIII, 35-36 in Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno* cit., p. 399. 22. Dante, «*Inf.*» cit., XIII, 72 in Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno* cit., p. 405.

23. Dante Alighieri, «*La Divina Commedia, Purgatorio*», I, 5-6.

ziale della seconda cantica, infatti, è proprio quello dell'esule che fa ritorno alla patria e, in questo tragitto, il pellegrino necessita di entrare meglio a contatto con la smisurata misericordia di Dio, di cui emblematica è la vicenda di Bonconte da Montefeltro, il quale compare, all'interno del canto V, tra i *morti per forza* dell'Antipurgatorio. L'anima di quest'ultimo implora Dante di aiutarlo, nella realizzazione del proprio desiderio, con "buona pietate"<sup>24</sup>, ovvero sia mediante la preghiera personale e la richiesta agli uomini sulla Terra di compiere per lui atti di suffragio; si tratta di quelle che Aversano definisce "opere di misericordia", e non a caso il termine sta qui ad indicare quella pietà puramente cristiana che, secondo la Scrittura, equivale ad un'attenzione profonda verso il prossimo senza aspettative di riconoscimento alcuno. Ma ancor di più è espressione della misericordia di Dio la vicenda sperimentata dal personaggio in punto di morte, quando egli, «per una lagrimetta»<sup>25</sup> di pentimento e per aver invocato il nome di Maria, ha potuto ottenere il perdono e la possibilità di salvezza.

#### IL PARADISO:

##### DALLA SPERANZA ALLA PIETÀ DIVINA

Che Maria sia, per il cristiano, fonte sicura di *miseriordia e pietate* emerge nel canto XXXIII del *Paradiso*, dove il termine "pietà" compare, nella preghiera alla Vergine, con il senso puramente teologico di «virtù sovranaturale»<sup>26</sup>. La madre di Gesù, infatti, che rappresenta il punto di congiunzione tra l'uomo e Dio, diviene il tramite attraverso cui il Padre intende trasmettere all'umanità sulla Terra la Sua attitudine di immensa pietà e conseguentemente la sicurezza della bontà divina che redime, la speranza così com'è intesa da San Giacomo nel XXV canto del *Paradiso*, «uno attender certo / de la gloria futura»<sup>27</sup> e così della salvezza per opera della misericordia celeste. In questa prospettiva verso l'Alto, nel desiderio di purificazione personale e universale, che aveva mosso Dante ad intraprendere la *guerra de la pietate* – proprio come San Giacomo, in virtù della sua speranza, aveva scelto di lottare e di dare la propria vita in funzione di una chiara testimonianza cristiana – la reale

meta del percorso dantesco è rappresentata dal «triplice accordo»<sup>28</sup> del termine "stelle", che chiude ciascuna delle tre cantiche e che simboleggia la tensione umana verso la realtà celeste, verso l'amore di Dio, vera forza motrice di tutto l'Universo, culmine dell'intero cammino compiuto da Dante e, con lui, da tutta l'umanità.

La pietà, con i suoi numerosi e profondi significati, costituisce un tema essenziale del poema sacro poiché accompagna tutto il percorso dantesco e umano verso la beatitudine eterna. Nell'incontro tra compassione e misericordia, tra devozione e bontà divina, il Dante-personaggio – e con lui ciascun individuo – può entrare a contatto con le colpe, le paure e i dolori dell'uomo e parallelamente con l'esigenza di comprensione e il desiderio di Amore che quest'ultimo possiede. D'altra parte, come è stato visto in precedenza, la pietà costituisce uno dei più nobili sentimenti umani, poiché genera il contatto empatico con il prossimo, la capacità, nell'individuo, di provare compassione verso l'altro e di accostarsi alle sue fragilità, alla sua preziosa interiorità, per giungere così a carpirne i moti più profondi dell'animo. Ma la pietà corrisponde anche ad un concetto mistico ed elevato che scaturisce da Dio e dalla Sua bontà. È dunque in tal modo che avviene il vero e proprio incontro tra realtà terrena e realtà celeste.

La principale verità che l'opera trasmette all'umanità è quella secondo cui «tutto è mosso da Dio e tutto si muove verso Dio»<sup>29</sup>; e in questo cammino dantesco e umano, il concetto analizzato svolge un ruolo fondamentale poiché viene a scandire le tappe dell'intero percorso, rappresentandone il principio e parallelamente la meta: partito dalla pietà richiesta dall'individuo peccatore al Padre, l'itinerario della *Commedia* culmina nella pietà ricevuta dal Creatore misericordioso. Così, dopo aver incontrato, nell'*Inferno*, una «pietà-giustizia»<sup>30</sup>, il Poeta entra a contatto, nel *Purgatorio*, con una «pietà-misericordia»<sup>31</sup>, per poi raggiungere infine, nel *Paradiso*, la pietà divina, e dunque la salvezza, la gloria eterna, con cui si realizza finalmente lo scopo del poema, che era stato specificato da Dante stesso nella celebre Epistola a Cangrande: «*Finis totius et partis est removeere viuentes in hac vita de statu miseria et perducere ad statum felicitatis*»<sup>32</sup>.

24. *Ivi*, V, 87. 25. *Ivi*, V, 107. 26. Antonio Lanci, [http://www.treccani.it/enciclopedia/pieta\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pieta_%28Enciclopedia-Dantesca%29/). 27. Dante, «*Par.*» cit., XXV, 67-68. 28. Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno* cit., p. 1029. 29. Salsano, «La divina pietà» cit., p. 149. 30. *Ivi*, p. 147. 31. *Ibidem*. 32. Dante Alighieri, *Epistole*, <https://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=7&idlang=OR>, XIII, 39 15.



## La risposta teologica alla sfida ecologica

# La creazione come autorivelazione e dono

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 42-45

Gisbert Greshake

NEL CORSO DELLA ETÀ moderna, caratterizzata dal progresso, la dottrina teologica della creazione, con poche eccezioni, è divenuta sempre più insignificante, sia nella sua forma di trattato accademico sia nell'insegnamento catechistico. In quest'ultimo secolo, la fede nella creazione si è ridotta per lo più alla "sottile" affermazione trascendentale che tutto ciò che è, si deve alla causalità divina. Inoltre, la fede nella creazione si è legata anche al sentimento (soggettivo) di radicale dipendenza, di assoluta sicurezza e di esperienza dell'assoluto nel mondo del relativo. In questo modo però il primo articolo della professione di fede è stato ridotto ad un minimo di contenuto oggettivo e di compito soggettivo; il contenuto vitale della fede cristiana ha cercato di realizzarsi enfaticamente, se non esclusivamente, come risposta alla parola di rivelazione pronunciata attraverso la *storia della salvezza*. In questa riduzione e semplificazione sono però sfuggite affermazioni decisive della Sacra Scrittura che hanno perso di rilevanza: ad esempio, la convinzione che non solo la storia della salvezza, ma anche la *creazione costituisca un contesto di parola e di evento* nel quale Dio si esprime e si rivolge all'uomo. Completamente in questa linea, a partire dai primissimi tempi, cominciando da Tertulliano e Agostino e, attraverso l'alta scolastica, arrivando fino alle interpretazioni di Lutero e Campanella, i grandi teologi hanno parlato di un doppio libro della Rivelazione divina, quello della creazione e quello della Sacra Scrittura. Gli scolastici hanno sviluppato capitoli di dottrina circa il mondo delle cose come *expressiones*, come *imagines et vestigia Dei* ed hanno utilizzato concetti come quelli di sacramenti di natura (=di creazione). Nel corso dell'età moderna tutto questo è sfuggito sempre più all'attenzione teologica e la realtà della creazione è stata considerata in particolare come materiale, come "cava di pietre" per l'uomo, per costruirsi con esso il "suo mondo" (con tutte le conseguenze negative che ha generato questa visione strumentale della creazione). Come fondamento teoretico di una risposta cristiana alla sfida ecologica dovrebbe perciò servire una rinnovata teologia della creazione, resa

comprensibile in senso moderno sotto forma di una ontologia simbolica. A partire da una fenomenologia della libertà umana – che è solo se e fintanto che si esprime in forma corporea, ed in questa espressione (=) esiste per sé e per gli altri – si può scoprire la "legge fondamentale" di tutto ciò che esiste, vale a dire che tutto si "simbolizza"; più precisamente ciò che è da esprimere e ciò che è espresso si rapportano l'un l'altro in una tipica dialettica di identità e differenza. E questa "legge fondamentale" valga per analogia (!) anche per Dio stesso (e non solo per tutto ciò che esiste ed è finito), è garantito dalla fede nel Dio uno e trino. Una frase di Anselmo di Canterbury, ripetuta infinite volte nella storia della teologia, dice: «*Uno eodenque Dicit se ipsum et quicumque fecit*»: «Nell'unico e medesimo verbo Dio dice se stesso e ciò che ha fatto»<sup>1</sup>. Vista così, la creazione è un *Verbum Verbi* e le cose create sono *Verba in Verbo et de Verbo*: «Parole nel Verbo divino e originate dal Verbo divino». Altrimenti detto: la creazione, e ciò che è in essa, è espressione, simbolo, sacramento di Dio. Perciò anche (principalmente!) nella creazione non si devono trovare solo oscuri rimandi a Dio, ma in essa Egli rivela *se stesso*, come espressamente detto in Rm 1,19. Si tratta non solo di *auto-rivelazione*, ma di *dono* di sé da parte di Dio. Poiché Egli è quello che, secondo la Scrittura, dà la vita a tutti, distribuisce cibo e bevanda, fa piovere e fa brillare il sole su giusti e ingiusti per dimostrare il *suo* amore, la *sua* preoccupazione e la *sua* donazione agli uomini. Nei suoi doni, dunque, Dio dà se stesso così come l'uomo in una stretta di mano dà all'altro non soltanto qualcosa "d'altro", ma un vero dono, se stesso.

La creazione non è dunque solo una vaga "immagine di Dio", è molto di più. In essa Dio mostra e dà se stesso nella misura in cui egli si esprime in essa e, presente nella sua creazione per mezzo dello Spirito creatore di vita, proprio per mezzo di questo Spirito, unisce "l'altro" della creazione costantemente a se stesso (così come in modo straordinario, nella vita intratrinitaria di Dio è lo Spirito che unisce "l'altro" del Figlio con l'origine del Padre).

Tuttavia, come nel campo di espressione della li-

1. Anselmo, *Monologion* 33.

bertà *umana* ci sono diversi gradi d'intensità – in una stretta di mano mi do in un certo modo, nel sacrificio della mia vita in ben altro modo –, così anche l'intensità della manifestazione di Dio è in una certa misura nella creazione e in ben altra misura nella storia di salvezza che culmina nell'offerta sacrificale del proprio Figlio. Ma, per quanto significativa, questa differenza è basata sul fatto che si tratta dell'*auto-rivelazione* e del  *dono di sé*  da parte di Dio. Secondo un'affermazione di Nikolaus von Kues, un teologo che ha esposto in modo degno di nota il carattere teofanico della creazione, è “quella grande voce” che “si è innalzata ininterrottamente per secoli” e che “alla fine di una lunga serie di modulazioni” “ha finalmente assunto forma umana” (*Excitationes* 3). Quindi non esiste una tipica rivelazione biblica, fatta di storia e di parola, contrapposta ad una rivelazione esclusivamente sensibile-metaforica costituita dalla creazione; ma la creazione stessa è già una prima modulazione della Parola di Dio. Come più tardi Johann

Georg Hamann ha espresso in modo molto azzeccato, essa è un discorso di Dio «alla creatura per mezzo della creatura». Il contesto di questa citazione la rende ancora più chiara:

L'uomo dice a Dio: parla affinché io Ti veda. Questo desiderio fu realizzato per mezzo della creazione che è un discorso alla creatura per mezzo della creatura<sup>2</sup>.

La creazione è un discorso di Dio, così come la parola trasmessa, per così dire, nella storia della salvezza. E anche la gloria di Dio si mostra nella sua creazione *in modo diverso* da quella *δόξα* che risplende nella vita e nella morte del Figlio di Dio; ma non è un'altra *δόξα*. Poiché anche quella luce che – secondo Gv 1 – venne al mondo, non è una luce diversa da quella che, fin dall'inizio, era la luce degli uomini.

Creazione come espressione di Dio, come sacramento, cioè come segno ed efficace mezzo della sua



Immagine 7: Collezione Mattucci, *Pannellino: il peccato originale*

2. Josef Nadler (a cura di), *Sämtliche Werke*, vol II, 198, pp. 28ss.



auto-rivelazione e del suo dono di sé: oggi dovremmo imparare a sillabarlo nuovamente e dovremmo introdurlo anche nell'attuale discorso ecologico come convinzione di fede. La fede insegna il timore reverenziale di fronte alla creazione come "simbolo" e "parola" di Dio che nel suo amore di rivolge agli uomini.

Su questi presupposti si basano le affermazioni del documento sull'ecologia dell'episcopato tedesco, "Futuro della creazione – futuro dell'umanità. Dichiarazione della Conferenza Episcopale Tedesca su questione ambientale e fonti energetiche(1980)<sup>3</sup>". Il mondo che preesiste, si rivolge a noi con le sue richieste e noi ne portiamo la responsabilità... Io devo essere, io posso essere; il mondo deve essere, il mondo può essere. In ciò il cristiano riconosce il dono di un Tu personale... Se consideriamo il mondo come una creazione di Dio, esso ci appare diversamente e diventa nuovo. È il dono di un Dio che ama ed ecco crescere per il mondo la sua preziosità (II, 1). «Accettare di ricevere in dono il mondo: questo dona anche a noi un nuovo amore per il mondo e per le creature. Esse diventano per noi preziose diventano un dono da regalare ad altri, un segno e un simbolo della bontà di Dio». Perciò bisogna dire: «Non getto via le cose, non le spreco ... Non penso solo a me, bensì a tutti; rendo giustizia a coloro che vivono oggi e a quelli che vivranno domani, ma la rendo anche alle cose; lascio, cioè, che siano ciò che sono a partire dalla volontà creatrice di Dio» (III, 1).

Nella linea di una tale concezione "sacramental-simbolica" della creazione non c'è nemmeno bisogno di indietreggiare, per la gran paura di un equivoco panteistico, di fronte all'affermazione della creazione come "corpo di Dio". Persino molti scolastici – anche Tommaso d'Aquino (ad es. Sth I, 8,2 ad 3) – hanno detto in un prudente paragone che Dio inhabita nel mondo come l'anima nel corpo e cioè "prae-sentia potentia, substantia" – "per mezzo della sua presenza, potenza ed essenza". Tuttavia bisogna sempre ricordare che la creazione è e rimane un corpo *finito*, una forma espressiva *finita* del Dio infinito. È per questo che la tradizione teologica ha finora messo in più forte evidenza per lo più tra Dio e mondo e – soprattutto per l'influenza dell'Aquinate – ha portato a comprenderla teologicamente sotto il primato di *causalitas efficiens*: nel Suo creare, Dio *causa* qualcosa di radicalmente diverso e lo pone nel particolare. Questa puntualizzazione della differenza è stata sottolineata una volta di più negli ultimi anni al fine

di realizzare un puntellamento e una legittimazione teologici – non raramente discutibili – del moderno processo di secolarizzazione: la creazione non è Dio e non è divina, è posta liberamente nel suo particolare! Questo rilievo della differenza tra dio e mondo avveniva e avviene certamente a ragione. Poiché solo dove c'è differenza può essere condotto un dialogo, Dio può rivolgersi alla creatura per mezzo della creatura. E il rilievo *enfatico* della differenza avviene, a ragione, una volta *di più* laddove esiste il pericolo di identificare il segno finito con l'infinito per definizione e perciò di misconoscere la trascendenza propria di Dio la cui infinitezza spezza la finitezza dei segni.

E tuttavia la creazione non è solo ciò che è causato dal Dio trascendente e posto nel particolare, ma anche ciò che si mantiene in sé come forma espressiva, nella differenza dell'essere liberamente posto. Per questo «il mondo come totalità e ogni singolo essere e ogni singola verità contenuti in esso è una vera apparizione di Dio» (H.U. v. Balthasar). cioè il discorso della radicale alterità di Dio e della creazione necessita di un completamento. Dio non è solo l'*aliud* nei confronti della creazione, ma – come ha detto giustamente il Cusano – anche il *non aliud*. Infatti, se Dio fosse distinto come qualcosa di completamente altro dalla sua creazione, allora Dio non sarebbe più il Dio onnicomprensivo onnipresente. Il discorso della distinzione radicale fra Dio e la sua creazione se riferito a Dio, ha solamente un unico senso, che è già stato indicato da Meister Eckhart: "Dio si distingue infinitamente dalla creatura proprio per il fatto che – diversamente dal mondo creato, caratterizzato dalle differenziazioni – non si differenzia *da nulla*". Invece per la creatura il discorso sulla distanza infinita da Dio ha solo l'intenzione di richiamarla nella propria radicale finitezza, cioè nella corrispondente distinzione particolare. In ogni caso: una teologia della creazione che parli solamente della radicale alterità di Dio e della sua creazione e, perciò, dell'assoluta trascendenza terrena di Dio, conduce di conseguenza al deismo e, nel caso estremo, ad un mondo senza Dio. Una teologia della creazione che parli solamente dell'immanenza terrena di Dio conduce alla sacralizzazione e alla idolatrizzazione del mondo e nel caso estremo al panteismo. Un modello d'integrazione dei due poli estremi dev'essere una comprensione sacramentale del mondo: il mondo come espressione finita del Dio infinito, che ha liberamente posto il mondo come il finito altro da se stesso e lo ha permesso, ma appunto come altro, nel quale Egli stesso si esprime

3. *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit – Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung*, 1980.

e si dà – secondo la bella frase di Bonaventura «Tutto ciò che Dio fa, lo fa per manifestarsi» (*in II sent.* 16,1,1) –. Tutto il creato è dunque, a partire da Dio «chiaro, simbolico e trasparente» (K. Lehmann); fa trasparire Dio e Dio si fa trovare in esso.

Dove nella misura in cui l'uomo riconosce questo carattere espressivo, questa simbolicità della creazione, in breve il mondo come sacramento di Dio, è dato “*eo ipso*” un punto di partenza ermeneutico completamente diverso, ora più che mai adeguato per la comprensione del mondo. Il mondo non è semplicemente una cosa che ho a disposizione, ma mi sta di fronte come messaggio del soggetto divino, che devo ascoltare e riconoscere. Nell'atto di questo riconoscimento la ragione umana si costituisce come una ragione il cui massimo atto è *ἡ ἀποθέσις*, la percezione cioè della libertà che si esprime simbolicamente.

Questa concezione credente del mondo non è assolutamente solo di tipo “contemplativo”, ma anche “prassiologico”, il che implica un determinato tipo di prassi. Per l'età moderna l'agire, la prassi, sta sotto il segno quasi esclusivo della “*causa efficiens*”, cioè del fare, del modificare, del produrre cose concepite oggettivisticamente. Se la creazione fosse trattata solo in questa prospettiva, correrebbe il gravissimo pericolo di essere trattata in modo scorretto. Tuttavia – come Martin Heidegger ha dimostrato più precisamente nella *Lettera sull'Umanesimo* – c'è anche un'altra modalità dell'agire. Questa modalità «è il realizzare: realizzare significa dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, accompagnarla in questo *producere*». L'uomo è incaricato di tale “accompagnamento”. Bisogna portare la creazione nella sua pienezza e di ciò fa parte anche e soprattutto il non inibire il suo carattere di simbolo, anzi il lasciarlo emergere cosicché la *δόξα* di Dio possa apparire

sempre più nella creazione.

Solo una tale “nuova-antica” teologia della creazione, qui solo accennata, come fondamento teoretico, è in grado di evocare un nuovo rapporto (cristiano) con il mondo, una pedagogia cristiana che re-insegna agli uomini il vedere e l'udire e il meravigliarsi di fronte al mondo. Che questo rapporto possieda anche una dimensione profondamente etica è indubbio. A questa “dimensione etica” appartiene soprattutto – come accennato sopra – lo spirito del discorso della montagna. In questo contesto anche il già citato documento sull'ecologia della Conferenza Episcopale tedesca (1980) parla dello “spirito dei consigli evangelici” che, tra le altre cose, si caratterizza in questo modo:

Spirito di povertà: essere liberi da pretese e bisogni che ci mettiamo in testa o che lasciamo metterci in testa. Il coraggio di mettere al primo posto la parola “noi” anziché “io”, il coraggio di condividere, di possedere e usare i beni di questo mondo gli uni per gli altri ... Spirito di obbedienza: non rendersi schiavi delle proprie aspettative e progetti di vita, bensì prestare ascolto alla richiesta di Dio, alla richiesta del prossimo, ma anche a quella delle altre creature. Spirito di castità: sapere che le possibilità sacrificate “regalate” non sono possibilità perse; al contrario, sono spesso presupposto per una fecondità spirituale e religiosa e per un più libero impegno al servizio degli altri [...] (III,1).

Così lo spirito dei consigli evangelici “serve” a scoprire la vera e ultima realtà della creazione proprio come auto-rivelazione dono di sé da parte di Dio ed a realizzare la forma di una prassi conforme alle esigenze di queste realtà.



Immagine 8: Collezione Mattucci, *Portabiscotti con al centro una cavallina*

## Sul libro della sessuologa Thérèse Hargot Quale rivoluzione sessuale

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 46-50

Maria Dolores Agostini

L'ARRIVO DELLA PRIMAVERA ci ha fatto un gran regalo, abbiamo avuto l'onore di ospitare in Italia la *tournee* della sessuologa d'oltralpe Thérèse Hargot: siamo alle idi di una rivoluzione sessuale *ex novo*.

### UN VIAGGIO NEL VIAGGIO

La contraccezione è una proposta vecchia, il futuro è dei metodi naturali, internet alla portata di mano dei giovani invita all'uso e abuso di siti pornografici che trasformano il loro modo di vivere la sessualità, stereotipi di genere al tempo dell'uguaglianza: questi e molti altri sono gli argomenti concernenti la sfera sessuale su cui l'ospite ci ha aiutati a riflettere nelle quattro tappe del tour – Roma, Arezzo, Cremona, Milano – attraverso un viaggio all'interno del suo libro, *Una gioventù sessualmente liberata (o quasi)*.

Ma procediamo per tappe: oggi il libro è disponibile in italiano grazie all'intuito di Giovanni Marcotullio, che lo ha proposto alla casa editrice Sonzogno, per la quale lo ha poi tradotto, e in virtù del quale la neonata associazione *Monte di Venere-Onlus*<sup>1</sup> ha potuto, e fortemente voluto, portare la Hargot nella Penisola. L'attenzione attorno all'evento è cresciuta da subito in modo esponenziale, anche grazie all'interessamento di stampa, radio e TV: molto è stato scritto nei riguardi della sessuologa all'uscita del libro, come su *Prospettiva Persona* e *Timone*, poi una volta in Italia, Thérèse Hargot è stata intervistata da *Tempi*, *Famiglia Cristiana*, *La Croce Quotidiano*; è stata invitata alla trasmissione radiofonica su Radio Radicale con Massimiliano Coccia ed alla trasmissione televisiva di Tv2000 *Soul*, con Monica Mondo<sup>2</sup>.

L'otto marzo, festa della donna, data scelta non a caso per aprire la *tournee*, l'università di Tor Vergata era pronta ad accogliere l'arrivo dell'autrice, che a causa di uno sciopero non è potuta arrivare in tempo; abbiamo avuto comunque la possibilità di ascoltare Costanza Miriano, la cui visione si abbina be-

ne col pensiero dell'autrice parigina. Il pomeriggio *tout de suite* alla Feltrinelli di Largo Argentina, ecco comparire Thérèse Hargot in persona.

Sono venuta da Rimini per festeggiare la festa della donna in modo nuovo: sono stanca di sentirmi dire che questo giorno simboleggia la libertà della donna di fare quel che vuole e di sorbire gli spettacoli degli spogliarellisti,

prende la parola una ragazza davanti agli astanti, rivolgendosi all'esperta, la quale ribatte: «Tutto è causato dal fatto che noi donne ci adeguiamo al modello maschile e anche la sfera sessuale ne subisce l'influenza». Da lì in poi il viaggio è stato un grandissimo successo, tant'è che in quei giorni è stata avviata la seconda ristampa. Tutti coloro che si sono recati alle conferenze hanno riconosciuto che, oltre alle doti evidenti della sessuologa, come presenza scenica e professionalità, complice allo scopo di far passare il suo messaggio è stato il fatto che non si professi credente, a sostegno dunque di chi ritiene che le argomentazioni sviscerate dall'autrice nel suo libro siano valide antropologicamente.

Il mondo cattolico, in effetti, promuove un sano modo di esperire la sessualità, questo perché si tiene in profonda considerazione l'umanità costituente l'uomo stesso: la visione integra della sessualità, dunque, è quella giusta per tutti, anche per i laici. Tant'è vero che essendo tutto questo scritto nella nostra natura, la prima forma di evangelizzazione si esplica attaccandosi alla realtà dei fatti per trasmettere la prima risposta alle domande di senso della vita.

Durante l'intervista concessa a *Famiglia Cristiana*, è stato chiesto alla sessuologa se abbia mai riflettuto sul fatto che le sue posizioni da laica coincidono con quelle del magistero cattolico, ed ella ha risposto in questo modo:

Diciamo che almeno fino a questo momento tutto quello che io difendo è "cattocompatibile", in Francia mi chiamano "Thérèse, la cattocompati-

1. Per saperne di più visitate il sito dell'associazione <http://www.montedivenere.org/>.

2. È possibile ascoltare la trasmissione radiofonica e visualizzare la trasmissione televisiva ricercando il link nella sezione *Notizie* del sito: <http://www.montedivenere.org/notizie/>.

bile”. Le mie riflessioni partono dall’osservazione della realtà e dall’esperienza umana. Io mi interrogo su questa esperienza e ne tiro fuori tutte queste cose. Questo processo è sincero dentro di me, alcuni parlano della mia fede ma il mio rapporto con Dio è molto complicato e non c’entra nulla. Non si tratta di una strategia di comunicazione altrimenti se ne accorgerebbero subito. Detto questo, io amo molto la Chiesa cattolica perché rappresenta la religione dell’incarnazione. Dal momento che lavoro sul corpo è la religione più interessante per me, quest’intreccio di fede e ragione lo trovo condivisibile e pieno di sapienza umana. Io parlo dell’uomo e dell’umano ed è normale che mi ritrovi con quello che dice la Chiesa la quale, come diceva Paolo VI, è esperta in umanità. Inoltre, noto che il mio lavoro porta molti cattolici a comprendere i dogmi della loro religione. Su questo dobbiamo essere onesti: la maggior parte dei cattolici non comprende questi dogmi ai quali spesso obbedisce o non obbedisce affatto però in ogni caso senza capirne fino in fondo il significato. È vero, in teoria, che la Chiesa è esperta in umanità, nel senso che ha tutto il bagaglio per esserlo, ma in realtà i cattolici molte volte non sono affatto eredi di quest’esperienza di umanità<sup>3</sup>.

#### SESSUALITÀ NORMATA

Si sono persi i ruoli, tutto è confuso, la sessualità è stata disumanizzata; il vaso è stato disintegrato, e ontologicamente abbiamo tutti gli stessi mezzi per intenderlo, anche i giovani a cui non è stato possibile apprezzarne l’interezza: un giorno ci diranno che abbiamo lasciato loro un’eredità penosa. Non è il caso di meravigliarsi, quindi, di fenomeni paradossali come pratiche impensabili, lo *stealth*<sup>4</sup> è un esempio lampante. Le nuove generazioni hanno diritto di sapere la verità, possiamo aiutarli non rendendoci complici di questo sfacelo e lavorare rivoluzionando l’attuale posizione degradata conferita alla sessualità nella vita personale: lo scopo non è più il trascendere se stessi per desiderio d’infinito al fine di vitalizzare l’incarnazione dell’amore reciproco attraverso una “unione mistica”, quanto soddisfare solipsistici desideri autoreferenziali: ci si accartocchia su se stessi piuttosto che compiersi attraverso l’altro come da

progetto originale.

Il sessantotto con lo slogan “vietato vietare” ci ha catapultati agli antipodi con il risultato che si è passati da proibizioni a norme, per una sessualità che non assume mai il proprio vero significato ed è quindi svuotata e svuotante. Un atteggiamento verso la sessualità fermo all’adolescenza: il vaso è stato rotto in mille pezzi, è difficile dal singolo frammento capire che forma avesse il vaso all’inizio e tanto più è impossibile raccogliere acqua.

Una modifica culturale che parte dunque da lontano: tutte le vie su cui si snoda il modo di vivere la sessualità moderna hanno avuto origine dalla rivoluzione sessuale degli anni Settanta, la quale mirava, per lo meno idealmente, a creare un modo di vivere la sessualità libero da pregiudizi e tabù, ma purtroppo i risultati non sono stati quelli sperati. Per dirlo con le parole dell’autrice:

La sessualità di un adolescente “normale” consiste ormai nel moltiplicare e diversificare le esperienze sessuali. Al contrario, la verginità è denigrata e gli ingenui vengono disprezzati dai coetanei. Ma nel passaggio da un estremo all’altro si è solo rovesciata la prospettiva. La maniera di apprendere la sessualità, in sé, resta identica: normativa<sup>5</sup>.

Semplicemente perché la norma rassicura: «Noi soffochiamo, laddove i nostri avi si dicevano ingabbiati dai divieti»<sup>6</sup>.

E ancora:

Sposarsi vergini e giovani non è solamente atipico, ma è soprattutto risibile perché completamente desueto. Mentre convivere e sposarsi sul tardi (o non sposarsi affatto) fa tendenza... e in fin dei conti è di un conformismo desolante. Sì, sì desolante, perché l’individuo crede di vivere una sessualità affettiva svincolata dalle proibizioni, dalle regole e dalle istituzioni ma in realtà si conforma in ogni punto, e a sua insaputa, ai “bisogna”, “si deve” ed “è normale” della sua epoca, ai nuovi comandamenti<sup>7</sup>.

Si direbbe che l’evoluzione della società occidentale autoproclamatasi sessualmente libera sia rimasta bloccata all’adolescenza. Ha rimesso in que-

3. Per prendere visione dell’intera intervista è possibile accedere al link segnalato nella sezione *Notizie* del sito: <http://www.montedivenere.org/notizie/>.

4. Rimozione non consensuale del preservativo durante il rapporto sessuale.

5. Thérèse Hargot, *Una gioventù sessualmente liberata (o quasi)*, trad. it. di Giovanni Marcotullio, 1<sup>a</sup> ed., Sonzogno, Venezia 2017; orig. *Une jeunesse sexuellement libérée (ou presque)*, Albin Michel, Paris 2016, p. 22.

6. *Ivi*, p. 23.

7.

stione i principi morali della cultura giudaico-cristiana, si è opposta ai divieti, li ha trasgrediti con fierezza per affermarsi e svincolarsi da ogni autorità, ma è rimasta in un rapporto totalmente immaturo con la sessualità.

“Fare bene” significa fare quello che mi hanno designato come tale, e poco importa chi sia stato a farlo. La maturità sarebbe al contrario questa capacità di scegliere e vivere liberamente quello che io penso essere bene per me<sup>8</sup>.

#### PORNOGRAFIA

L'avvento di internet ha permesso al liberalismo sessuale di varcare i limiti in modo impensabile e il facile accesso alla pornografia condiziona il modo di vivere la sessualità fuori dal mondo telematico, inducendo una visione preconfezionata delle aspettative nella vita reale.

L'autrice mostra con semplicità efficace come la pornografia sia un'industria che ha mire espansionistiche a livello di mercato: l'obiettivo è creare dipendenza, e più saranno giovani i fruitori, più saranno invischiati e schiavi a lungo termine. Il porno fornisce immagini prefabbricate, lontane da quelle che potrebbero nascere dalla propria immaginazione: avviene uno “stupro dell'immaginario” con risvolti molto gravi.

I siti gratuiti portano incassi enormi: maggiore è il numero di clic, più alta sarà l'offerta delle pubblicità disposte a campeggiare in *ouverture* e faranno grande fortuna i “prodotti derivati”.

La Hargot ha confessato di apprezzare l'autore francese Fabrice Hadjadj, il cui libro “Mistica della carne” porta sempre con sé; riportiamo alcune citazioni per coglierne la profonda essenza, totalmente concorde con la filosofia della nostra autrice:

La pulsione sessuale [...] è un prodotto tardivo dell'industria moderna. [...] Il consumista vive nel secolo orizzontale della produzione in serie e della consegna a domicilio. Ha bisogno ogni volta di qualcosa di nuovo e di rapido, che non faccia resistenza: *fast-food* e *slim-fast*, *prêt-à-porter* e pronto per essere goduto, qualcosa di compresso da

copiare rapidamente sul disco rigido. Il *sex-shop* non è più deprecabile di un sintomo: il principio è lo *shopping* in quanto tale, eretto a relazione fondamentale con le cose<sup>9</sup>.

Il mio sesso non è più quella mascolinità che mi strappa a me stesso verso una donna per l'estasi completa dei nostri semi, ma quest'organo eccitabile, questo joystick di cui bisogna soddisfare prontamente le voglie<sup>10</sup>.

E ancora:

Quest'ordine di fare l'amore non appena ne abbiate la voglia cela il più grande disprezzo per la cosa. Si riduce a un clistere. Si tratta di liberarsi della costipazione per passare ad attività più serie<sup>11</sup>.

Tutto questo grazie ad una istantanea pressione sul mouse.

Abbiamo creduto a una liberazione. Abbiamo ottenuto solo il liberalismo. La cassaforte puritana ha ceduto al distributore automatico<sup>12</sup>.

Si viene istruiti che ciò che conta è essere performanti, nasce un desiderio di uso del corpo altrui per sfogare le proprie pulsioni con il risultato che non si rispetta se stessi né l'altro. Ma non solo: la frequentazione di immagini pornografiche in età adolescenziale o addirittura preadolescenziale se non addirittura nell'infanzia, imprime una visione disomogenea e frammentata della persona, a scapito del valore soggettivo dell'individuo. I messaggi sessuali mirano a decostruire la persona umana.

La pornografia è una deriva, la fonte è altrove: ponendo il piacere come finalità assoluta della sessualità, dividendo il potere unitivo da quello procreativo, come è spiegato puntualmente nella *Humane Vita* di Paolo VI, veicolato dalla mentalità contraccettiva, l'atto sessuale diventa “masturbazione assistita”.

Affrancata dalla morale tradizionale, la sessualità è sottomessa a un'altra morale, quella del godimento, proposta dalla cultura pornografica<sup>13</sup>.

Allora, se ci chiediamo “*quid est veritas?*” o come trovare il bandolo della matassa, Thérèse Hargot e la dottoressa Mariolina Ceriotti Migliarese, che si sono

8. *Ivi*, p. 23. 9. Tratto dal libro “Mistica della carne” di Fabrice Hadjadj. 10. Fabrice Hadjadj, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, trad. it. di R. Campi, Medusa, 2009; orig. *La profondeur des sexes. Pour une mystique de la chair*, Seuil, Paris 2008, p. 144. 11. *Ivi*, n. 10. 12. *Ivi*, p. 144. 13. Hargot, *Una gioventù sessualmente liberata (o quasi)* cit., p. 32.

incontrate in occasione dell'ultima tappa del tour, a Cesano Boscone-Milano, ci dicono questo: la prima si esprime dicendo che «credere che più si sperimenta più ci si saprà fare è una falsa credenza, perché ogni persona è unica, ciascuna relazione differente [...], la meccanica del sesso è invalidata dalla meccanica del cuore!»<sup>14</sup>, e la seconda sulla stessa scia ci esorta personalmente:

l'uomo che volesse prendersi tempo per conoscere un po' meglio la psicologia femminile e le modalità del desiderio e del piacere nella donna, potrebbe scoprire che la migliore sessualità di coppia si impara insieme, progressivamente, senza fretta, mano a mano che si acquisisce fiducia reciproca e si imparano a conoscere ritmi, tempi e modalità del piacere proprio e di quello dell'altro<sup>15</sup>.

#### METODI NATURALI, CONTRACCEZIONE, ABORTO

La via diretta per conoscere il corpo della donna e per ottenere la migliore sessualità di coppia è l'applicazione dei metodi naturali di regolazione della fertilità, grazie ai quali il rispetto delle libere scelte di entrambi si modula tra i partner in base ad una strategia consensuale.

Thérèse Hargot mette in luce come il concetto di "consenso" sia stato anch'esso influenzato dalla cultura pornografica, la quale suggerisce che è possibile staccare il corpo dalla mente e vivere la sessualità svincolata dagli affetti, come attori. Non è possibile lasciare ai giovani la responsabilità di scegliere come agire in situazioni in cui convogliano molti condizionamenti. Qui è in gioco un trasferimento di ruolo: i genitori delegano al figlio la responsabilità di proteggersi, abdicando nei fatti al loro ruolo di guide. Tendenzialmente, i nostri corpi ci sono estranei, ma per poter essere in grado di accondiscendere ad un atto sessuale, bisogna conoscere come funziona il proprio corpo sessuato: scaturisce così un senso di meraviglia che induce a rispettarci di più e ad essere più coscienti, quindi prudenti. Angela Maria Cosentino, famosa bioeticista, la pensa in questo modo:

ad adolescenti e giovani la conoscenza della fertilità viene proposta per diversi motivi psicopedagogici e sanitari, non come tecnica, ma co-

me opportunità per scoprire e accogliere valori di cui sono portatori. Molte risposte alle domande di senso (chi è l'uomo e qual è il senso della sua vita) che i giovani percepiscono, sono scritte nella struttura biologica della corporeità. Conoscere i meccanismi non significa sperimentarla<sup>16</sup>.

Ad ogni modo, è dato che le giovani sessualmente attive che ad un certo punto ricorrono ai metodi naturali, spesso proprio in virtù di questa conoscenza di sé che si acquista, cambiano strada.

Ad Arezzo durante la serata dedicata al nostro libro, Thérèse Hargot ha incontrato Flora Gualdani, ostetrica fondatrice dell'opera *Casa Betlemme*, che ha soccorso migliaia di donne e ragazze madri; ella sostiene che per quanto riguarda la gestione della fertilità il futuro è dei metodi naturali:

dopo la de-medicalizzazione del parto e poi della gravidanza la prossima tappa sarà nella gestione della fertilità<sup>17</sup>.

Thérèse Hargot condivide questo pensiero e promuove i metodi naturali come terapeutici per il rapporto di coppia: sono alternative moderne, affidabili, che aiutano la relazione a crescere nell'amore, visto che è richiesta una certa responsabilità e autoregolazione, oltre a permettere lauta libertà di sperimentare.

La pillola era la svolta per le nostre nonne, ma noi sappiamo che fa male, va ad incidere in un meccanismo molto fine, assumiamo un farmaco senza essere malate e ci sterilizziamo volontariamente. Come può darci rispetto l'uomo che non sente il peso di tutto questo, al quale ci offriamo sempre disponibili? Oltretutto la pillola appiattisce la libido della donna, la sessualità femminile è malmenata dalla contraccezione ormonale.

E prosegue:

Vivere la sessualità sottoposti alla minaccia del bambino è indice di una forma di egoismo che la nostra società individualista ci svende come libertà: la pillola è simbolicamente la garanzia del benessere. Oltretutto anni e anni di contraccezione, non hanno di fatto diminuito il ricorso all'aborto, che è diventato il servizio clienti della contrac-

14. *Ivi*. 15. Mariolina Ceriotti Migliarese, *Erotica Materna*, second, Ares, Milano 2016, p. 119.

16. Angela Maria Cosentino, *Testimoni di speranza*, Cantagalli, Siena 2008, p. 41.

17. *Ivi*, 67, n. 15.

18. *Ivi*, 67, n. 16.



cezione: fallisce la contraccezione ordinaria, *voilà* l'alternativa<sup>18</sup>. **CONCLUSIONI**

Fabrice Hadjadj nel suo libro sottolinea che un'altra conseguenza della paura del bambino sarà l'aridità degli incontri:

...è fatale che si finisca strangolati da mille problemi tecnici: «Ho preso la pillola?... Stai attento! Stai attento!! No, non riesco! Non riesco! Questo fatto dell'incartamento m'ha ghiacciato il sangue nelle vene!... Il diaframma? Sì, lo uso, ma tu non avevi detto che oggi... e poi quel coso di gomma nella pancia non mi piace... mi fa impressione... mi pare di avere un *chewing gum*... ti sei spozietizzato? Beh, mi dispiace!»<sup>19</sup>.

E ancora al riguardo di questo modo di vivere la sessualità:

l'edonismo presuppone un calcolo permanente per esaminare i piaceri sicuri ma altresì i dispiaceri possibili<sup>20</sup>.

Da sessuologa, anzi prima di tutto da filosofa, da moglie e da madre, Thérèse Hargot ci ha salutati all'ultimo incontro, a Milano, raccontandoci che i bambini sono una ricchezza, che le madri stanno crescendo delle persone per il futuro della nostra società, e ciò non è cosa da poco, non è tempo perso, anche se questo è quello che il mondo vuole inculcarci. Dobbiamo cambiare ciò che pensiamo su quello che vivono le donne; possiamo valorizzare questo ruolo, a vantaggio anche dell'impresa, si sviluppano competenze mentre si cucina, si cambiano pannolini, si pensa a scrivere un libro. Stiamo assistendo allo sgretolamento del sistema ideologico del '68, ma è urgente un nuovo modello, nuove strategie, cambiamenti di società: è questo il suo appello, per arrivare a vivere il profondo desiderio che abita i nostri cuori, non soltanto di essere liberi per essere liberi, ma liberi per amare ed essere amati, che è l'unica cosa che conta nella vita<sup>21</sup>.

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 46-50



Immagine 9: Collezione Mattucci, *Donna nuda, omaggio Moore*

19. Hadjadj, *Mistica della carne* cit., 26, n. 17. 20. *Ivi*, 26, n. 18. 21. È possibile approfondire il pensiero della sessuologa visitando il sito <http://www.montedivenere.org/>, su cui sono disponibili in traduzione italiana gli articoli di Thérèse Hargot, provenienti dal suo blog personale e concessi dalla stessa in spirito di amicizia e di collaborazione.

## Dodici giorni su e giù per l'Italia a parlare di pornodipendenza *PURIdiCUORE*: la fondazione e il tour 2017

Luca Marelli

IL TOUR 2017 di *PURIdiCUORE* e *Integrity Restored* è nato dalla gratitudine – gratitudine che si è rinnovata durante i numerosi incontri – a Roma (tre giornate), Milano, Verona (due incontri), Como, Palermo (due incontri) e in conclusione con due giorni a Perugia. Peter Kleponis, psicoterapeuta di Philadelphia, ideatore del programma *Integrity Restored*<sup>1</sup>, e padre Sean Kilcawley, sacerdote della diocesi di Lincoln, nel Nebraska, sono stati i protagonisti delle giornate di maggio. L'energia e il desiderio di comunicare il messaggio della guarigione e liberazione dalla pornografia ci hanno stupiti, nonostante i ritmi serrati di giornate con più eventi. L'unità in Cristo era evidente nella Eucarestia celebrata quotidianamente da padre Sean, a volte in forma privata con Peter ed il team di *PURIdiCUORE* e i promotori degli eventi locali. È scattata una empatia tra i due statunitensi e l'*équipe* di *PURIdiCUORE* che si sente orgogliosa del lavoro fatto e dei risultati ottenuti e di come si siano raggiunti soggetti molto vari: vescovi, studenti universitari di atenei pontifici, sacerdoti formatori e direttori spirituali, seminaristi e giovani sacerdoti, laicato cattolico, sacerdoti di varie diocesi e amici concittadini, ministri protestanti con cui condividiamo la missione, terapeuti, giovani di parrocchie e scuole.

Abbiamo iniziato a Roma, giovedì 11 maggio, Istituto Giovanni Paolo II per la Famiglia, intervenendo alla presentazione del libro *Attrazione per lo stesso sesso*<sup>2</sup>, che raccoglie gli scritti più importanti di padre Harvey, fondatore di *Courage*. Nell'aula un pubblico attento di un centinaio di persone per l'incontro moderato da Costanza Miriano.

Padre Sean Kilcawley, che ha conseguito la laurea magistrale all'Istituto nel 2009-2013, ha tenuto una breve relazione e ha esordito dicendo:

La formazione accademica che ho ricevuto qui è stata uno strumento che Gesù ha usato per rivelare le ferite più profonde della mia vita, in modo da poterle sanare, così che questo Istituto ha salvato il mio sacerdozio e, conseguentemente, molti

mattimoni e famiglie che ho assistito nella diocesi di Lincoln e nel lavoro con l'apostolato *Integrity Restored*.

E così ha subito dato la misura di come, parlando alle persone, avrebbe messo in gioco la sua esperienza personale. Nella relazione ha confermato quanto la pornografia come inquinamento stia rendendo cieco l'uomo e di come

l'accompagnamento pastorale prevede di dire la verità dell'amore di Gesù di fronte a queste menzogne - l'accompagnamento pastorale deve essere accompagnamento kerygmatico a partire dalla prima proclamazione dell'amore salvifico di Cristo e dalla chiamata alla conversione.

La mattina di venerdì 12 padre Sean concelebra la S. Messa in inglese e nel prefazio colpiscono le parole «*the universe is renewed and integrity is restored to us in Christ*», quasi a dare una conferma della missione che iniziava.

Incontrando venerdì mattina all'Ateneo *Regina Apostolorum* una cinquantina di sacerdoti formatori e direttori spirituali, Legionari di Cristo, Padre Sean ha spiegato come negli USA si affronta la situazione dei giovani che entrano nei seminari con una vocazione vera, ma arrivando dallo stesso mondo dei loro coetanei, dove l'utilizzo di pornografia è "normale": percorsi di cura, gruppi dei "dodici passi", utilizzo di strumenti di responsabilizzazione nell'uso di internet; al termine la richiesta unanime di tornare il prossimo anno per un seminario di approfondimento.

Venerdì pomeriggio nello stesso Ateneo, durante l'incontro dal titolo "La pornografia come inquinamento umano", nel quadro dei corsi del dipartimento di Bioetica, circa 200 seminaristi e giovani sacerdoti hanno ascoltato Peter Kleponis che, con pacatezza e rigore scientifico ha esposto il problema della pornografia, usando i risultati delle neuroscienze per spiegare come la stimolazione – visiva per gli uo-

1. [www.integrityrestored.com](http://www.integrityrestored.com). 2. John Francis Harvey, *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona*, trad. it. di Alberto Corteggiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2016.





mini e relazionale per le donne – sempre nuova grazie a internet, porti a meccanismi di ricompensa che in breve si trasformano in dipendenza. Ha aiutato a identificare le ferite, molteplici e diverse per ognuno, che si automedicano ricorrendo alla pornografia, alla masturbazione e alla sessualità disordinata. E ci ha condotto attraverso i sette punti del suo metodo di cura, dove sono presenti con la stessa dignità e peso la terapia, i gruppi di mutuo auto aiuto e il sostegno spirituale, precisando che i gruppi permettono di iniziare a permanere nella sobrietà, la terapia fa capire quali sono le ferite di ciascuno e infine la persona può guarire ritrovando il rapporto di amore con il Signore. L'intervento di padre Sean ha ripreso ed ampliato i contenuti esposti in precedenza ai sacerdoti e ha suscitato molte domande. Tebaldo Vinciguerra, autore del volume *Pornografia*<sup>3</sup>, fresco di stampa da S. Paolo, si aggiunge ai due relatori americani: illustra come la Dottrina Sociale e gli insegnamenti dei pontefici – già a partire da Pio XII – diano strumenti per combattere questa pandemia e ritrovare una ecologia umana (termine usato da Paolo VI). La pornografia – che causa lo sfruttamento dei minori e delle donne - riduce le persone a oggetti, diffonde una mentalità dove violenza e abuso sono normali, e si configura come “struttura di peccato”: questo non richiede forse alla società e alla Chiesa di costruire “strutture di guarigione”? Domanda che ci ha colpito e chiamato in causa come associazione

PURIDICUORE.

L'incontro a Milano al Centro Culturale *Rosetum* di sabato, cade nella impegnativa data del 13 maggio e, per lasciare spazio alle celebrazioni in Duomo, avviene in mattinata così che il numero di partecipanti - circa 80 - è stato inferiore alle aspettative, ma compensato dalla ricchezza delle domande, serrate e rivolte agli aspetti della cura e della prevenzione. Peter Kleponis, Tebaldo Vinciguerra e padre Sean hanno esposto gli stessi contenuti del pomeriggio precedente; qui a Milano – come sarebbe successo altrove – alcune persone sono venute a cercare i relatori e gli organizzatori per confidare un disagio personale, chiedere consigli più specifici e spunti di aiuto, e invitare a portare questa tematica in altri luoghi e contesti. Al termine dell'incontro la condivisione del pranzo tra i promotori dell'incontro (AGESC, AGE Alleanza Cattolica, FeLCeaF, Chaire, Monte di Venere e *PURIDICUORE*) è stata occasione per condividere idee e spunti e dare avvio a nuovi rapporti.

Domenica 14 a Verona, siamo nella parrocchia urbana “Santi Angeli Custodi”, che da alcuni anni promuove il percorso dei “Dieci Comandamenti” ed è ricca di gruppi e di un dinamismo che certo trae linfa dalla adorazione quotidiana dalle 7 alle 23. Ci ha colpito vedere una piccola cappella nella mansarda della casa parrocchiale con una scrivania per lavorare alla Sua presenza. Questa parrocchia ha proposto un vero proprio seminario di formazione per genitori: “La



Immagine 10: Collezione Mattucci, *Placca omaggio a Picasso*

3. Tebaldo Vinciguerra, *Pornografia. Cosa ne dice la Chiesa?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017; orig. *La pornographie. Qu'en dit l'Église ?*, Pierre Téqui, Paris 2015.

pornografia inquinamento della persona”, dalle 9:30 alle 13, a cui hanno partecipato una cinquantina di persone. Iniziato con la breve testimonianza di guarigione di Luca, è proseguito con la parte psicologica di Peter e quella pastorale di padre Sean. Durante il pranzo molte domande anche da don Giovanni, per molti anni rettore del seminario di Verona ora “in pensione” nella parrocchia dove dedica tanto tempo al confessionale.

La sera incontro a Como, promosso grazie a mons. Riva dell’Ufficio Diocesano Comunicazioni Sociali, con l’adesione di Scienza e Vita, Bassa Comasca ed Alleanza Cattolica. Dalle 19 alle 22 un pubblico di genitori e giovani, sacerdoti, insegnanti e professionisti - circa 120 persone - ha condiviso anche l’apericena, occasione simpatica di dialogo e confronto. Moderati da Milly Gualteroni, si sono alternati su “Nuove schiavitù. La pornografia come inquinamento umano” una testimonianza (Luca), la presentazione dell’insegnamento della Chiesa (Tebaldo), la spiegazione della dipendenza da pornografia e delle strade di guarigione (Peter) e il racconto di episodi di “pastorale concreta” (padre Sean), di come

il cammino della conversione di persone ferite – e lo sono quelle che hanno una dipendenza da pornografia – passa dal capire la loro storia, proclamare il Vangelo e guarire le ferite per ripristinare la loro identità come figli e figlie amati del Padre.

Lunedì 15 due incontri, il primo dei quali con un gruppo di psicoterapeuti di Milano, interessati a conoscere il metodo di Peter Kleponis; di questo dobbiamo ringraziare Roberto Marchesini e Stefano Parenti che hanno preso a cuore l’iniziativa. Tra i presenti anche il prof. Mario Binasco – psicanalista e docente all’Istituto Giovanni Paolo II di Roma e legato da un rapporto di amicizia proseguito dopo gli studi con padre Sean – e Marco Scarmagnani, mediatore familiare che, grazie ad una amicizia comune, ci aveva introdotto alla parrocchia di Verona. Al termine, approfittando del tragitto in auto a Verona, Marco che fa parte delle “Comunità Papa Giovanni XXIII” e scrive sul mensile della comunità, ha intervistato Peter Kleponis. Segnaliamo in questo racconto le intersezioni di rapporti personali perché provvidenziali all’accadere e allo svolgersi del Tour 2017 e vediamo come molti incontri avvenuti sono occasione per la nascita di nuovi rapporti e amicizie che indicano tracce per il lavoro futuro.

La giornata si è conclusa a Verona, ancora nella parrocchia “Santi Angeli Custodi” per un incontro con i giovani: “Il porno fa male, liberi tutti”, – presenti una ottantina di ragazzi e una trentina di genitori –, durante il quale abbiamo capito che per i giovani possono essere molto utili incontri dove siano ascoltati e messi in gioco in gruppi più ristretti.

Martedì 16 ci siamo avviati in auto verso Roma, per l’appuntamento negli studi di TelePace per la registrazione di una trasmissione televisiva per la rubrica “Famiglia e Chiesa”<sup>4</sup>. La giornata si è conclusa con la cena conviviale a casa di uno dei soci fondatori di *PURIDICUORE*, Tebaldo Vinciguerra.

Il Mercoledì 17 ci siamo recati in centro a Roma alla Università della Santa Croce. Qui prima un dialogo “a porte chiuse” con alcuni sacerdoti e docenti (noi di *PURIDICUORE* eravamo stupiti dalla presenza di don Giacomo Martinelli, figura storica di *Comunione e Liberazione* e fondatore della comunità “Casa di Maria”) e poi un incontro molto affollato in aula Magna, dal titolo “Educazione e sostegno per liberarsi dalla pornografia: l’esperienza di *Integrity Restored*”, con circa 200 studenti, seminaristi, laici e sacerdoti e conclusosi con un pranzo con il rettore e alcuni responsabili di dipartimenti, tra cui quello di “*Family and Media*”, con cui si potrebbero aprire prospettive di collaborazione.

Nel pomeriggio ci siamo ritrovati ancora all’Ateneo *Regina Apostolorum* per proseguire il seminario “La pornografia come inquinamento umano” con un incontro dedicato ai seminaristi, in cui padre Sean ha affrontato in modo incisivo molti nodi pastorali, parlando da cuore a cuore, anche raccontando la sua esperienza personale. La richiesta di ritornare per ampliare e approfondire i contenuti è stata molto chiara e condivisa da tutti i presenti.

La sera un incontro molto affollato organizzato dalla Pastorale Familiare delle diocesi di Roma presso il Seminario Romano in Laterano sul tema “Sessualità e pornografia – percorsi di liberazione per la dignità della persona”: dopo il vescovo mons. Marciano (era tra i relatori anche all’Istituto Giovanni Paolo II), sono intervenuti Peter e Sean ed ha concluso mons. Manto, responsabile della pastorale familiare.

Giovedì 18, ci siamo spostati a Palermo, dove siamo stati accolti dai responsabili dell’Associazione italiana Genitori A.Ge. “G. Pitre”, che ci hanno condotto alla Sala Gialla del palazzo dei Normanni, sede dell’Assemblea Regionale Siciliana (ARS). Il tito-

4. Visualizzabile qui: <https://youtu.be/nOPs0xCm80o>.



lo dell'incontro "Consapevolezza e responsabilità all'epoca dell'onnipresenza di internet e delle reti", patrocinato dalla ARS era stato scelto "laico" in considerazione dello svolgimento in un luogo istituzionale. L'on. Lupo, vicepresidente dell'ARS ha aperto i lavori parlando di pornografia e giovani in assonanza con i contenuti che avrebbero esposto i relatori successivi: Tebaldo che ci aveva raggiunto in Sicilia, seguito dall'arcivescovo di Monreale mons. Giuseppe Pennisi, protagonista dell'invito a *PURIDICUORE* tramite l'Ufficio pastorale giovanile della sua arcidiocesi. Dopo padre Sean e Peter, ha concluso l'incontro un incisivo intervento di Piera Di Maria, sessuologa e animatrice del consultorio "Cana" di Palermo che ha raccontato il disagio profondo dei giovani, liberi sessualmente, ma solo all'apparenza. Il presidente di AGE regionale, colpito dalla iniziativa provinciale, ha chiesto di estenderla a tutta la regione quando si ripetesse in futuro.

Nella pausa pomeridiana mons. Pennisi ci ha calorosamente accolto a Monreale, accompagnandoci a visitare lo splendido Duomo dove padre Sean ha celebrato la S. Messa alla presenza del team di *PURIDICUORE* e di altri organizzatori siciliani.

Nel tardo pomeriggio incontro all'Istituto Salesiano Ranchibile, alla presenza di un pubblico misto di circa 80 persone. La testimonianza personale di Luca ha aiutato a recepire in modo concreto i contenuti esposti da padre Sean, Peter e Piera Di Maria. Palermo è stata soprattutto conferma della nascita di amicizie e della voglia di lavorare con urgenza in questa missione di servizio ed evangelizzazione.

Venerdì 19 rientro a Roma, alla scuola internazionale francese di suore domenicane "*Institut St. Dominique*". Fortemente voluto dal direttore, questo evento ha incontrato l'interesse solo di un piccolo nucleo di genitori che ha assistito alla conferenza di Peter, mentre Tebaldo e padre Sean si confrontavano con quattro successive classi di "catechismo" dei ragazzi delle medie superiori; qui è emerso chiaro come per i ragazzi la pornografia sia "normale" e che vedono gli attori porno come persone "libere". Nel dialogo, suscitando domande come: «Un attore pornografico è "libero" nella sua scelta?» Tebaldo e padre Sean, anche con esempi concreti, hanno aiutato i ragazzi a capire che chi esercita quella professione è condizionato dalla sua storia, dalle ferite che ha subito, dalle esperienze affettive e sessuali della vita, e come tutto ciò lo possa rendere prigioniero e bisogno di liberazione. Ci siamo resi conto della misura del lavoro da fare soprattutto con i giovani.

La sera ci siamo trasferiti a Perugia, dove ci ha rag-

giunto Padre Éric Jaquinet, sacerdote francese, della *Communauté de l'Emmanuel*.

Sabato 20, a Perugia, incontriamo Francesco Fresoia e Angela Passetti della "Équipe Crescita e Formazione" della Comunità Magnificat, ospiti nello stupendo complesso medievale di San Manno, sede di alcune attività della Comunità Magnificat e luogo di adorazione eucaristica permanente (dal lunedì alle 7 al sabato alle 23).

Nel pomeriggio di sabato è iniziato il seminario in due parti – la seconda si è svolta domenica mattina – "La pornografia inquinamento della persona". Era rivolto a chi partecipa alla Comunità *Magnificat* – fraternità di Perugia, promosso nel quadro di incontri mensili sulla formazione umana. Erano presenti oltre un centinaio di persone, in prevalenza laici attivi nelle proprie parrocchie e comunità, che tengono loro stessi "Seminari di vita nuova nello Spirito Santo", momenti privilegiati di annuncio kerygmatico, con persone che aprendo il cuore svelano problemi nascosti di dipendenze varie, tra cui dilaga quella da pornografia. Questo il motivo per cui l'*Equipe* ha ritenuto di dedicare questo momento all'approfondimento del tema. Alcuni flash: padre Sean ha parlato di "pornografia nel contesto della nuova evangelizzazione", spiegando come la diffusione di massa tra i giovani della pornografia sia ostacolo a ricevere l'annuncio kerygmatico. L'esposizione a 8-10 anni a scene di sesso che un bambino non comprende, è di per sé una ferita e un abuso. Ha usato punti chiave del magistero di tre papi, da "l'uomo non può vivere senza amore" di san Giovanni Paolo II alle parole di Papa Benedetto che spiega come «la nuova evangelizzazione dipende in gran parte dalla Chiesa domestica» e infine che la Chiesa per farsi "l'ospedale da campo" di cui parla spesso papa Francesco deve chiamare per nome l'epidemia pornografica, avvicinarsi ai figli più piccoli, feriti da questa epidemia per annunciare "Tu sei figlio amato" a chi si sente indegno di amore e si rivolge alla pornografia come a un idolo.

Peter Kleponis ha raccontato come – notandone l'assenza – abbia deciso di creare lui stesso un programma di terapia e recupero di persone dipendenti da pornografia e masturbazione o altre dipendenze sessuali, rivolto in modo specifico alle famiglie cattoliche. Peter ha spiegato i meccanismi neurologici e neurochimici per cui la visione di pornografia associata alla masturbazione crea una situazione di dipendenza fisica e/o emotiva che ha conseguenze sulle relazioni con se stessi e le altre persone. Peter ha illustrato i passi della guarigione: l'uscita dalla nega-

zione, stabilendo la sobrietà, l'identificazione delle ferite grazie alla terapia e infine la riscoperta di un Dio amorevole che possa guarirle, così da andare oltre il recupero e mettere in atto una vera rinascita e trasformazione.

Entrambe hanno sottolineato che da soli è impossibile uscire dalla dipendenza e hanno indicato le tre strade da percorrere: arricchire la vita interiore e spirituale, la terapia ed i gruppi di mutuo aiuto basati sui "Dodici Passi" come parte del recupero. I passi inizia-

li del recupero allontanano da una vita frantumata, poi il cammino fa scoprire i tratti dell'uomo, della donna che Dio aveva pensati quando ci ha creati.

Nel pomeriggio e serata di domenica 22 maggio, presso la grande sala del centro Capitini, a Perugia, si sono tenute le due sessioni conclusive del tour *PURIDICUORE* 2017 promosse dalla Comunità *Magnificat* e dalla Pastorale giovanile della diocesi di Perugia che hanno visto una nutrita partecipazione di educatori, insegnanti, animatori, catechisti, sa-



Immagine 11: Collezione Mattucci, *Fiaschetta con testa di donna*



cerdoti, psicologi, medici specialisti e persone interessate. Non poche di queste hanno lasciato i loro nominativi per avviare dei contatti.

Nella prima sessione, dalle 16 alle 19 alla presenza di circa 80 persone – in prevalenza laici, alcuni sacerdoti e suore – padre Sean Kilcawley e il dottor Peter Kleponis hanno illustrato la portata e i meccanismi dell'epidemia pornografica, spiegato le strategie di prevenzione e i percorsi di guarigione.

Nella seconda sessione, dalle 21 alle 23 si sono aggiunti quattro ospiti: padre Eric Jaquinet di “*Libre pour Aimer*”, un membro di “SA – Sessodipendenti Anonimi”, Luca Marelli di *PURIDICUORE* e Giovanni Marcotullio, egli stesso co-fondatore di *PURIDICUORE*, scrittore, blogger e giornalista che ha moderato il racconto e confronto di tre realtà che lavorano per ricreare l'unità della persona spezzata dalla dipendenza sessuale.

Peter Kleponis e Sean Kilcawley hanno raccontato dell'esperienza di *Integrity Restored*, l'apostolato di cui sono tra i fondatori che opera negli USA per aiutare le famiglie cattoliche a liberarsi dalla schiavitù della pornografia.

Padre Eric Jaquinet, sacerdote francese, che ha scritto il libro “*Libre pour aimer*”<sup>5</sup>, ha raccontato come il desiderio di aiutare un padre di famiglia che si trovava prigioniero della compulsione sessuale, lo ha portato tra il 2014 e il 2015 a ideare un percorso di quaranta giorni che mette insieme elementi di ricerca del senso della vita, conoscenza di sé e approfondimento dell'annuncio di fede e della vita di preghiera. Il libro e l'omonimo sito web in francese, pubblicati in aprile 2016, hanno avuto un immediato riscontro positivo in Francia, in particolare tra molti giovani cattolici che combattono questa battaglia per ritrovare l'integrità e la purezza.

Un “sessodipendente anonimo” (sobrio) – in rappresentanza di SA<sup>6</sup> – ha raccontato di questa «fratellanza di uomini e donne che condividono esperienza, forza e speranza al fine di superare il proprio proble-

ma comune ed aiutare altri a recuperarsi». Per partecipare a un gruppo di mutuo aiuto, gratuito, serve «il desiderio di smettere e diventare sessualmente sobri» e «per tutti, single o sposati... la sobrietà sessuale comprende anche la graduale vittoria sulla lussuria», parole certo oggi impopolari e anche difficili da reperire come indicazione concreta nella attività pastorale.

Infine Luca Marelli ha raccontato in breve l'iniziativa “*PURIDICUORE*”, intrapresa insieme ad altri cinque amici, tra cui la sposa Michelle e Giovanni Marcotullio che moderava la tavola rotonda. Dalla gratitudine per la guarigione dalla schiavitù dalla pornografia di Luca, avvenuta anche attraverso la terapia via Skype con Peter Kleponis nel 2012 è nato il desiderio di invitare Peter a tenere una serie di conferenze in Italia. Accettando l'invito, Peter ha chiesto a padre Sean Kilcawley di affiancarlo: è così nato *PURIDICUORE – TOUR 2017*: dall'11 al 22 maggio, da Roma a Milano, da Verona a Como e da Palermo a Perugia con Peter, padre Sean e Tebaldo Vinciguerra che si era unito al gruppo nei mesi precedenti, grazie alla previa conoscenza di padre Sean. Ora costituita in “Associazione di promozione sociale”, *PURIDICUORE* vuole mettere in gioco la ricchezza degli incontri avvenuti durante il tour 2017, collaborando con altre realtà per:

- aiutare terapeuti italiani che condividano questo approccio e mettersi in rete
- fare conoscere e diffondere i gruppi di mutuo aiuto – per ritrovare l'integrità nelle relazioni personali e affettive
- preparare format di incontri da proporre a parrocchie, scuole e associazioni, rivolti a genitori con figli in età scolare, a giovani, a gruppi famigliari, anche all'interno dei percorsi di preparazione al matrimonio o per il catecumenato degli adulti.

5. Liberi di amare, [www.librepouraimer.com](http://www.librepouraimer.com).

6. Sessodipendenti Anonimi ([saitalia.blogspot.it](http://saitalia.blogspot.it)), gruppo di auto mutuo aiuto basato sul metodo dei “Dodici Passi”, da poco presente anche in Italia.

# PROSPETTIVA • DONNA •



- La violenza dell'amore senza consenso
- Il culto della grande madre

Tre parole di *Amoris lætitia*  
La violenza dell'amore  
senza consenso

Via Torre Bruciata 17  
64100 Teramo

REDAZIONE

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

Giulia Paola Di Nicola • Attilio Danese

“PERMESSO?”

COME INTUIVA PLATONE\*, l'amore è “divino” nella misura in cui si nutre di consenso, rispetto, pudore. Occorre tenere conto delle tendenze, delle abitudini, delle fragilità, dei silenzi, della vocazione altrui, amando nel modo in cui l'altro vorrebbe essere amato, sapendosi ritirare se non si è graditi. Chi bussava al cuore non può pretendere, invadere, ricattare, ma chiede, attende e spera mettendo in gioco se stesso («La carità è paziente», (I Cor 13,4); «*In patientia vestra possidebitis animas vestras*» (Lc 21,19). «Entrare nella vita dell'altro anche quando fa parte della nostra vita, chiede la delicatezza di un atteggiamento non invasivo, che rinnova la fiducia e il rispetto. [...] E l'amore, quanto più è intimo e profondo, tanto più esige il rispetto della libertà e la capacità di attendere che l'altro apra la porta del suo cuore» (OR, 14.V.2015, p. 8);

Non c'è bisogno di controllare l'altro, di seguire minuziosamente i suoi passi, per evitare che sfugga dalle nostre braccia. L'amore... rinuncia a controllare tutto... rende possibili spazi di autonomia, apertura al mondo e nuove esperienze, permette che la relazione si arricchisca e non diventi una endogamia senza orizzonti. In tal modo i coniugi, ritrovandosi, possono vivere la gioia di condividere quello che hanno ricevuto e imparato al di fuori del cerchio familiare. Nello stesso tempo rende possibili la sincerità e la trasparenza, perché quando uno sa che gli altri confidano in lui e ne apprezzano la bontà di fondo, allora si mostra com'è, senza occultamenti (AL 115).

È penoso vedere sposi che trasformano ogni conflitto in violenza, specie su donne e minori, considerata tollerabile sotto l'ombrello protettivo dell'istituzione civile e/o sacramentale. La famiglia, fulcro della vita d'amore, si tramuta nel suo contrario, “covo di vipere”, come scriveva F. Mauriac, luogo da cui difendersi per salvare il senso della dignità, la vocazione professionale e/o religiosa. Quando la dignità viene offesa e calpestata, quale credibilità può avere il sacramento dell'amore? Come si può insegnare ai figli il rispetto? È inconsueto ascoltare nelle prediche domenicali il richiamo del Papa: il Papa usa parole forti: «...la vergognosa violenza che a volte si usa nei confronti delle donne, i maltrattamenti familiari e varie forme di schiavitù che non costituiscono una dimostrazione di forza mascolina bensì un codardo degrado. La violenza verbale, fisica e sessuale che si esercita contro le donne in alcune coppie di sposi contraddice la natura stessa dell'unione coniugale» (AL 54). Una cosa è sentire la forza dell'aggressività che erompe di fronte ad un'offesa e altra è acconsentire e lasciare che ci dominino: «Adiratevi, ma non peccate; non tramonti il sole sopra la vostra ira» (Eph 4,26);

L'identica dignità tra l'uomo e la donna ci porta a rallegrarci del fatto che si superino vecchie forme di discriminazione, e che in seno alle famiglie si sviluppino uno stile di reciprocità. Se sorgono forme di femminismo che non possiamo considerare adegua-

\*. La versione inglese, più diffusa, di questo articolo, è in via di pubblicazione su INTAMS Review di Bruxelles.

te, ammiriamo ugualmente l'opera dello Spirito nel riconoscimento più chiaro della dignità della donna e dei suoi diritti (AL 54).

La pazienza non è vittimismo (sindrome di Stoccolma). Il coniuge oppresso ha il diritto-dovere di difendersi in caso di aggressione. Non si può essere "stolti" nell'amore e incoraggiare una oblatività a senso unico, che danneggia se stessi, l'altro e il matrimonio stesso: «Essere pazienti non significa lasciare che ci maltrattino continuamente o tollerare aggressioni fisiche, o permettere che ci trattino come oggetti. Il problema si pone quando pretendiamo che le relazioni siano idilliache o che le persone siano perfette, o quando ci collochiamo al centro e aspettiamo unicamente che si faccia la nostra volontà» (AL 92). Chi ama chiede "permesso", si rivolge all'altro con delicatezza per non ferirlo:

Entrare nella vita dell'altro, anche quando fa parte della nostra vita, chiede la delicatezza di un atteggiamento non invasivo, che rinnova la fiducia e il rispetto [...] E l'amore, quanto più è intimo e profondo, tanto più esige il rispetto della libertà e la capacità di attendere che l'altro apra la porta del suo cuore (OR, 14.V.2015, p. 8).

Di qui l'attenzione a rendersi amabili «ogni essere umano è tenuto ad essere affabile con quelli che lo circondano» (AL 99). Infatti l'amore «non opera in maniera rude... scortese... I suoi modi, le sue parole, i suoi gesti, sono gradevoli e non aspri o rigidi. Detesta far soffrire gli altri» (AL 99) e al primo segnale di inimicizia si mette all'opera per ristabilire la pace.

L'amabilità non si accontenta di reprimere comportamenti negativi; previene i desideri dell'altro. Molti conflitti potrebbero evitarsi se non si desse per scontata la conoscenza del coniuge – come fosse a "nostra immagine" – e ci si esercitasse nella prevenzione e nella comunicazione come compito ermeneutico indelegabile che necessita di amore sapiente e fede, grazie alla quale vedere «ogni persona cara con gli occhi di Dio e riconoscere Cristo in lei» (AL 323). Un tale sguardo, allineato a quello del Padre misericordioso, si dispone sempre riaprire il dialogo e riaccendere la fiamma traballante o spenta. La pazienza infatti non può essere inerme. Contiene in sé la forza di una virtù attiva, che opera il bene, mentre attende fiduciosa. Concretamente: «È buona cosa darsi sempre un bacio al mattino, be-

nersi tutte le sere, aspettare l'altro e accoglierlo quando arriva, uscire qualche volta insieme, condividere le faccende domestiche» (AL 220).

La pazienza non si esercita solo di fronte ad offese importanti e tradimenti, ma anche quando appaiono insopportabili certi limiti, piccole fissazioni del partner che il tempo talvolta accentua:

Non importa se è un fastidio per me, se altera i miei piani, se mi molesta con il suo modo di essere o con le sue idee, se non è in tutto come mi aspettavo. L'amore comporta sempre un senso di profonda compassione, che porta ad accettare l'altro come parte di questo mondo, anche quando agisce in un modo diverso da quello che io avrei desiderato (AL 92).

Queste attenzioni minime, che mirano, secondo Maria Corsini Beltrame, all'"euritmia" delineaano un modello di spiritualità specifico degli sposi, che esige l'esercizio di tutte le virtù, in accordo con la vocazione alla comunione, rallentando o accelerando i passi per ben sincronizzarsi. La bellezza dell'amore, che la pubblicità rappresenta nelle immagini di una famiglia sempre sorridente e la teologia rimanda all'amore pericoretico trinitario, non dovrebbe sorvolare sulla realtà complessa, in cui si mescolano progressi e regressi, momenti di sintonia e litigi. Neanche si può pretendere che tutti affrontino la prova con le stesse armi e sappiano superarla. Il rapporto con la sofferenza è misterioso, indelegabile, richiede l'assenso segreto dell'anima.

A volte ammiro [...] l'atteggiamento di persone che hanno dovuto separarsi dal coniuge per proteggersi dalla violenza fisica, e tuttavia, a causa della carità coniugale che sa andare oltre i sentimenti, sono stati capaci di agire per il suo bene, benché attraverso altri, in momenti di malattia, di sofferenza o di difficoltà. Anche questo è amore malgrado tutto (AL 119).

Per svolgere un ruolo liberante non bisogna giudicare le ragioni e i torti, ma condividere i pesi. Non di rado gli sposi che tengono fede all'alleanza col tempo riconoscono il valore pedagogico del dolore, maestro di lungimiranza, purificazione dell'anima, saggezza, fecondità: «Poche gioie umane sono tanto profonde e festose come quando due persone che si amano hanno conquistato insieme qualcosa che è loro costato un grande sforzo condiviso» (AL 130).



“GRAZIE”

L'amore si nutre della gioia di contemplare la bellezza dell'altro, come Adamo di fronte ad Eva, e ringrazia. Incontrare l'anima gemella non è un diritto, non è un merito, non può essere garantito dalla legge né procurato dai genitori: si riceve in dono. Gli sposi lo confermano quando ricordano il momento magico in cui si sono riconosciuti: tra i doni della vita ritengono incomparabile quello di una persona disposta a condividere la vita di ogni giorno,

a prendersi cura della salute e del buon essere, in una complicità che si annuncia eterna. Ognuno sa che non potrebbe essere felice se non facendo felice l'altro sino al dono di sé, anche senza una esplicita intenzione di fede. È l'amore infatti che indica la strada e attira alla fede chi non l'ha e alla verifica della fede chi ritiene di averla. Ogni gesto feriale appare sacro, oltre la contrapposizione tra sacro e profano, tra solennità e ferialità, giacché niente appare secondario agli occhi dell'amore e della fede: «i momenti di gioia, il riposo o la festa, e anche la

PROSPETTIVA  
• PERSONA •  
100 (2017/2), 58-63



Immagine 12: Collezione Mattucci, Vaso grande a forma di lancia decorato

sessualità, si sperimentano come una partecipazione alla vita piena della Sua Risurrezione» (AL 317).

La gioia iniziale va custodita col passare degli anni. Il dono è un compito, lontano dall'imperativo etico kantianamente inteso ("tu devi", che blocca la libera espansione di sé e soffoca la sensibilità) e dal piacere ossessivo, che rinchiude il rapporto in una sola dimensione. La gioia non può dipendere dal fatto che l'altro mi ama, non mi infastidisce, non mi ferisce; scaturisce soprattutto dalla capacità personale di mettere in moto il circuito dell'amore. Papa Francesco ricorda il film *Il pranzo di Babette*, in cui la generosa cuoca suscita la gioia dei convitati che la ringraziano: "Come delizierai gli angeli!". «Tale gioia, effetto dell'amore fraterno, non è quella della vanità di chi guarda se stesso, ma quella di chi ama e si compiace del bene dell'amato, che si riversa nell'altro e diventa fecondo in lui» (AL 129).

Pochi sanno che Papa Giovanni XXIII ha suggerito agli sposi cristiani un modo "laico" – non clericale o monastico – di vivere la gratitudine in coppia legando una "indulgenza speciale" al gesto di baciarsi reciprocamente l'anello del matrimonio almeno una volta al giorno, ringraziando contemporaneamente Dio e colui-lei con cui si sono legati indissolubilmente. È un segno che rinnova il ringraziamento di fronte a quella persona che non si vuole cessare di benedire. Come l'anello sigilla la consacrazione dei Vescovi e del Pontefice, così quello degli sposi evoca la sacralità del Sacramento.

Chi dice "grazie" bene-dice, ossia dice bene dell'altro senza fermarsi ai suoi limiti, anzi nascondendo eventuali difetti, evitando la maldicenza che provoca danni spesso irreparabili, perché coinvolge parenti, amici e conoscenti e rendendo difficile l'armonia familiare.

Gli sposi che si amano[...] cercano di mostrare il lato buono del coniuge al di là delle sue debolezze e dei suoi errori. In ogni caso, mantengono il silenzio per non danneggiarne l'immagine. Però non è soltanto un gesto esterno... neppure l'ingenuità di chi pretende di non vedere le difficoltà e i punti deboli dell'altro, bensì[...] ricorda che tali difetti sono solo una parte, non sono la totalità dell'essere dell'altro[...] si può accettare con semplicità che tutti siamo una complessa combinazione di luci e ombre. L'altro non è soltanto quello che a me dà fastidio. È molto più... non pretendo che il suo amore sia perfetto per apprezzarlo. Mi ama come è e come può, con i suoi limiti, ma il fatto che il suo amore sia imperfetto non significa che

sia falso[...]. È reale, ma limitato e terreno[...] non potrà né accetterà di giocare il ruolo di un essere divino né di stare al servizio di tutte le mie necessità. L'amore convive con l'imperfezione, la scusa, e sa stare in silenzio davanti ai limiti della persona amata» (AL 113).

«Benché vada contro il nostro uso abituale della lingua, la Parola di Dio ci chiede: "Non parlate gli uni degli altri" (Iac 4,11)». Soffermarsi a danneggiare l'immagine dell'altro è un modo per rafforzare la propria, per scaricare i rancori e le invidie senza fare caso al danno che causiamo. «Molte volte si dimentica che la diffamazione può essere un grande peccato, una seria offesa a Dio, quando colpisce gravemente la buona fama degli altri procurando loro dei danni molto difficili da riparare» (AL 112). Chi dice "Ti amo" s'impegna ad "onorare" l'altro ("prometto di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita"), si consegna nella sua nudità, al di là dei paludamenti sociali, ritenendo un onore poter contribuire al suo buon essere. Accetta l'altro per come è e gli riconferma più volte la fiducia di fronte ai piccoli-grandi errori commessi, ai difetti resi odiosi e insopportabili dalla persistenza nel tempo, ripetendo: "Tu vali più degli errori che hai commesso".

L'amore gioisce del successo delle opere e della persona amata (cf. Act 7,9; cf. Act 17,5), allontanando le tentazioni dell'invidia, anche quando le personali frustrazioni possono indurre a desiderare che anche l'altro subisca simili prove. In famiglia ci si aspetta che chiunque abbia successo sia festeggiato dagli altri (AL 110): «L'amore ci porta a un sincero apprezzamento di ciascun essere umano, riconoscendo il suo diritto alla felicità» (AL,96). Così facendo si diviene "concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio" (Eph 2,19).

Si alimenta così un capitale di positività, di gioia e di fiducia che si riversa a cascata sulla società e sulla Chiesa costituendo il tesoro più prezioso di una collettività. La fiducia è infatti la base della convivenza: se tutti ritirassero la fiducia da una banca, una scuola, una nazione, queste istituzioni crollerebbero. Così è per il matrimonio: ciascuno, investendo il suo capitale, ossia la sua stessa persona, scommette sulla propria capacità di amare. Ritiene così che una sola persona valga una vita, come intuiva Simone Weil quando scriveva:

L'amicizia consiste nell'amare un essere umano come si vorrebbe poter amare in particolare ciascuno di quelli che compongono la specie umana. Come



un geometra riguarda una figura particolare per dedurre le proprietà universali del triangolo, allo stesso modo, colui che sa amare dirige su un essere umano particolare un amore universale<sup>1</sup>.

involontarie. È bene prenderne atto realisticamente e impegnarsi nella prevenzione, evitando le sofferenze di litigi inutili, che possono diventare atroci quando passano giorni e giorni di assordante silenzio, musi lunghi e colpi più o meno bassi. L'amore può e deve mettere in conto la richiesta e il dono del perdono, *conditio sine qua non* della convivenza in generale e del matrimonio in particolare.

La cultura contemporanea studia abbondantemente il conflitto, cercando di proteggere dall'aggressività e dall'esplosione irruenta di emozioni negative con un "Patto degenerativo". Si dovrebbe però valorizzare il "Patto rigenerativo", che mira a rialzarsi dopo le cadute e ricominciare, senza di che la famiglia «cesserà di essere un luogo di comprensione, accompagnamento e stimolo, e sarà uno spazio di tensione permanente e di reciproco castigo» (AL 108). C'è bisogno di misericordia per un amore duraturo, capace di superare la "cattiva sorte" dell'apparente morte dell'amore. Se ci domandiamo quali sono le ragioni della riuscita dei matrimoni, ci accorgiamo che non è il conflitto a far fallire la promessa, ma l'incapacità di gestirlo, di negoziare nuove regole, di perdonarsi rigenerando l'alleanza matrimoniale. Chi perdona rinuncia a farsi censore del comportamento altrui e gli fa un iper-dono, che straripa dalla giustizia (15,13).

La fedeltà nell'amore esige il perdono non solo dopo eventuali tradimenti, ma ogni giorno, dopo una parola di troppo, un malinteso o quelle piccole disattenzioni passibili di ingrossarsi a valanga e raggiungere il buco nero della comunicazione. Anche se si può discutere sulla materia del contendere, è importante assicurare il partner della permanente sintonia di fondo, di voler restare al proprio posto nonostante tutto, attendendo pazientemente la piena riconciliazione. Come fare la pace? «Mettermi in ginocchio? No! Soltanto un piccolo gesto, una cosina così, e l'armonia familiare torna. Basta una carezza, senza parole» (AL 104).

Il perdono non va confuso con l'oblio; occorre darsi tempo per evitare le trappole di una riconciliazione superficiale, che rischia di riaprire le piaghe. Sarebbe ciò che Jankélévitch chiamava il "perdono smemorato", frutto di superficialità. Il perdono non si conquista con la bacchetta magica; anzi non sempre è opportuno applicarlo frettolosamente, se non ci sono le condizioni di disponibilità interiore che impediscono alla parola o al gesto di apparire come un ghigno, una smorfia, uno sforzo puramente muscolare. Piuttosto che

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 58-63

La gioia e la gratitudine coniugali richiedono di "scegliersi a più riprese» (AL 163), soprattutto oggi, dato l'aumento delle aspettative di vita e la necessità di ricalibrare i registri del rapporto. Del resto l'amore rifugge dalla routine abitudinaria che spegne quella creatività che per il sociologo russo P. A. Sorokin connota l'amore. Ciò vale soprattutto quando l'altro è sfigurato dalla vecchiaia e dalla malattia: «Non possiamo prometterci di avere gli stessi sentimenti per tutta la vita. Ma possiamo certamente avere un progetto comune stabile, impegnarci ad amarci e a vivere uniti finché la morte non ci separi, e vivere sempre una ricca intimità» (AL 163). Lo sguardo amorevole trasfigura l'amato: se è fisicamente sgradevole, aggressivo o fastidioso:

L'esperienza estetica dell'amore si esprime in quello sguardo che contempla l'altro come un fine in se stesso, quand'anche sia malato, vecchio o privo di attrattive sensibili. Lo sguardo che apprezza ha un'importanza enorme e lesinarlo produce di solito un danno. Quante cose fanno a volte i coniugi e i figli per essere considerati e tenuti in conto! Molte ferite e crisi hanno la loro origine nel momento in cui smettiamo di contemplarci... L'amore apre gli occhi e permette di vedere, al di là di tutto, quanto vale un essere umano (AL 128).

Nonostante l'incapacità di corrispondere all'ideale alto dell'amore, gli sposi che impegnano la loro vita nell'amore, che lo riconoscano o meno, hanno per compagno e guida il Cristo stesso, che lascia trasparire in loro, in filigrana, quel "mistero grande" di cui parla S. Paolo, destinato a imitare quaggiù la vita trinitaria di lassù. Da Lui ricevono quel "di più" di gioia promessa agli amici: «Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (Io 15,11).

“SCUSA”

È inevitabile che prima o poi tra coniugi, come in tutti i rapporti interpersonali, ci si ferisca, si generino incomprensioni, litigi, omissioni, offese, anche

1. Simone Weil, *L'attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, 240 pp., 156 ss.

rabberciare forme illusorie di perdono è meglio riconoscere la temporanea incapacità di perdonare, evitare di danneggiare l'altro, attendere e pregare...

Il perdono non può cambiare ciò che è accaduto ma trasformare il suo significato, liberandolo dal peso della colpevolezza che paralizza i rapporti. Siamo e restiamo eredi del passato, ma possiamo alleggerirne il peso e talvolta trasfigurarle in più profondi legami. La vita della coppia viene salvata e rinnovata dall'irrompere di questo flusso di gratuità, specie se a chi è stato umiliato viene resa la parola, in modo che possa ricostruire e comunicare il suo punto di vista e aiutare a rivedere le posizioni, correggere eventuali errori e ristabilire la giustizia: la carità eccede la giustizia, non si sostituisce ad essa.

Anche perdonare se stessi costruisce un buon clima di famiglia. Francesco spiega:

Oggi sappiamo che per poter perdonare abbiamo bisogno di passare attraverso l'esperienza liberante di comprendere e perdonare noi stessi. Tante volte i nostri sbagli, o lo sguardo critico delle persone che amiamo, ci hanno fatto perdere l'affetto verso noi stessi. Questo ci induce... a riempirci di paure nelle relazioni interpersonali... C'è bisogno di ... perdonarsi, per poter avere questo medesimo atteggiamento verso gli altri» (AL 107).

Infatti: «Chi è cattivo con sé stesso con chi sarà buono? [...] Nessuno è peggiore di chi danneggia sé stesso» (Sir 14,5-6)» (AL 101).

Non sempre i genitori sanno chiedere perdono apertamente e umilmente al coniuge e ai figli: «per poter comprendere, scusare e servire gli altri di cuore, è indispensabile guarire l'orgoglio e coltivare l'umiltà» (AL 98); «Vale anche per la famiglia questo consiglio: «Rivestitevi tutti di umiltà gli uni verso gli altri, perché Dio resiste ai superbi, ma dà grazia agli umili (I Pt 5,5)» (AL 98).

Non bastano ragionevolezza e buona volontà; c'è bisogno di misericordia e di Grazia per

superare l'analisi delle ragioni e dei torti; uno i coniugi deve farsi motore di gesti di solidarietà anche indipendentemente (ma non indifferentemente) dall'atteggiamento dell'altro, per riaccendere un amore che appare spento, divenendo protagonista del processo di rigenerazione che combatte la necrosi dell'amore. Conferma Francesco:

Questo presuppone l'esperienza di essere perdonati da Dio, giustificati gratuitamente e non per i nostri meriti... Se accettiamo che l'amore di Dio è senza condizioni, che l'affetto del Padre non si deve comprare né pagare, allora potremo amare al di là di tutto, perdonare gli altri anche quando sono stati ingiusti con noi» (AL 108).

Chi perdona, piuttosto che rinchiudersi a rimuginare il passato, investe nel futuro sperando che l'altro potrà migliorare:

...che sia possibile una maturazione... che le potenzialità più nascoste del suo essere germoglino un giorno. Non vuol dire che tutto cambierà in questa vita. Implica accettare che ... forse Dio scriva diritto sulle righe storte di quella persona e tragga qualche bene dai mali che essa non riesce a superare in questa terra (AL 116).

L'amore, credendo che a suo tempo il "buio sarà sconfitto"<sup>2</sup>, trova la forza di continuare a sperare in situazioni apparentemente disperate. Si sforza di guardare l'altro dal punto di vista del cielo dove: «completamente trasformata dalla risurrezione di Cristo, non esisteranno più le sue fragilità, le sue oscurità né le sue patologie. Là l'essere autentico di quella persona brillerà con tutta la sua potenza di bene e di bellezza» e potremo «contemplare quella persona con uno sguardo soprannaturale, alla luce della speranza, e attendere quella pienezza che un giorno riceverà nel Regno celeste, benché ora non sia visibile» (AL 117).

2. Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, *Il buio sconfitto. Cinque relazioni speciali tra eros e amicizia spirituale*, 1ª ed., Il respiro dell'anima, Effatà, Cantalupa 2016.



## Uno sguardo al passato tra femminilità e spiritualità

# Il culto della Grande Madre: dalle Veneri primitive a Maria

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 64-66

Angela Rossi

**L**A DIVINITÀ a cui sono attribuiti gli aspetti fondamentali della vita umana, la fertilità e la generazione della vita, è la Grande Madre, nutrice di tutto, la *panteon genetla*. Il suo culto risale al periodo del Neolitico (7000-3500 a.C.), ma sono state ritrovate numerose terracotte, incisioni, statuine di donne panciute e dalle grandi proporzioni in tutta Europa risalenti al Paleolitico. Queste figurine vengono chiamate *steatopigie*, cioè dalle grosse natiche (dal gr. *στεασι*: grasso, *πυγε*: natica), ma più correttamente Veneri, collegate al culto della dea Venere. La più antica è la Venere di Willendorf, databile tra il 24.000 e 26.000 anni fa, ma il periodo di riferimento è molto più ampio. Sono riscontrabili dal 30.000 al 1000 a.C. la Venere Grimaldi, di Laussel, di Savignano, e le numerose Veneri e figure femminili ritrovate in Mesopotamia, Siria, Iraq, Babilonia, Israele, conservate nei Musei del Louvre, dell'Iraq Museum di Baghdad, del British Museum, di Pigorini a Roma, di Malta ecc. La fase più fiorente è appunto dal 7000 al 3000. L'area geografica analizzata riguarda l'Africa, l'Europa (in particolar modo Francia, Spagna, Italia, Austria), l'Asia, l'America. Il ritrovamento di queste statuette attestano l'esistenza di una struttura matri focale nelle civiltà preistoriche<sup>1</sup>. Le caratteristiche attribuite ad una sola divinità furono poi assegnate a diverse divinità a seconda delle diverse civiltà, soprattutto quelle mediterranee e fluviali, prendendo nomi diversi *Ishtar*, *Astarte*, *Afrodite* o *Venere*, che simboleggiano l'amore di tipo sessuale, *Ecate*, legata alla fertilità e alla generazione della vita e per questo collegate alla figura dell'uovo o alle viscere della terra, cioè alle pietre nere, come il limo del Nilo, che rendeva fertile i campi dell'Egitto, da cui successivamente deriva il culto delle Madonne nere per sincre-

tismo religioso. Altre divinità erano protettrici della caccia come *Artemide* e *Diana* e altre associate alla prosperità dei campi e ai cicli delle stagioni come *Bona Dea*, *Mater Matuta*, *Demetra*, *Cerere*, *Persefone*, *Proserpina*. Quest'ultime sono collegate all'oltretomba e alla morte e alla rinascita. Il seme ha bisogno di morire per poi rinascere e generare nuove piante e nuovi frutti. La Dea Madre si manifesta nell'acqua, nelle pietre, negli animali, nelle colline, negli alberi, nei fiori. Cibele a Pessinunte veniva venerata come una pietra nera, un *ὀμφαλός*. L'iconografia delle dee ha un significato polivalente: *Istar* è rappresentata con i leoni, *Diana* con la cerva, la *Πότνια Θεοῶν*<sup>2</sup> cretese con i serpenti. Inoltre, il culto della Dea Madre è legato alle caverne, alle grotte, ai boschi e alle acque<sup>3</sup>.

Altri simboli sono l'acqua, la spirale, il labirinto, la coppa, il vaso, il calice, il piatto. Tra gli animali sacri alle dee troviamo la colomba, il leone, sacro a Cibele, la civetta, sacra a Minerva, il gufo, il barbagianni, la strige, l'orso, la rana, l'anguilla, l'anatra, il cigno, la gru, l'oca, uccelli, legati all'acqua, il ragno, l'ariete, la chiocciola, la gallina, la gatta, la leonessa, la pantera, la mucca, il toro, il bisonte. I frutti, come la mandorla<sup>4</sup>, somigliante all'uovo, la noce ricordano il grembo materno, che accoglie. La mela ricorre in tanti miti e anche nella Bibbia nell'episodio di Adamo ed Eva. Tra i fiori spicca la rosa, attribuito di Maria e del mese di maggio, dedicato alla dea Maia. In seguito, del mondo vegetale troviamo associati l'albero, la quercia, l'orchidea, la ninfea, la cipolla. I simboli della Grande Madre riguardano l'aspetto positivo della natura: l'abbondanza dei raccolti, la fertilità, ma anche l'aspetto negativo, ossia la carestia e le tempeste. Per questo dualismo molte rappresentazioni delle dee hanno il volto metà bianco e metà nero. Dalle

1. Secondo J. Bachofen il matriarcato fu l'organizzazione originale dell'umanità e successivamente sostituita dal patriarcato Johann Jakob Bachofen, *Storia del matriarcato*, Fratelli Melita Editori, La Spezia 1990.

2. È un termine usato per la prima volta in Omero come attribuito di Artemide e in seguito utilizzato per descrivere alcune divinità femminili associate con gli animali, su cui erano in grado di esercitare il potere.

3. Il suo aspetto peculiare è l'attrazione con la terra, elemento fondamentale di vita, associato alla femminilità, in contrapposizione al cielo, a cui è stato attribuito un carattere maschile. L'incontro tra l'orizzontale e il verticale è la croce, sintesi di questo dualismo esistente in natura.

4. Nella iconografia russa la Vergine è rappresentata spesso dentro una mandorla, simbolo del grembo materno, di solito color rosso ad indicare la regalità di Maria Vergine e Madre di Dio.

immagini scure derivano le vergini nere. Le statuette si trovano in superficie, ma anche nel sottosuolo, dove erano presenti le forze telluriche. Questi antichi manufatti sono oggetti rituali, oggetti di culto o sacrificali, cioè degli *ex voto*. La Grande Madre è una divinità femminile primordiale, presente in quasi tutte le mitologie antiche, mediatrice tra l'umano e il divino. Esiste anche una continuità etimologica e semantica tra le parole latine *Mater* e *Materia*. Il termine *Mater* in sanscrito è *Mata*, in antico slavo *Mati*, in lettone *Mate*, in sumero *Amatu*= *Generatrice*, *Generante*; in accadico *Watru-Matru*= *prominente*, *sporgente*, *grosso*, della stessa radice di *Mataru-Ataru*= *ingrandire*. Per le corrispondenze in accadico tra *W/M/B* e, quindi, tra *atru*, *matru*, *watru*, *utru* si può dedurre che *Mater*, *Venter*, *Uterus* derivano dalla stessa base, così anche il latino *Maturus*, che vuol dire *sviluppo in seguito ad un cambiamento*, è in sintonia con *Materia-ae*= *sostanza*, *da cui qualcosa deriva*, *principio delle cose*, concetto che in accadico era espresso con il termine *sululu*= *oscuro*, in sumero *ul*, che richiama l'accadico *alapu/elep*= *germogliare*.

La Grande Madre ha assunto nomi diversi nelle varie culture e civiltà attraverso i secoli. Divenne

*Inanna* per i Sumeri, *Isthar* per gli Accadi, *Astarte* per i Fenici<sup>5</sup>, *Anahita* per i Persiani, *Anat* presso Ugarit, *Ninhursag* in Mesopotamia (V millennio a.C.), *Atargatis* in Siria, *Iside* in Egitto<sup>6</sup>, *Artemide/Diana* ad Efeso, *Baubo* a Piene, *Afrodite/Venere* a Cipro, *Rea* o *Dictynna* e *Potnia Theron* a Creta, *Demetra* ad Eleusi, *Orthia* a Sparta, *Bendis* in Tracia, *Leucotea* a Samotraccia, *Cibele* a Pessinunte, *Ma* in Cappadocia, *Gea/Gaia* e *Athena* per i Greci, *Dea Brigit* in Irlanda, *Dana/Anu* per i Celti, *Bona Dea* o *Magna Mater* per i Romani, *Mater Matuta* presso gli Etruschi, *Vacuna* per i Sabini, *Tanit* per i Sabini, *Dea Leda* in Russia. La Dea era conosciuta come *Dea Myrionyme*, ossia *la dea dai mille nomi*, termine che si avvicina all'ebraico *Myrion*, nome di Maria, la Vergine cristiana. Maria (in ebraico: *Myrhiām*; aramaico: *Maryām*; greco: *Μαρία*, *Mariam*, *Μαρια*, *Maria*; arabo: *Maryam*) è la Madre di Gesù. È venerata come "Santissima Madre di Dio" dai cattolici e dagli ortodossi (che la onorano del titolo di *Θεοτόκος*, *Theotókos*). Per giustificare la presenza di icone femminili pagane con in braccio un bambino, che precedevano la nascita di Maria, i teologi le hanno definite *prefigurazioni della Vergine*. Tutte queste divini-



Immagine 13: Collezione Mattucci, Pannello: lo zampognaro e la pesca

5. Astarte era la Grande Madre fenicia e cananea, sposa di Adone, legata alla fertilità, alla fecondità e alla guerra connessa con l'*Isthar* babilonese. 6. Sposa di Osiride, veniva spesso raffigurata mentre allattava il figlio *Horus*. 7. Alla dea madre veniva associato anche il ciclo lunare ed anche la morte era considerata necessaria per la rigenerazione della vita. Il seppellire i morti significava ritornare nel ventre della Grande Madre, da cui si rinasceva allo stesso modo del ciclo vegetale. La Grande Madre rappresentava la prima forma di trinità della storia, perché in essa si manifestava la fanciulla, la donna, l'anziana, le tre fasi della vita generativa.

tà rappresentano la Dea Terra, *madre* di ogni essere vivente<sup>7</sup>.

La Dea Madre trasmessa al mondo occidentale nei secoli è la dea con un bambino in braccio o appoggiato su grembo o in atto di allattare, icona del femminile materno sacro, della pienezza del donare e del ricevere, del grembo, che accoglie la vita, anche dopo che è nata, della donna che nutre, protegge e culla il proprio figlio, a volte in atto di adorazione con uno sguardo di tenerezza verso la propria creatura<sup>8</sup>. La Madre e il Figlio sono un mondo chiuso in se stesso, sono un cerchio della Vita nel suo susseguirsi, della vita, che genera e che continua nel nuovo. Nella religione cristiana questa icona è rappresentata dalla Madonna e da Gesù Bambino, ma anche nell'aspetto della Mater dolorosa, che abbraccia il Figlio, morto in Croce<sup>9</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA CONSULTATA

- Robert Graves, *La dea bianca. Grammatica storica del mito poetico*, IV, Adelphi, Milano 2009
- Roberto La Paglia, *La Grande Madre. I culti femminili e la magia lunare*, Edizioni Akroamatikos, San Giorgio Jonico 2008
- Andrea Romanazzi, *Guida alla dea madre in Italia. Itinerari fra culti e tradizioni popolari*, Venexia, Roma 2005
- Erich Neumann, *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 1981
- Giuseppe Giuseppe Tucci et al., *La terra Madre e Dea. Sacralità della natura che ci fa vivere*, trad. it. di Donatella Besana, Red Edizioni, Como 1989
- Marija Gimbutas, *La civiltà della dea*, Stampa Alternativa, Viterbo 2012, vol. I-II
- Marija Gimbutas, *Il linguaggio della Dea*, Venexia, Roma 2008
- Marija Gimbutas, *Le dee viventi*, a cura di Miriam Robbins Dexter, trad. it. di Martino Doni, Medusa, Milano 2005
- Michele Giulio Masciarelli, *La discepola. Maria di Nazaret beata perché ha creduto*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2001
- Vittorio Dini, *Il Potere delle antiche madri*, Pontecorboli, Firenze 1995
- Giulia Paola Di Nicola, *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma 1994
- Johann Jakob Bachofen, *Storia del matriarcato*, Fratelli Melita Editori, La Spezia 1990
- Laura Rangoni, *La grande madre. Il culto del femminile nella storia*, Xenia Edizioni, Pavia 2005
- Joseph Campbell et al., *I nomi della Dea. Il femminile nella divinità*, Astrolabio Ubaldini Edizioni, Roma 1992
- Petra Van Cronenburg, *Madonne nere. Il mistero di un culto*, Arkeios Editore, Roma 2004
- Charlene Spretnak, *Le dee perdute dell'antica Grecia*, Venexia, Roma 2015
- Shahruckh Husain, *La Dea. Creazione, fertilità e abbondanza, la sovranità della donna, miti e archetipi*, EDT, Torino 1999
- Daniela Nipoti, *Il grande libro delle Dee Europee*, Xenia Edizioni, Pavia 2011
- Morena Poltronieri et al., *In Viaggio con la Dea*, Hermatena Edizioni, Bologna 2013
- Ada D'Ariès, *La voce dell'Antica Madre, Edizioni della Terra di mezzo. E dei modi per cercare di poterla ancora udire*, Edizioni della Terra di Mezzo, Milano 2006

8. Considerare Maria come prima e perfetta Discepola del Maestro, esempio di educazione all'ascolto e di realizzazione effettiva della Parola di Dio, a cui ogni cristiano dovrebbe ispirarsi, è il principale elemento del culto e della teologia mariana. Michele Giulio Masciarelli, *La discepola. Maria di Nazaret beata perché ha creduto*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2001. 9. Icona di purezza e di carità, modello di virtù evangeliche e di sapienza, Maria ha saputo accettare il piano salvifico di Dio per l'umanità nel silenzio e nell'umiltà della sua vita, offrendo se stessa ed immergendosi nel Mistero Trinitario, condotta dallo Spirito Santo e dalla forza della Sua fede



PROSPETTIVA  
• CIVITAS •

- Dove sperimentare un nuovo *Welfare*
- Ricciconti, un democratico liberale
- Serafino Mattucci: l'uomo, l'artista

## Inaugurato ad Atri il Centro Integrato Servizi alla Persona

# Dove sperimentare un nuovo welfare

Fiore Zuccarini

REDAZIONE

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

**U**NA CASA per le famiglie. Un luogo dove accogliere e ascoltare nuclei che si trovano in condizioni di disagio e criticità a causa di problemi legati a separazioni, divorzi o difficoltà di natura sociale ed economica.

È il Centro Integrato Servizi per la Famiglia "Domenico Ricciconti" inaugurato il 16 marzo scorso, nel cuore di Atri (TE), situato al secondo piano di Palazzo Ricciconti in via Baiocchi, già sede dell'omonimo orfanotrofio femminile di cui cade, quest'anno, il 70<sup>mo</sup> anniversario della fondazione.

Il Centro Integrato Servizi per la Famiglia è un nuovo tassello della Asp 2 (Azienda Servizi alla Persona) della provincia di Teramo per dare ulteriore impulso alla realizzazione di servizi alla persona di tipo innovativo e sperimentale – ha dichiarato nel corso dell'intervento di apertura della cerimonia il Presidente della Asp Roberto Prospero –. È un'iniziativa, realizzata grazie al rilevante intervento finanziario della Fondazione Tercas, che si prefigge di offrire risposte adeguate a minori e ragazzi in modo preventivo e non assistenziale, ponendo al centro dell'interesse la famiglia come nucleo vitale della società. La peculiarità del Centro è che esso si pone come un laboratorio di sperimentazione di un nuovo modello di welfare, in cui pubblico, privato sociale e comunità locale, non solo operano in rete, ma risultano integrati, in piena attuazione del principio di sussidiarietà.

Il progetto prevede, inoltre, l'attivazione in Atri del terzo punto di ascolto per persone in condizione di dipendenza gestito dall'associazione "Il Sentiero", dopo quelli già in funzione di Silvi e di Pineto.

All'inaugurazione, oltre ai presidenti dell'Asp Roberto Prospero e dell'associazione "il Sentiero" Gianluca Dell'Elce, hanno preso parte numerose autorità tra cui il sindaco di Atri, Gabriele Astolfi, il presidente della Fondazione Tercas Enrica Salvatore e l'assessore regionale alle politiche sociali d'Abruzzo Marinella Sclocco.

Le Asp nascono per una precisa volontà di accorpate servizi svolti dalle ex Ipab – ha affermato nel suo intervento l'assessore Sclocco – mantenendo le peculiarità e la storia legate al territorio e l'importante ruolo sociale. Aziende che non hanno fine di lucro e con servizi al passo coi tempi, spesso innovativi e sperimentali, come nel caso della Asp n. 2 con sede ad Atri, protagonista tra l'altro della bellissima realtà costituita dalla Fattoria sociale "Rurabilandia". È così è anche per al Centro Integrato Servizi per la Famiglia, il primo di questo tipo ad aprire le porte, che si propone non solo come luogo di sostegno per e tra le famiglie in difficoltà, con gravi carichi assistenziali, multiproblematiche e immigrate, ma soprattutto, come luogo in cui la comunità locale risulta protagonista nell'espressione dei propri bisogni e nella presa in carico dei soggetti più deboli che la compongono.

Obiettivo del centro è l'integrazione sia a livello istituzionale, con accordi formali tra più istituzioni, sia gestionale, attraverso la gestione mista e sia professionale, grazie alla presenza di più figure professionali che interagiscono sulla base di progetti di lavoro condivisi.

Il finanziamento di circa 400 mila Euro accordato nel 2010 dalla Fondazione Tercas all'allora "Fondazione Ricciconti" per un Progetto di Ristrutturazione e di Recupero funzionale di un importante edificio del centro storico della città degli Acquaviva – ha ricordato il presidente della Fondazione Tercas Enrica Salvatore – ha permesso la ristrutturazione dei locali e l'avvio dei servizi del Centro Integrato Servizi per la Famiglia per l'anno 2017. Si tratta di un'innovativa idea progettuale cui è stata decisiva anche l'attività svolta dall'Amministrazione Comunale.

Nel Suo intervento Enrica Salvatore si è rallegrata, inoltre, per l'accordo raggiunto tra il Centro per la Famiglia e l'Associazione "Il Sentiero" impegnata a realizzare un progetto, anch'esso finanziato dalla Fondazione Tercas, per realizzare un Centro di Ascolto del Disagio e dell'emarginazione sociale in tutte le sue manifestazioni.

Questa è la missione principale della Fondazione Tercas – ha concluso Enrica Salvatore – lavorare in *partnership* con soggetti diversi del territorio per realizzare progetti di grande interesse sociale. Sono certa che il Governo Regionale, autorevolmente rappresentato oggi dall'Assessore Sclocco, apprezzerà questa "buona pratica" teramana alla quale non farà mancare, per il futuro, il sostegno che essa merita.

L'Associazione "Il Sentiero", grazie all'accordo avrà a disposizione, per le sue attività, oltre che gli spazi ed i servizi del Centro Integrato di Servizi per la Famiglia anche quelli di un appartamento sito in via Roselli, nel centro storico di Atri al fine di garantire incontri riservati o protetti: un luogo in cui poter accogliere, ascoltare e indirizzare nelle strutture professionali idonee, tutti coloro che ne facessero richiesta.

«Il Centro è un luogo bello, ampio, accogliente, dove le famiglie, in particolare quelle in difficoltà, possono trovare ascolto, sostegno e aiuto», ha sottolineato il presidente Prospero. Il Centro, infatti, prevede la messa in comune di personale e servizi sia da parte di soggetti istituzionali (ambito sociale, comuni, istituti scolastici, consultori familiari, Asl) sia da parte del privato sociale (associazioni, cooperative sociali), in piena attuazione del principio di sussidiarietà.

Il Centro si pone anche osservatorio delle esigenze e dei bisogni delle famiglie sul territorio e anche come laboratorio per la

sperimentazione di nuovi modelli di welfare.

È Centro Integrato perché intende perseguire l'integrazione a livello istituzionale, con accordi formali tra più istituzioni, gestionale, attraverso la gestione mista del Centro, e professionale, grazie alla presenza di più professionisti che interagiscono sulla base di progetti di lavoro condivisi.

Infine il CISF, organizza inoltre nei suoi spazi corsi, manifestazioni, incontri, convegni.

Per quanto attiene alla operatività occorre distinguere due fasi: la prima di costituzione della rete e di integrazione di servizi, gestione e professionalità da svilupparsi nell'annualità 2017, e la seconda a regime che prevede fundamentalmente tre distinte attività:

- Attivazione dei servizi di Mediazione familiare, e del servizio psicologico per la famiglia;
- Ideazione e reperimento delle risorse e realizzazione singole progettualità;
- Redazione del piano territoriale per la famiglia, contenete l'analisi dei bisogni e le conseguenti proposte di intervento in favore delle famiglie, rivolte alle istituzioni territoriali.

Il Centro si rivolge a famiglie, persone, associazioni e gruppi che vogliono favorire relazioni di comunità, di mutuo aiuto e di vicinato. I locali saranno a disposizione anche di tutte le famiglie con figli minori che desiderano condividere, tra genitori, le esperienze educative quotidiane e di crescita dei figli. Uno spazio aperto a tutti i genitori, in particolare a quanti vivono momenti critici nel rapporto con i figli a causa di separazioni, divorzi o situazioni di disagio.

L'Azienda pubblica di Servizi alla Persona (A.S.P.) costituisce un nuovo soggetto giuridico pubblico nel panorama istituzionale regionale e nasce, per precisa volontà del legislatore statale e regionale, accorpando in sé le attività ed il patrimonio delle ex II.PP.AA.BB. (Istituzioni Pubbliche di Assistenza e Beneficienza) che nel nostro territorio provinciale teramano svolgevano e continuano a svolgere, un importante ruolo sociale, particolarmente nel settore di assistenza alle persone con fragilità, quali disabili (con centri di assistenza e formazione), anziani (con servizi di assistenza svolti nelle case di riposo diffuse capillarmente sul territorio), scuole dell'infanzia (anch'esse diffuse nei piccoli centri della provincia), centri di accoglienza minori, etc.

Si tratta di aziende di diritto pubblico, dota-



te di personalità giuridica, di autonomia statutaria, gestionale, patrimoniale, contabile e finanziaria e non hanno fini di lucro; sono rette da consigli di amministrazione composti da due consiglieri eletti dalle rispettive Assemblee dei portatori di interesse e da un presidente di nomina regionale.

L'A.S.P. – Azienda Pubblica di Servizi alla Persona n. 2 della Provincia di Teramo, è una delle sei istituite nella Regione Abruzzo ai sensi della L.R. 24 giugno 2011, n.17, ha sede in Atri e nasce dall'accorpamento e la trasformazione di quattro importanti ex IIPAB insistenti sul territorio provinciale: l'Orfanotrofio Femminile Domenico Ricciconti di Atri; gli Istituti riuniti Castorani – De Amicis di Giulianova; l'Asilo infantile Regina Margherita di Mutignano di Pineto; la Casa di Riposo Santa Rita di Atri.

L'Azienda si occupa della gestione di funzioni socio-assistenziali, socio-sanitarie e, più in generale, della gestione dei servizi alla persona a prevalente carattere sociale.

L'A.S.P. ha come finalità statutaria la gestione, l'organizzazione e l'erogazione anche in forma integrata di servizi sociali, socio sanitari, assistenziali, sanitari, educativi nelle forme domiciliari, residenziale e semiresidenziali in ambito sub-provinciale (ambiti distrettuali sociali Fino-Cerrano e Tordino Vomano), con gestione e partecipazione del fondo politiche sociali e dei piani di zona, nell'area della maternità, infanzia, famiglia, adolescenza, età adulta e anziana.

La sua attività è rivolta ai soggetti predetti, oltre che ai portatori di disabilità psicofisiche e relazionali in situazione di difficoltà e rischio di emarginazione sociale, nonché alla tutela contro la vio-

lenza su donne e minori, alla realizzazione di programmi destinati al contrasto alla povertà, alla integrazione sociale e lavorativa di soggetti svantaggiati, al disagio, alle dipendenze, alla devianza sociale.

In generale le attività sono tese a rimuovere le situazioni di bisogno che impediscono il pieno sviluppo della persona, ovvero ad assicurare una migliore qualità di vita e, quindi, il benessere della persona.

Il Centro Integrato Servizi per la Famiglia si aggiunge quindi ai servizi che la Asp n. 2 della provincia di Teramo, con sede in Atri, già offre ad una vasta platea di utenti nell'ambito del proprio ambito d'azione: servizi per la terza età con la casa di riposo Santa Rita di Atri, struttura residenziale destinata ad ospiti autosufficienti ubicata nel Centro storico dalla città degli Acquaviva, servizi in favore di famiglie e persone con disabilità, con la prima fattoria sociale d'Abruzzo Rurabilandia, luogo di inserimento sociale e lavorative per persone con disabilità e di erogazione di servizi didattici, ludici e agrituristici per famiglie e bambini, interventi di sostegno al reddito per i meno abbienti attraverso erogazione di borse di studio, servizi per l'infanzia con la storica scuola Regina Margherita, ubicata nell'antico borgo di Mutignano, servizi per i minori privi di assistenza familiare e per madri bisognose di aiuto, con il prestigioso istituto per minori e mamme Castorani, comprensivo dell'asilo De Amicis di Giulianova.

Tutte le attività si sostengono esclusivamente con i proventi dei servizi offerti, tenuto conto che la Asp non beneficia di trasferimenti, né gode di contributi di natura pubblica e che sia i componenti del consiglio d'amministrazione che la presidenza sono incarichi ricoperti a titolo totalmente gratuito.

PROSPETTIVA  
• PERSONA •  
100 (2017/2), 68-70



Immagine 14: Collezione Mattucci, *Tegola con animale fantastico in manganese e giallo oro*

## La formula sociale di un politico abruzzese

# Ricciconti, un democratico liberale

Paolo Luzi

**D**OMENICO RICCICONTI ha lasciato ai suoi concittadini atriani e alla Provincia di Teramo un'eredità materiale indissolubilmente legata a una missione sociale, quella stessa missione che egli pose come pilastro del sua prospettiva culturale e della conseguente azione politica. Sulla scorta di principi liberali e socialisti, egli si dedicò in maniera intelligente a un ampio progetto di maturazione e di crescita collettiva la cui portata doveva essere nazionale, in riferimento a valori e diritti universali. Ricciconti affidò la concretizzazione di un pezzo, di sicuro il più emblematico, di questo progetto alla Provincia di Teramo. Infatti, per ragioni che ormai, a circa centotrenta anni dalla nascita di Domenico Ricciconti, sarebbe il caso di indagare e chiarire una volta per tutte, egli fu attivo in politica per un breve periodo, dal 1908 al 1914, al culmine del quale, in maniera schematica, si può collocare il testamento attraverso cui egli indicò quale erede la Provincia di Teramo perché istituisse ad Atri un orfanotrofio femminile recante il suo nome.

Di fronte a questa piena coerenza tra ideali e loro pratica realizzazione; di fronte a tale esemplare capacità di lavorare per la società e di progettare un intervento efficace e duraturo per essa; di fronte a questa passione per le persone, tutte le persone, in particolar modo quelle messe in condizioni di svantaggio dalle incongruenze politiche ed economiche, si può affermare che l'intera vita del giovane uomo Ricciconti, le sue speranze e i suoi progetti sociali e politici vennero convogliati in un percorso, da egli stesso energicamente deciso e tracciato, sfociato nella Fondazione Ricciconti, a distanza di settanta anni, ancora fortemente attiva su tutto il territorio regionale nella sua nuova moderna veste di componente essenziale dell'Azienda di Servizi alla Persona con sede ad Atri.

Sul "Nuovo Giornale d'Italia" del 17 febbraio 1947, uno dei documenti storici recentemente recuperati dall'amministrazione dell'Azienda, nel riportare la notizia dell'inaugurazione ad Atri dell'Orfanotrofio provinciale "Ricciconti", vengono sintetizzati in maniera pittoresca, ma abile, i momenti chiave della vicenda di Domenico Ricciconti.

Si tratta di una storia che inizia con un testamen-

to redatto in giovanissima età, nel quale l'autore designa la Provincia di Teramo erede universale (col vincolo tassativo dell'azione sociale) del suo patrimonio; passa poi per una fase di infermità mentale che successivamente avrebbe afflitto il politico atriano e che ci fa approdare nelle aule di tribunale con l'impugnazione del testamento, rivendicato dal ramo materno della famiglia; e termina con l'autorità giudiziaria che convalida le disposizioni testamentarie e accorda quindi all'amministrazione territoriale teramana la piena facoltà di poter mettere a frutto i lasciti ricevuti e dare esecuzione alle volontà del benefattore. Dunque, per raccontare chi era Domenico Ricciconti, qual era il suo pensiero politico (così necessario da conoscere e rivalutare oggi), per invogliare tutte le persone interessate a studiarne la scarna opera rinvenuta e soprattutto il progetto sociale entriamo nella lettura del citato articolo:

Domenico Ricciconti era un ricco e munifico signore, che, nella sua breve vita sventurata, amò gli studi e il popolo e volse il suo pensiero e le sue cure alle classi disagiate. Egli, deceduto pochi anni or sono, ha lasciato tutto il suo cospicuo patrimonio alla Provincia di Teramo per la istituzione in Atri di un Orfanotrofio nel quale dovranno essere accolte orfanelle di Atri stessa e di altri Comuni della Provincia. [...]

Il patrimonio Ricciconti, tutto destinato alla pubblica beneficenza, e sul quale invano si specula con piati giudiziari per sottrarlo ai diseredati, col pretesto della infermità del Ricciconti, notoriamente posteriore alla data del testamento, consta del palazzo, dove ha sede l'Orfanotrofio, di gioielli e di settecento ettari di terreno.

Discendente dell'aristocrazia terriera teramana, Domenico era morto a Napoli il 25 novembre del 1943, circa quattro anni prima che l'orfanotrofio da lui voluto venisse ufficialmente inaugurato. I suoi resti oggi giacciono nel cimitero comunale di Atri, dove, nel 2008, è stata completata la ristrutturazione della cappella di famiglia ad opera dell'artista Ireneo Ianni. Tra l'agosto del 1909 e la fine del 1910, quindi intorno ai ventisette anni – essendo nato ad Atri il



27 dicembre 1883 –, Ricciconti aveva formulato due schede testamentarie olografe e identiche tra di loro nelle quali disponeva che:

Se dovessi premorire alla mia amatissima madre lascio a Lei l'usufrutto vitalizio di tutto il mio patrimonio. [...] Intendo con ciò anche soddisfarla ampiamente di ogni suo diritto di legittima e perciò qualora essa non volesse accettare le mie disposizioni avrà soltanto ciò che le spetta per legge, essendo mia volontà di contribuire nel maggior modo alla istituzione di cui appresso:

Istituisco erede universale di tutto il mio avere la Provincia di Teramo, affinché eriga un Orfanotrofio Femminile per bambine inferiori di età ai 12 anni aventi domicilio in Atri. [...]

L'Orfanotrofio dovrà sorgere in Atri e dovrà essere intitolato al mio nome e cognome. Per seguire l'impianto dell'orfanotrofio la Provincia di Teramo dovrà servirsi delle rendite del mio patrimonio senza intaccare minimamente il capitale, volendo io che questo debba mantenersi intatto per provvedere sempre, con le sue rendite, all'esercizio dell'orfanotrofio suddetto.

Siamo al cuore dell'atto che sta all'origine della Fondazione "Domenico Ricciconti". Ma perché fare testamento a soli ventisette anni quando nulla ne lasciava presagire una necessità stringente? Perché il timore di "premorire" alla madre? E perché un orfanotrofio femminile? Come giunge Domenico a questa idea?

Alle prime due domande non siamo bene in grado di rispondere con cognizione, perché in fin dei conti la biografia di Ricciconti e della sua famiglia non è mai stata doverosamente ricostruita e divulgata. Sul perché di un orfanotrofio femminile (questo aggettivo è importante) invece possiamo dire tutto analizzando il percorso politico di Ricciconti, testimoniato da una paio di brevi pubblicazioni, dal tenore del testamento e dagli elementi raccolti negli scritti conclusionali relativi al procedimento giudiziario di impugnazione dell'eredità, redatti dagli avvocati Nicola Mattucci e Giustino Danesi-De

Luca, difensori dell'Amministrazione Provinciale di Teramo.

Domenico nacque da Giuseppe Ricciconti ed Elena Pretaroli. Perse il padre molto presto rimanendo così figlio unico. La madre non si risposò. Per un breve periodo fu alunno esterno del seminario di Atri, prima di essere affidato a maestri privati che ne completarono la scolarizzazione. Proseguì poi la sua formazione umana e intellettuale da solo, leggendo, viaggiando e frequentando personalità di buona rilevanza sociale, al pari del suo rango, ed entrando presto nel dibattito politico del tempo. Tutto questo prima dei trent'anni. «Dalla solitudine della casa» dunque, e secondo quanto scrisse don Giuseppe Di Filippo nel 1996, sui personaggi illustri di Atri, «passò rapidamente nel tumulto della vita del mondo e pensò anche a partecipare alla responsabilità delle pubbliche amministrazioni. Fu consigliere provinciale con plebiscitaria votazione e si dedicò animosamente anche alla lotta politica facendo propaganda per il socialista Giuseppe Romualdi, di Notaresco».

Nel 1912 Ricciconti raccolse una serie di scritti in un libretto intitolato: *Alcune quistioni sociali moderne*, in cui tratta del suffragio universale (le tendenze dei partiti politici in materia e i suoi effetti sul Meridione), del suffragio femminile e dell'indennità ai deputati. Il volume, edito dalla Tipografia del Senato, riletto oggi consente una conoscenza più compiuta della figura del suo autore, «non solo in qualità di aristocratico umanitario, ma di acuto sociologo politico, testimone partecipe dell'età giolittiana»<sup>1</sup>.

Dopo di che si perdono le tracce del Ricciconti politico. Indizi del suo ulteriore percorso di vita si hanno nelle tenerissime lettere alla madre che egli inviava dalla Casa di salute "Colucci", di Napoli, dove venne ricoverato sin dall'aprile del 1916 per disturbi di "nervi". Sulla comparsa conclusionale possiamo trovare la testimonianza di Michele Vecchioni, venerando e colto professionista che visse «a fianco del Ricciconti anche nelle lotte politiche», il quale riferisce che fino all'ultimo incontro avvenuto nel 1914 o 1915 Ricciconti fu sanissimo di mente e conservò il pieno dominio delle sue facoltà intellettive. Sempre dagli atti del processo emerge che fu a Bologna, nel

1. Così Ezio Sciarra nella prefazione alla ristampa di *Alcune quistioni sociali moderne*, 1994, a cura della Fondazione "Ricciconti". Altri riferimenti bibliografici sono: Finestre spalancate, scritti pubblicati sul Gazzettino Atriano, a cura di don Giuseppe Di Filippo, Tip. F.lli Colleluori, Atri, 1995, dove viene riportato il discorso commemorativo di Luigi Illuminati nel decimo anniversario della morte di Ricciconti. Sempre di don Giuseppe Di Filippo: *Gli uomini e la storia – Personaggi illustri di Atri*, Ass. cult. "L. Illuminati", Atri, 1996. Alfonso Bizzarri, *Domenico Ricciconti, un liberale abruzzese con il coraggio dell'impopolarità*, in "Rivista abruzzese", LVII, 2004, n. 3, pp. 234-242. Discorso pronunciato da Domenico Ricciconti per l'avv. Giuseppe Romualdi candidato politico nel collegio di Atri. Atri, prem. Tip. De Arcangelis, 1913. Infine l'opuscolo *Discorso agli elettori pronunciato in Cellino Attanasio*, di Domenico Ricciconti, edito dalla Società operaia di Cellino Attanasio, Tip. De Arcangelis, Atri, 1912, anch'esso ristampato in anni recenti.

1916, che Ricciconti venne a sapere di avere la sifilide. In quell'occasione gli venne diagnosticata una paralisi progressiva da sifilide. Si dice, ma c'è poca chiarezza su questo dato, che l'avesse contratta nel 1911.

Questo lungo passaggio biografico, troppo frammentato e non ancora pienamente ricostruito, ha consegnato alla storia l'immagine offuscata di un politico modernissimo, che rimane suo malgrado silente dinanzi agli snodi decisivi della vicende del Novecento e della democrazia in Europa, giacché proprio in quel frangente perde man mano le sue facoltà relazionali, costretto a trascorrere la seconda parte della sua esistenza in un istituto di salute mentale, fino al sopraggiungere della morte: Domenico Ricciconti si spense all'età di cinquantanove anni.

Ora, come già espresso da Roberto Prospero, attualmente presidente del C.d.a. della ASP 2 Teramo, nella sua personale analisi del pensiero di Ricciconti predisposta in occasione dell'otto marzo 2009, quel che più occorre sottolineare, anche nell'odierna occasione celebrativa, è che dalla lettura congiunta degli scritti politici e sociali e del testamento brilla subito in evidenza la straordinaria modernità del concetto di democrazia del giovane Ricciconti, e soprattutto si palesa la rara coerenza tra l'uomo e l'attivista politico, al di là dei tratti aneddotici e dei dati biografici ad oggi piuttosto difettosi.

In particolare, ben trentacinque anni e due guerre mondiali prima del voto femminile in Italia, in *Alcune quistioni*, egli ci affida un originale e sorprendente messaggio di uguaglianza e libertà, che si sostanzia nella sua assoluta fiducia nel determinante contributo che avrebbero potuto e dovuto dare le donne al progresso civile e morale dell'ancora immatura nazione italiana («se la donna può essere insegnante, medico, avvocato, se la donna può partecipare alla vita sociale in tanti modi importanti e differenti per quale ragione non può essere ritenuta capace di essere elettrice?»).

Nel pieno della polemica politica circa l'imminente riforma elettorale, Ricciconti intuisce la questione centrale, cinicamente dimenticata nella concretizzazione della politica giolittiana: il suffragio universale è principio fondamentale della democrazia, il cui limite non può essere quello del censo o del sesso, ma deve essere quello della cultura e della consapevolezza. Il suffragio universale, così, per Ricciconti è supremo obiettivo da raggiungere al fine di compiere la democrazia e, come tale, non può essere adottato senza aver prima alfabetizzato e istruito le mas-

se («Ignoranza è sinonimo di conservatorismo, sicché dare il voto agli analfabeti significa rafforzare il partito conservatore»).

È pure vero che le tesi esposte in *Alcune quistioni* non potevano definirsi nuove, nemmeno nell'Italia dell'epoca. La lotta per l'allargamento del suffragio (universale) alle donne era già di una parte della cultura socialista del tempo, mentre la conservazione del limite culturale del suffragio (maschile) fu fortemente sostenuto dallo stesso Giolitti sino a qualche tempo prima dell'improvvisa svolta parlamentare del 1912. Ricciconti non nasconde che con la pubblicazione dei suoi scritti avrebbe voluto influenzare il dibattito politico e impedire la riforma. Troppo tardi. Il volumetto venne pubblicato il 9 luglio 1912, cioè dieci giorni dopo l'approvazione della legge che concedeva il diritto di voto ai cittadini di sesso maschile, anche se analfabeti, e senza limiti di censo, che avessero compiuto i trent'anni, o ventuno nel caso avessero svolto il servizio militare.

Tuttavia, il pensiero espresso da Ricciconti in *Alcune quistioni* si rivela in tutta la sua pertinenza con la modernità solo dopo la lettura del testamento che, meglio degli scritti sociali, mostra la sua convinta, totale e disinteressata fede democratica: pensando all'istituzione di un orfanotrofio femminile egli ha messo concretamente in pratica i suoi ideali di libertà e uguaglianza, offrendo alle ultime tra gli ultimi la possibilità di evitare un destino segnato da ciò che per Ricciconti stesso era un male assoluto: l'ignoranza. Il suo lascito, dunque, non può essere sbrigativamente inteso, come per troppi anni è stato, e probabilmente lo è indegnamente ancora oggi, quale semplice gesto di bontà: quel testamento, quel patrimonio messo al servizio dell'assistenza sociale pubblica costituisce, sopra ogni altra cosa, un vero e proprio atto di impegno civile. L'incitazione a considerare quel documento e l'idea in esso contenuta come un importante punto di partenza democratico e politico.

Se dal 1947 le orfane povere della provincia di Teramo hanno avuto la possibilità di avere un'infanzia dignitosa e un futuro possibile, non è stato grazie a un uomo buono e caritatevole, ma è stato grazie a un uomo libero e giusto, concreto esempio di vita votata ai principi della democrazia. In rapporto a tutto questo, allora, è forse giunto il momento, a settant'anni dall'istituzione della Fondazione, di fare un bilancio ampio e netto sullo sviluppo del progetto sociale e politico di Domenico Ricciconti.



## Dall'orfanotrofio femminile al Centro Integrato per i Servizi alla Famiglia Oltre l'opera di Ricciconti

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 74-75

Roberto Prosperi

**I**N OCCASIONE DEL settantesimo anniversario dall'inaugurazione dell'Orfanotrofio femminile "Domenico Ricciconti" ed in concomitanza con l'avvio del Centro Integrato di Servizi per la Famiglia, l'amministrazione dell'A.S.P. n. 2 della Provincia di Teramo, in cui oggi l'ente morale è confluito, ha voluto rendere omaggio alla storia dell'istituto allestendo nei locali della sua sede ad Atri, in via Baciocchi, un'esposizione di immagini e documenti che ripercorrono le epoche e i volti della sua evoluzione e della sua impresa assistenziale e sociale.

Signori, la meta che si deve prefiggere ogni uomo pubblico moderno che intende i bisogni nuovi, che sappia che la società fatalmente soggiace alla legge dell'evoluzione al pari di qualsiasi altro organismo vivente, la meta, dico, non può essere che quella di assecondare l'evoluzione umana, favorendo lo sviluppo di tutto quello che può tendere ad elevare il tenore di vita morale ed economica dei popoli, per fare che essi avvino sempre più ad unità di vita e di forza umanitaria. Verso questo fine ultimo di perfezionamento umano, verso questa repubblica universale degli spiriti, debbono convergere gli sforzi degli uomini pubblici, a qualunque grado essi appartengano e qualunque carica essi rivestano<sup>1</sup>.

La Fondazione "Domenico Ricciconti" trae origine dal testamento del 28 ottobre 1910 col quale il benefattore che dà il nome all'ente designò erede dei suoi beni la Provincia di Teramo affinché con le rendite del patrimonio, derivanti principalmente dalla conduzione di aziende agricole, provvedesse alla creazione e al funzionamento di un orfanotrofio femminile ad Atri. La Fondazione venne eretta in Ente morale con decreto del Capo provvisorio dello Stato n. 728 del 19 ottobre 1946, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale n. 55 del 7 marzo 1947; mentre l'orfanotrofio venne inaugurato il 14 febbraio 1947.

Per circa quarant'anni l'Istituzione ha rappresen-

tato un punto di riferimento fondamentale per la comunità della Provincia di Teramo, dando rifugio, assistenza e permettendo un futuro all'infanzia in difficoltà.

Il percorso di deistituzionalizzazione imposto dalla L. 149/2001, che riordina la disciplina su istituti, adozioni ed affidamento dei minori, venne comunque avviato con largo anticipo dalla Fondazione, attraverso l'adozione, nel 1996, del nuovo statuto.

Alla intervenuta chiusura dell'orfanotrofio, non seguirono tuttavia politiche specificamente mirate a porre in essere interventi alternativi alla istituzionalizzazione dei minori. Di contro, nel corso degli anni, la meritoria erogazione da parte dell'Ente di borse di studio in favore di orfane residenti nella Provincia di Teramo ha certamente contribuito ad alleviare il carico economico per delle famiglie povere ammesse al beneficio.

Dal 2001 è stata avviata la diversificazione della attività di servizio alla persona con l'apertura del centro diurno di riabilitazione sociale per giovani in situazione di handicap. Sulla scia degli ottimi risultati ottenuti in termini di benefici agli assistiti e alle loro famiglie è nata una serie di attività collaterali autogestite che comprendono associazioni sportive, ONLUS e forme di auto-mutuo aiuto. Il centro è attivo ancora oggi e dal 2014 è gestito dal Comune di Atri.

Per tutto il tempo della sua esistenza l'Istituzione, in conformità alla volontà fondativa, ha continuato ad amministrare l'Azienda agraria "Domenico Ricciconti". È proprio nell'ambito della conduzione dell'Azienda agraria che nel settembre 2008 è stata inaugurata "Rurabilandia - La fattoria dei bambini", prima fattoria sociale d'Abruzzo, in cui da un lato vengono individuati percorsi di inserimento lavorativo per persone con disabilità, e dall'altro si offrono servizi didattici, culturali e agrituristici per l'infanzia e le famiglie.

Dal 2015, a seguito degli effetti della legge regionale di riordino delle IIPPAB (L.R. n.17/2011), l'Ente "Ricciconti" è confluito nell'Azienda Pubblica di

1. Domenico Ricciconti, 10 giugno 1909, *Discorso agli elettori pronunciato in Cellino Attanasio*, ed. Società Operaia di Cellino Attanasio, Tip. De Arcangelis, Atri 1909.

Servizi alla Persona n. 2 (ASP n. 2) della Provincia di Teramo, una delle sei istituite in Abruzzo.

La nuova Azienda, nata appunto dall'accorpamento con altre importanti IIPPAB del territorio provinciale (la Casa di riposo "Santa Rita" di Atri, gli Istituti riuniti "Castorani - De Amicis" di Giulianova, l'Asilo infantile "Regina Margherita" di Mutignano) ha sede proprio presso

il palazzo Ricciconti, residenza di famiglia del benefattore e successivamente sede dell'orfanotrofio.

Una lunga e articolata avventura di opera sociale, dunque, e di importanti risultati; di lavoro intorno alle persone bisognose e di sostegno alle famiglie; di impegno che oggi l'ASP 2 di Teramo vuole celebrare e rinnovare.



Immagine 15: Collezione Mattucci, *Anaffiatoio schiacciato* – fronte

## Un profilo biografico e artistico Serafino Mattucci

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 76-78

Giulia d'Ignazio

**S**ERAFINO nasce il 16 settembre 1912 a Philadelphia (USA), da Gemma Lucci e Guido Mattucci, un pittore autodidatta originario di Bisenti (TE).

- Nel 1926 inizia i suoi studi alla Regia Scuola d'Arte "Francescantonio Grue" di Castelli (TE); in seguito frequenta la Scuola d'Arte per la Ceramica di Faenza diretta dall'insigne ceramologo Gaetano Ballardini, tra i suoi insegnanti figurano Anselmo Bucci e Domenico Rambelli. Verso la fine degli studi faentini segue le lezioni serali di Figura alla Scuola "Minardi" con il pittore Franco Gentilini. Si iscrive poi all'Accademia di Belle Arti di Bologna dove frequenta la Scuola Libera del Nudo con Giorgio Morandi e Virgilio Guidi.
- Nel 1943 torna a Castelli come insegnante alla Scuola d'Arte "Francescantonio Grue". Nel dopoguerra, partecipa al Concorso Nazionale della Ceramica di Faenza, tutti gli anni con successo fino al 1958. Espone alla Mostra d'Arte Abruzzese di Teramo alcuni pannelli a soggetto religioso tra cui la Deposizione.
- Nel 1951 propone alla IX Triennale di Milano cinque ceramiche tra cui la piastrella *Adamo ed Eva* (Collezione Mattucci, *Placca con Adamo ed Eva*, immagine 20 a p. 98) ed inizia il lungo rapporto decennale con Giò Ponti, partecipando alle triennali di Milano fino al 1960. Al X Concorso Nazionale della Ceramica di Faenza nel 1952 propone *I Campanili*, un paesaggio in ceramica che suscita l'ammirazione della critica. Ponti pubblica l'opera su "Domus" e scrive: «Un paese di quelli che gli angeli o i committenti del 1400 portavano dentro un lembo di mantello come sopra un vassoio. Arriva anche una cartolina di Ballardini: "Mio caro ho veduto il tuo Paese sognante sotto la luna (o la luce elettrica: tutte cose... atomiche). Bravo Mattucci».
- Nel 1954, al XII Concorso Nazionale della Ceramica di Faenza concorre con *l'Astronomo* (Collezione Mattucci, *Astronomo*, immagine 1 a p. 19), ottenendo il Premio della Presidenza della Mostra Artigianato di Firenze. Alla X edizione della Triennale di Milano espone al Palazzo dell'Arte in collaborazione con Arrigo Visani e i giovani studenti della Scuola d'Arte di Castelli, sotto la direzione di Guerrino Tramonti, il *Terzo Cielo*, riedizione in chiave moderna del soffitto di San Donato, premiata con diploma d'onore.
- Nel 1955 vince il Premio Ente Fiera di Vicenza alla VI Mostra Nazionale di Ceramica, con gli *Animali-Figurati*.
- Nel 1956 è nominato Direttore della Scuola d'Arte di Cagli, dove rimane fino al 1958. Partecipa al XIV Concorso Nazionale della Ceramica di Faenza con sette opere tra cui *Figura-Bagnante n. 1*.
- Nel 1957 espone, tramite il collezionista milanese A. Totti, al Museo Karl-Ernest-Osthaus di Hagen in Westfalia *I Lacrimatoi*. Al XV Concorso Nazionale della Ceramica di Faenza vince il primo Premio della Camera di Commercio di Ravenna con il *Vaso decentrato con pesci allo spiedo*. Partecipa alla XI Triennale di Milano ed ottiene una Medaglia d'Argento dell'E.N.A.P.I alla II Mostra Nazionale della Ceramica e dei Lavori in Metallo con una serie di opere tra cui il *Vaso decentrato con figure di guerrieri*.
- Nel 1958 riceve un Diploma d'Onore e le congratulazioni del Presidente della Repubblica Gronchi esponendo nella Sala d'Onore dei Maestri alla XXII Mostra Mercato Nazionale ed Interinazionale dell'Artigianato di Firenze, con *Vaso Zampogna con fondo turchese* (Collezione Mattucci, *Vaso a forma di zampogna su fondo turchese egiziano*, immagine 16 a p. 77) e *Vaso decentrato con pesci allo spiedo*.
- È un anno d'oro per Mattucci che ottiene il Premio della Camera di Commercio di Ravenna al XVI Concorso di Faenza per i vasi denominati *I Missili*. Espone a Milano nella nuo-



va galleria di A. Totti quindici opere tra cui *Coppia di Missili* e un *Vaso turchese chiaro con striature in manganese*. L'anno si conclu-

de con il rientro di Mattucci a Castelli in qualità di Direttore della Scuola d'Arte e con l'importante incarico da parte dell'E.N.A.P.I di rin-



Immagine 16: Collezione Mattucci, *Vaso a forma di zampogna su fondo turchese egiziano*

novare la produzione ceramica di Castelli ormai decaduta.

- Nel 1960 rallenta l'intensa attività produttiva per dedicarsi maggiormente alla scuola. Con questo intento partecipa alla XII Triennale di Milano che quell'anno affronta due problemi: quello della casa e quello della scuola, considerate la base di ogni società organizzata. Inizia a dedicarsi, sempre ispirato dalla spinta al rinnovamento, alla produzione in gres. Realizza un bozzetto per una *Scultura Astratta* da giardino, progettata per un edificio scolastico. Come principale ispiratore del Presepe, di cui si era occupato sin dal 1955, assieme ai suoi allievi partecipa al Concorso Nazionale di Lodi del 1962, in cui l'Istituto d'Arte di Castelli vince il Premio della Società di Esportazione Polenchi.
- Nel 1970 allestisce il Presepe ai Mercati Traianei di Roma; negli anni successivi lo porta nel

mondo insieme agli studenti collocandolo a Betlemme, a Gerusalemme Ovest e a Tel Aviv (1977).

- Nel 1987 espone a Roma alla galleria de' Serpenti in una collettiva di ceramisti e tramite i galleristi partecipa al XLVI Concorso Internazionale delle Ceramiche di Faenza. Il 24 aprile 1990 Giulia d'Ignazio discute presso l'Università La Sapienza di Roma (Facoltà di Lettere, Relatrice Simonetta Lux) la tesi *Serafino Vecellio Mattucci*. Benché molto anziano, l'artista esegue il pannello intitolato *Le forze espressive d'Abruzzo*. In questi anni gli viene conferito il Premio Paliotto d'Oro; tra le partecipazioni alle mostre si segnala l'antologica curata da Leo Strozzi, nel 2000.

Serafino Vecellio Mattucci muore a Roseto degli Abruzzi nel 2004 lasciandoci in eredità la sua forte presenza nella Storia della Ceramica Italiana.

PROSPETTIVA  
• PERSONA •  
100 (2017/2), 76-78



Immagine 17: Collezione Mattucci, Vaso fondo di manganese scuro, campanili e streghe

# PROSPETTIVA • ΛΟΓΟΣ •

- Un percorso spirituale eckhartiano
- Paradigmi della proposta morale
- Edificazione e filosofia in Kierkegaard



**G. TONIOLO**  
PESCARA

Istituto Superiore di Scienze Religiose  
Collegato alla Pontificia Università Lateranense

## Un percorso spirituale eckhartiano Beati i poveri in spirito

Settimio Luciano

REDAZIONE

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

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

MEISTER ECKHART: UN'OASI NEL DESERTO

Vivere nel deserto

**L**A DIMENSIONE del deserto richiama a quel vivere nel mondo che si è chiamati ad esprimere nell'epoca storica in cui si sta vivendo. Il mondo, oltre alla sua bellezza intrinseca, è colmo di deserti. Uno di questi è quello di non avere più la sicurezza di un tessuto relazionale e spirituale cristiano: c'è un vuoto, una lacuna generata non solo da sistemi sociali che inducono ad uno stile di vita narcisistico deleterio; ma anche dal mancato senso di missionarietà della Chiesa o meglio dei suoi membri che non vivono in pienezza l'atteggiamento dell'amore, del sapersi confrontare equilibrato non in vista di un dominio sugli altri, ma del servizio-dovere di proporre la figura del Cristo.

In ciò la capacità di ascolto, di prendere coscienza dei limiti o delle cattiverie perpetrate in nome di Dio, delle chiusure umane e spirituali agli altri che rivelano grettezza e arroganza, è un aspetto basilare della testimonianza evangelica. Bisogna saper ascoltare e confrontarsi con critiche dure, ma spesso giuste anche se espresse con rabbia, non per rattristarsi in una malinconia deprimente, ma per saper crescere nell'amore. Si ama e si cresce in questa attitudine meravigliosa, confrontandosi con la durezza dei problemi, delle limitazioni e del peccato: sia proprio e sia di altri.

Il deserto è, in tal senso, un luogo dove la libertà viene saggiata, dove l'identità si mostra nuda e senza veli; dove l'importanza dell'altro come presenza incisiva e vivificante risulta chiara ed evidente. Nel deserto la coscienza è messa a nudo, la capacità di resistenza, di pazienza e di controllo di sé che si chiede, è davvero grande: ci si avverte poveri, soli, fragili e nel contempo si scopre quanto sia importante la mano che ti offre l'acqua preziosa e da centellinare. Che sguardo si ha su quella mano, sul viso che offre la vita e quasi la salvezza che permette di continuare il viaggio! Quella nel deserto o del deserto è una povertà che si scopre relazionata all'altro: l'altro come persona o come Dio. L'uomo «impara ad accettarsi come uomo che non appartiene a se stesso»<sup>1</sup>. Nel deserto dell'esistenza si scopre l'aver bisogno degli altri assieme al loro sacrificio donato per il sostegno reciproco: è il perdersi per l'altro, è l'esperire la gratuità nella povertà che è amare. Come suggerisce Metz «l'uomo può trovare se stesso e veramente amarsi e diventare uomo solamente oltre la soglia della povertà di un cuore sacrificato»<sup>2</sup>.

La povertà, in tale prospettiva, si manifesta nella forza dell'accoglienza e nel sentirsi sostenuti dagli altri e dall'Altro. La povertà, sempre in una simile interpretazione, può essere chiamata anche umiltà con tutto il percorso spirituale di crescita e apertura che essa comporta. Tale "povertà" è quella che nelle Beatitudini viene chiamata la povertà di spirito che apre al regno di Dio: al riconoscimento della presenza di un Dio che opera e sostiene provvidente l'uomo.

Per addentrarci beneficamente nel deserto, nella crescita dura ma bella del riconoscimento di essere poveri per avvertire l'azione amorevole degli altri e di Dio stesso, un felice compagno di viaggio può essere senz'altro Meister Eckhart, teologo e

1. Johannes Baptist Metz, *Povertà nello spirito*, Queriniana, Brescia 1966, p. 41.

2. *Ivi*, p. 43.

mistico, di cui si mediterà il suo sermone sui poveri in spirito. La sua riflessione, il suo ascolto, costituiranno una sorta di “oasi” a cui attingere per ritrovare la forza del viaggio.

#### Ascoltare il mistico

Non sembri estemporanea la proposta di ascoltare un mistico. Karl Rahner, in un articolo sulla “pietà” del futuro, avvertiva che «la persona pia di domani o sarà un “mistico”, uno cioè che ha sperimentato qualche cosa, o cesserà d’esser pio [...]»<sup>3</sup>. In ciò si fa accenno al coinvolgimento esistenziale profondo da parte dell’uomo con la sua libertà personale da mettere in campo anche senza essere sorretti dal tessuto socio-relazionale di appartenenza. La situazione del “deserto” della contemporaneità occidentale. Oltre a ciò si fa riferimento al fatto che un livello mistico entra a far parte della vita dell’uomo credente anche se questo non significa, necessariamente, l’esperienza unitiva o sponsale tipica di chi fa esperienza dell’estasi divina<sup>4</sup>.

In tal senso il futuro dell’evangelizzazione appartiene non tanto, o meglio non solo, alla capacità organizzativa di cui deve essere capace un prete (che comunque non è un *manager* e se lo diventa è per coprire un vuoto che è prima di tutto spirituale). Risulta, piuttosto, maggiormente importante e centrale sottolineare l’unione intensa con Dio che occorrerebbe saper donare per far partire pensiero e azione dal nucleo interiore dove la quiete del Trascendente abita e respira assieme all’io umano dandogli energia e sostenimento.

#### Tratteggi della vita di Meister Eckhart

Meister Eckhart nasce nel 1260 nella regione della Turingia. Nel 1275 entra nel convento a Erfurt presso i domenicani. Fu inviato dai superiori allo *Studium* Generale di Colonia, fondato da S. Alberto Magno<sup>5</sup>.

Nel 1290 si iscrive all’università di Parigi. Nel 1294 divenne priore della comunità a Erfurt in Turingia.

Nel 1302 è a Parigi in qualità di professore. Dal 1303 al 1310 diventa provinciale della Sassonia. Nel 13011 tornò ad insegnare a Parigi: a pochi era capitato di tornare all’università della Sorbona tra cui Tommaso d’Aquino. Nel 1314 è al convento di Strasburgo come vicario generale. Nel 1322 è a Colonia come guida dello *Studium* della medesima città: questo è il periodo dei suoi sermoni in lingua tedesca.

Nel 1325 viene accusato di eresia da parte dell’allora arcivescovo di Colonia. Nel 1328 va ad Avignone, presso la corte papale, per evitare le lungaggini di un processo per eresia, chiedendo un giudizio a breve. Il Malherbe, studioso eckhartiano, specifica che i suoi giudici «non leggono le sue opere e si accontentano delle proposizioni, estrapolate dal loro contesto, che ha trasmesso loro l’arcivescovo di Colonia»<sup>6</sup>. In quella città o durante il ritorno verso Colonia, Eckhart muore all’età di 68 anni<sup>7</sup>. Nel 1329 viene condannato per eresia con la bolla *In agro dominico*<sup>8</sup>.

Ciò che si sa della sua vita personale è davvero poco se non i cenni dalla carriera universitaria e il successivo sviluppo del percorso. La sua esperienza mistica la si evince, senz’altro, dai suoi testi. Va specificato che alcune affermazioni, attribuite ai suoi scritti, furono condannate ma amici e studiosi a lui vicini dissero che non valevano per l’opera eckhartiana. I suoi discepoli più intelligenti, Taulero ed Enrico Suso, hanno sempre parlato di lui come di un uomo «dotto e santo, non compreso proprio per la elevatezza della sua dottrina [...]»<sup>9</sup>.

#### BEATI I POVERI IN SPIRITO

Quello che qui viene brevemente studiato, è un sermone pronunciato, secondo alcuni studiosi, in occasione della festa di S. Francesco<sup>10</sup>. Lo studioso eckhartiano, Kurt Ruh, ritiene, invece, che si debba riferirlo alla festa di Ognissanti e che sia addirittura l’ultimo sermone pronunciato dal Renano e risalente

3. Karl Rahner, «Pietà in passato e oggi», in *Nuovi saggi*, Edizioni Paoline, Roma 1968, vol. 2, p. 24. 4. Si fa riferimento alla distinzione fra mistica dell’essenza (quella renano-fiamminga) e mistica sponsale (quella legata al mondo monastico e ai grandi mistici spagnoli). La prima comporta, a livello culturale, un influsso del neo-platonismo; mentre la seconda si muove più sul terreno biblico Giovanni Moiola, «Mistica cristiana», in *Nuovo dizionario di Spiritualità*, a cura di Stefano De Flores e Tullio Goffi, Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 988-989. 5. Jean-François Malherbe, *Soffrire Dio. La predicazione tedesca di Maestro Eckhart*, EDI, Napoli 2013, p. 21. 6. *Ivi*, p. 22. 7. Il Vannini scrive che Eckhart sia morto «probabilmente nella stessa Avignone, in pace e comunione con la Chiesa cattolica, al cui giudizio si è rimesso» (Meister Eckhart, «Introduzione», in *La nobiltà dello spirito*, a cura di Marco Vannini, Piemme, Casale Monferrato (TO) 1996, p. 6); e non quindi è il solo a dire «che prima di morire Eckhart aveva rinnegato gli articoli incriminati e si era rimesso alla decisione del seggio apostolico» Malherbe, *Soffrire Dio* cit., p. 22. 8. *Ivi*, pp. 21-22. 9. Eckhart, «Introduzione» cit., p. 10. 10. Malherbe, *Soffrire Dio* cit., p. 24.



te alla primavera del 1327. Altra particolarità che vale la pena sottolineare, è che vi sono copie di tale sermone contenute in dodici manoscritti e in più vi è una traduzione in latino: a testimonianza della fama che godette anche dopo la morte del frate domenicano<sup>11</sup>.

La distinzione iniziale che fa il noto Maestro spirituale è quella fra povertà esteriore (liberarsi dal vincolo dei beni materiali) e povertà interiore, che è quella su cui egli concentra maggiormente l'attenzione. In questa accezione «è un uomo povero quello che niente vuole, niente sa, niente ha»<sup>12</sup>. Un grande francescano come Jacopone da Todi, religioso e poeta, aveva già scritto qualcosa di analogo nei suoi versi: «Povertate è nulla avere / e nulla cosa poi volere / e onne cosa possedere / en spirito de libertate»<sup>13</sup>.

#### Nulla volere

Povertà è “nulla volere”. Comprendere questo significa non “aggrapparsi” al proprio io personale che invece viene ritenuto importante da chi non riesce a vivere la povertà in tal modo. Queste persone sono definite dal Maestro renano “asini”: quando dicono di non voler compiere il proprio volere ma la dolcissima volontà di Dio, essi, in realtà, si stanno aggrappando al proprio “io” perché hanno un volere e su esso si fissano<sup>14</sup>. Nel sermone *Iusti vivent in aeternum*, viene spiegato meglio questo pensiero quando parla di coloro che «vogliono quel che Dio vuole, non vogliono nulla contro la sua volontà, e, se fossero malati, vorrebbero che fosse volontà di Dio il loro esser sani. Così costoro vogliono che Dio voglia secondo la loro volontà, invece di volere secondo la sua»<sup>15</sup>.

Il vero povero è colui che vive proiettato verso Dio in uno “svuotamento” che è tornare, per così dire, nella quiete del grembo divino quando era strettamente unito a Lui. Infatti «se l'uomo deve avere vera povertà, deve essere privo della sua volontà creata come lo era quando ancora non era»<sup>16</sup>. Nella situazione di essere coscienti che si è nel grembo di Dio, il “se stessi”, l'io è vissuto come pura tensione d'amore orientata verso la divina Sorgente dell'amore, come proiezione assoluta e senza tentennamenti e senza percezione distintiva di sé perché si è tesi verso Dio e in questo proiettarsi si riceve gioia divina per cui non si pensa a se stessi ma si vive pienamente in sé realizzandosi nella totale proiezione verso l'Infinito. Nel grembo di Dio,

spiega Eckhart parlando in prima persona, niente «volevo, niente desideravo, perché ero puro essere e conoscevo me stesso nel godimento della verità»<sup>17</sup>.

Non c'è spazio per l'egoismo in questa tensione perché si è e si vive in termini di puro amore dove l'esaltazione massima di sé e della propria identità la si trova in questo proiettarsi, in questo dinamismo in cui ci si “getta” e si è accolti fra le braccia di Dio in un inondamento d'amore senza limiti e confini. Questo è quello che vivono i mistici, in un modo o nell'altro, e occorre comprendere bene i termini da loro utilizzati che manifestano una unità totale con Dio a cui non si è normalmente abituati.

#### Nulla sapere

Povertà è nulla sapere. Per capire la posizione di Eckhart bisogna partire dalle affermazioni centrali interne a questa parte della riflessione, là dove spiega che la beatitudine umana non sta né nella conoscenza, né nell'amore ma risiede in “qualcosa” nell'anima da dove fluiscono conoscenza e amore. È lì dove l'anima respira, per così dire, la quiete dell'eternità e di un compimento che non è soggetto a logoramento e caducità. È “lì” dove si gode come fa Dio<sup>18</sup>. È uno stato dove c'è vuoto e libertà e in cui Dio opera senza che lo si conosca e sappia.

“Qui” conoscenza e amore fluiscono come da un'unica sorgente senza voler dominare e imprigionare conservando le idee come potere, come desiderio di continuare a radicarsi in se stessi e non ad essere pura e semplice tensione che va verso Dio come l'acqua fluisce e scorre placida alle foci dell'immensità del mare. In questo stato l'uomo non vive né per se stesso, né per la verità e né per Dio indicando con questi termini non delle aperture dello spirito ma degli idoli, dei feticci a cui aggrapparsi rischiando di trasformare questi simulacri in armi brandite fra le mani con cui si è pronti a ferire... o addirittura ad uccidere.

Per capire queste affermazioni che sono lontane anni luce da qualsivoglia tipo di scetticismo, è utile ricordare quante volte in nome di Dio e per suo conto sono state compiute stragi; occorre fare memoria quante volte, in nome della verità, sono stati versati fiumi di sangue. Il non sapere legato alla fecondità della evangelica povertà di spirito è la volontà di non possedere la conoscenza, di trasfor-

11. Meister Eckhart, *I sermoni*, 1, Paoline, Milano 2002, 387, nota 1.

12. Meister Eckhart, *Antologia*, La Nuova Italia Editrice,

Firenze 1992, p. 32.

13. Jacopone Da Todi, *Laude*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 115.

14. Eckhart, *Antologia* cit., p. 33.

15.

*Ivi*, p. 62.

16. *Ivi*, p. 33.

17. *Ivi*, pp. 33-34.

18. *Ivi*, p. 35.

marla in una sorta di tesoro custodito gelosamente e che provoca, in tale difesa, chiusura e violenza.

Il vuoto di cui parla Eckhart non è la condizione della noia e della aridità spirituale e affettiva. È, piuttosto, là dove Dio agisce nella brezza del silenzio. L'uomo gode semplicemente di tale Presenza e dell'afflato che sostiene la sua vita senza alcuna forma di attaccamento che voglia appropriarsi di Dio. Questo lo si comprende meglio se si ha presente che una delle categorie spirituali e speculative usate dal Renano, è quella del distacco. Nella omelia intitolata *Qui, audit me* viene affermato: «L'uomo che ha abbandonato, che si è distaccato, e che non guarda più assolutamente a ciò che ha abbandonato, e permane costante, immutabile ed impassibile in se stesso, soltanto quest'uomo è distaccato»<sup>19</sup>.

#### Nulla avere

In connessione al senso di possesso da non lasciare instaurare nella propria vita, la povertà esprime il non avere nulla. In tale contesto viene ribadita la distinzione, fatta precedentemente, fra povertà materiale e quella spirituale. Quest'ultima va a coincidere col fatto che «Dio compie la sua opera propria quando trova l'uomo povero in questo modo, e l'uomo subisce così Dio in sé, e Dio è un luogo proprio del suo agire; l'uomo invece è un puro subir-Dio nel suo agire, in considerazione del fatto che Dio opera in se stesso. Qui, in questa povertà, l'uomo raggiunge quell'eterno essere che egli è stato, e che ora è, e che sarà in eterno»<sup>20</sup>.

Non basta rinunciare ai beni materiali ma anche e soprattutto a se stessi: è questo il vero spossamento che allontana dall'egoismo e dall'attaccamento che impedisce il crescere in Dio. Nelle *Istruzioni spirituali* specifica che un uomo che abbandona i beni ma non se stesso, in realtà non ha abbandonato nulla o, detto in altri termini, non possiede la libertà dello spirito di cui è intrisa la prima beatitudine evangelica. Se un uomo «invece abbandonasse se stesso, pur mantenendo ciò che gli appartiene, che sia ricchezza, onore, o qualsiasi altra cosa, egli avrebbe abbandonato ogni cosa»<sup>21</sup>.

In questo breve attraversamento della spiritualità eckhartiana l'uomo è interpretato come tensione che va oltre se stesso per ritrovarsi in sé ma in quanto fondato in Dio. Così è rispetto all'altro: ci

si svuota, ci si rende poveri interiormente per sviluppare un senso d'accoglienza che lascia intravedere il flusso divino nell'altro e con questo la speranza forte che può essere resa possibile se s'aiuta l'altro ad ascoltare se stesso e a ritrovarsi nella fraternità d'amicizia che risplende di singolarità vissuta come dono prezioso e universalità che dice non possesso e attenzione e cura amorevole.

#### RIFLESSIONI E CONSEGUENZE

##### PER LA VITA SPIRITUALE PERSONALE

#### L'influsso della mistica su Bonaventura e Cusano

Può l'esperienza dei mistici essere ritradotta in pensieri? Può rendere comunicabile e accessibile quel senso di Unità che va al di là delle differenze, che sfida le tenebre della divisione per accedere a un Uno in cui tutti sono relazionati da un intenso legame d'amore voluto e desiderato? Può l'influsso mistico generare visioni sociali in cui risplende la forza di Dio che il mistico avverte profondamente nel suo cuore lasciandola riverberare nelle sue relazioni dirette e indirette con gli altri? Verrebbe da dire di no. Ma nella storia del pensiero sia filosofico, sia teologico, vi sono vari esempi di personaggi che si sono lasciati ispirare dai mistici e hanno ritradotto quell'esperienza in termini di riflessione filosofica o teologica. Qui, a titolo meramente esplicativo, si farà riferimento a due autori: S. Bonaventura da Bagnoregio e Niccolò Cusano. Si prendono loro come esempi perché pur non essendo mai stati mistici, si sono fatti influenzare beneficamente da coloro che lo erano: rispettivamente S. Francesco d'Assisi e Meister Eckhart.

S. Bonaventura da Bagnoregio, col suo *Itinerario della mente in Dio*, ritraduce in un percorso spirituale quella che era stata l'esperienza di S. Francesco. Nel suo testo parla del grande santo come di colui che è stato capace di dirigere i suoi passi e quello di chi lo seguiva, verso la pace che supera ogni intendimento, mostrando, nella sua azione, di conservarla anche con quelli che la odiavano<sup>22</sup>. S. Bonaventura, eletto settimo successore di S. Francesco dell'ordine francescano, si ritira sull'Averna dove il santo dei poveri aveva ricevuto le stimmate e mentre meditava sulle possibilità dell'anima di ascendere a Dio, afferma in prima persona:

19. *Ivi*, p. 69. 20. *Ivi*, p. 37. 21. Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 2008, p. 60. 22. San Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente in Dio. Riconduzione delle Arti alla Teologia*, Città Nuova, Roma 2006, p. 39.



mi si presentò, tra l'altro, quell'evento mirabile occorso in quel luogo al beato Francesco, cioè la visione del Serafino alato in forma di Crocifisso. E su ciò meditando, subito mi avvidi che tale visione mi offriva l'estasi contemplativa del medesimo padre Francesco e insieme la via che ad essa conduce<sup>23</sup>.

Inizia, così, quel percorso speculativo-teologico-spirituale che attraverso il "libro" della natura e riflettendo sulla "città" dell'anima, conduce l'uomo verso Dio. Cammino svolto da un uomo, quale S. Bonaventura, che non ha mai fatto in vita sua esperienze mistiche di nessun tipo; eppure si può vedere quanto influsso abbia avuto una visione mistica di un altro nella sua speculazione. Il von Balthasar giunge a dire che nell'opera del noto autore francescano «la teologia della nuzialità e la spiritualità nuziale sono onnipresenti, pervadono tutto con naturalezza, e si esprimono tanto più vigorosamente quanto più egli avanza verso il culmine mistico»<sup>24</sup>.

In Cusano – grande lettore delle opere di Meister Eckhart – si può esaminare la ritraduzione della esperienza eckhartiana in un pensiero e con un'attenzione al livello interreligioso con influenze di natura politica. L'opera del *De pace fidei* rappresenta la reazione ad un dramma socio-politico e religioso, come quello della conquista di Costantinopoli ad opera di Maometto II, alla luce del lasciarsi influenzare dall'esperienza mistica di Eckhart. Il testo narra di un non specificato "uomo" che, giunto a conoscenza delle crudeltà commesse dal re dei Turchi durante la presa della città di Costantinopoli, inizia a pregare «il Creatore dell'universo affinché, mosso da misericordia, volesse alleviare la persecuzione che infuriava più che mai a causa della diversità dei riti delle religioni»<sup>25</sup>. L'uomo, mentre stava pregando, viene rapito in una "regione intellettuale" dove assiste ad una preghiera di un angelo affinché cessi ogni violenza e l'uso della spada eliminando le differenze dei riti. Il Re – Dio Padre – manda il Verbo a dialogare con i vari rappresentanti delle diverse religioni per far convergere le stesse verso l'unità col Verbo medesimo: dal greco all'italiano, dall'arabo all'indù, fino a giungere al caldeo, al persiano e al giudeo, tutti convergono verso l'unità del *Λόγος*.

Qui, per ora, non è importante il fatto che la posi-

zione cusana di mantenimento del dialogo fosse fortemente minoritaria e non è importante nemmeno l'esigenza di difendersi dalla violenza che pure deve esserci ma accompagnata da un'analisi critica – il più possibile onesta – di come e perché si è giunti allo scontro violento. Ciò che è rilevante sottolineare è la reazione cusana, alla luce della mistica eckhartiana, con una possibilità speculativo-politica di pace anche se è tesa più a creare e mostrare una "forma mentis", una valutazione interpretativa che pensa e invita a vivere la pace: il che se per certi aspetti, nella risoluzione effettiva dei problemi, non è molto; nello sbocco futuro di educazione e di rendere possibile una speranza di convivenza, non è neppure poco.

Riguardo all'influsso del mistico-teologo tedesco su Cusano, il Fiamma ricorda come il noto cardinale «conservò le opere di Meister Eckhart nella sua biblioteca nella città di Kues, e spesso quei codici rappresentano ancora oggi le uniche fonti dirette della mistica renana»<sup>26</sup>. L'influsso di Eckhart su Cusano viene sottolineato polemicamente dal Wenck: un filosofo scolastico dell'università di Heidelberg che nel testo *De ignota literatura*, aveva mostrato la dipendenza cusana dal pensiero di Eriugena e di Eckhart<sup>27</sup>: entrambi considerati eretici. Il cardinale rispose otto anni dopo con il testo *Apologia doctæ ignorantia*. Tale opera, come sottolinea Catà,

non è il tentativo di mostrare come false le affermazioni del pensatore di Heidelberg, quanto piuttosto di fondare la validità – storica, logica e teologica – delle tesi tacciate di eterodossia. Dunque, Cusano, *stricto sensu*, non intende confutare le accuse, ma trasformarle a suo favore, in una revisione fondamentale del concetto di ortodossia cristiana<sup>28</sup>.

Come lo stesso autore fa notare, alla filosofia aristotelica,

Cusano intende sostituire quella della "teologia mistica" in cui, tramite la coincidenza degli opposti, l'essere umano concepisce Dio quale infinita Unità assoluta ed ineffabile<sup>29</sup>.

Ciò che qui preme sottolineare è che la lettura-reazione di Cusano – al di là del merito effetti-

23. *Ivi*, p. 40. 24. Hans U. Von Balthasar, *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1985, p. 239.

25. Nicola Cusano, *La pace della fede e altri testi*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (FI) 1993, p. 89.

26. Andrea Fiamma, «Tra Cusano e Maritain», *Prospettiva Persona*, 88 (2014), p. 32. 27. Cesare Catà, «Nicola Cusano una tradizione neoplatonica abscondita. L'Umano e la ricerca del Divino nell'opera di Nicola Cusano», in *A caccia dell'infinito*, a cura di Cesare Catà, Aracne, Roma 2010, p. 1.

28. *Ivi*, p. 5.

29. *Ivi*, p. 6.

vo e costitutivo della sua riflessione – mostra l’influsso della mistica su un problema socio-politico, che sa diventare speculazione e mostra una possibile speranza in quell’afflato unitivo e rispettoso delle differenze, concretizzato a livello di pensiero.

#### Influsso sociale del mistico

L’Ancilli sostiene che l’autentica «mistica cristiana supera ogni individualismo e ha sempre un aspetto sociale, ecclesiale: l’atto della contemplazione non si restringe al rapporto con Dio, ma ha un profondo, nascosto influsso sulla Chiesa e sull’umanità»<sup>30</sup>. Si è appena visto, nel pensiero cusano, come l’influsso del mistico rifluisce sia a livello speculativo e sia a livello socio-comunitario in una tensione di energetica speranza al di là di ogni tipo di male che possa avvolgere la vita umana. Infatti, il mistico, vede la presenza divina dappertutto: anche nel vizio, anche nel peccato, anche nell’ignominia e in tutto ciò che ferisce l’umanità di una persona ma che non l’annega. La sua presenza infonde energia con la sua figura non solo per se stesso ma anche per gli altri: una corrente spirituale che si riverbera nella storia a volte creando anche istituzioni nate sotto l’ispirazione della sua vita e dei suoi pensieri. In questo caso quella esperienza forte di Dio che ha avuto solo e soltanto il mistico, si esprime nella vita quotidiana in tutti i suoi aspetti: persino quelli politico-sociali. Queste strutturazioni, solitamente e cioè quando sono espresse e vissute all’interno dello spirito del mistico, portano il riverbero del calore umano-divino di chi le ha ispirate e ciò significa una determinata maniera di vivere ed esprimere i rapporti umani.

Tutto ciò rifluisce nel costituire una fraternità caratterizzata da una intensità unitaria diversa: quella della compassione. Le relazioni iniziano ad avere un respiro diverso e rifluiscono nella costituzione della società: in maniera minima o forte per ora non ha importanza. In queste relazioni si ritraduce, con un calore intenso e divino, il senso della dignità dell’uomo. Il registro non è semplicemente quello del diritto (che è pure importantissimo) ma quello di una donazione umana che fa vivere il respiro dei diritti e delle regole, con l’intensità di chi si riconosce in una Generosità che gli ha donato vita e senso di bellezza. Generosità divina o che ha visto risplendere nella vita di una persona anche se non si giunge ad avere la medesima esperienza: se ne avverte il fa-

scino e si lascia che permei la propria vita e le relazioni con gli altri. In tal senso ciò che può dare la mistica è il senso di una donazione che in una persona raggiunge il culmine nell’atto sponsale di Dio verso un’anima specifica. In ciò risplende un livello unitivo e di reciprocità difficilmente raggiungibile e che esprime un vivere la differenza non come barriere e fronteggiarsi violento, ma come un senso di pace anche se dopo un estenuante percorso di asceti-

#### Declinazioni spirituali alla luce della mistica eckhartiana

Per comprendere la portata spirituale ed evangelizzatrice della visione eckhartiana, ritradotta più concretamente, si può fare l’esempio con quello che accade nella vita di vari adolescenti, ragazzi e anche giovani nell’aumento di ansietà, di attacchi di panico, di insonnia strutturale e condizioni psicologiche analoghe. In un attacco di panico ci si sente mancare il respiro con una sensazione di stare per morire che getta una persona in una insicurezza dove avverte tutta la propria debolezza e spesso anche l’avvilimento. L’ombra di un’angoscia che avvolge e che ti risucchia come dentro un vortice, è quella che “governa” la vita nei momenti in cui si avverte di essere della stessa consistenza del fumo disperso anche solo da una leggera folata di vento. Si può dire, forzando un po’ il discorso, di percepire una sorta di nientificazione dove ci viene gettato in faccia il nostro essere niente. Che farne di questa sensazione così terribile? La si rifiuta? Si fa finta di nulla per vedere se “passa”? Ci si annega in essa dichiarandola ineluttabile rinchiudendosi nel fatalismo?

Nella rilettura eckhartiana quell’essere folata di fumo, quell’avvertirsi tremendo come un “niente”, diventa la finestra che non necessariamente conduce alla sopraffazione drammatica dell’angoscia; ma può essere il percorso che lascia riannodare al Cristo e al suo amore. Per compiere questo passo, l’importante è non essere orgogliosi nel tentativo di diventare sopraffattori misconoscendo l’Origine. Si avverte il nulla, il limite, la propria debolezza ma non si lascia terminare tutto lì e ci si apre ad essere avvolti dalla pienezza dell’amore del Cristo da cui si proviene e in cui si è, per così dire, “innestati”. Una malattia, un limite, un peccato, l’aver subito il male della vita, possono diventare un’apertura che lascia riconoscere la forza dell’Origine an-

30. Ermanno Ancilli, «La mistica: alla ricerca di una definizione», in *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di Ermanno Ancilli e Maurizio Paporozzi, Città Nuova, Roma 1984, p. 35.



che in mezzo alla più tremenda delle frantumazioni della propria anima e del rimasuglio di vita che continua ad agitarsi interiormente. È, se vogliamo, il paolino: «È quando sono debole che sono forte» (II Cor 12,10) perché è la propria vita, la propria povera insulsa esistenza – costellata di egoismi e cattiverie – a cantare, a proclamare l'essere avvolta dall'amore del Cristo. Le debolezze non sono più l'avvilimento e lo sconforto che pure continuano ad urlare; ma sono la via per rivolgersi al Cristo nella disperazione più nera e al sentirsi sostenuti da Lui.

Se si trasformassero i peccati, i disagi, le malattie, i limiti e tutto ciò che lascia soffrire l'uomo non come condizioni per avvertire il rifiuto di se stessi o il far sentire il rifiuto anche della giusta indignazione; ma in "finestre" dell'esistenza che sono il grido sofferto del desiderio della gioia; diventeremmo persone che assaporano l'energia divina e sanno ridonarla e farla ritrovare anche agli altri. L'amore esplose anche in mezzo al peccato, alla cattiveria per urlare il bisogno di speranza proprio e di chi vive recluso nella sofferenza fisico-spirituale più atroce. Non a caso, nel sermone *Mortuus erat et revixit, perierat et inventus est*, il maestro renano sostiene che «di tutte le buone opere che l'uomo ha compiuto mentre si trovava in peccato mortale, nessuna è perduta, e neppure il tempo in cui avvennero, dal momento che l'uomo riacquista la grazia»<sup>31</sup>.

## CONCLUSIONE

Quello descritto, nel tratteggiare una vita spirituale alla luce del Maestro renano, è lo sguardo della trasfigurazione che è vedersi e fissare l'altro in Dio. Questo il mistico lo vive perché ammira tutto in Dio, vede in tutto ciò che incontra il fondo della creatura come sgorgata da Dio: al di là del peccato, del male, della cattiveria e di tutto ciò che ferisce l'uomo. Era lo sguardo del Cristo che ha solcato i deserti, le città e le onde della terra d'Israele. Là dove gli altri vedevano il male, Lui vedeva il fondo divino della creatura come dono di Dio, come forza che poteva mutare la propria esistenza derelitta in vita d'amore.

Si è parlato prima delle critiche alla Chiesa e ai suoi membri. Se si lasciasse l'anima respirare l'afflato contenuto nello spirito eckhartiano, si può provare

a pensare cosa accadrebbe e quanto muterebbero i giudizi su personaggi ecclesiastici, compagni, confratelli e le considerazioni sulla Chiesa in genere. Non viene chiesto di chiudere gli occhi misconoscendo il peccato, il male e le ferite relazionali ma di saper vedere l'essere radicati in Dio e il senso di bontà che da questo promana. Spesso le considerazioni "ecclesiastiche" sono rivestite di cinismo e di giudizi malevoli. È un realismo che ha perso il senso della speranza e perciò non fa quello che fa il mistico: fissare l'opera di Dio anche dove sembra esserci solo tenebra. Forse non si possederà mai la forza visionaria mistica ma ci si può educare a considerare il positivo, in quanto realtà donata da Dio, senza misconoscere il male.

Non è facile trattarsi dai giudizi maliziosi ma si può immaginare quando essi colpiscono la propria identità o persone a cui si vuole bene? Che cosa si prova quando si ascolta un giudizio cattivo rispetto al proprio amico da parte di altri? Quegli altri hanno davvero compreso la realtà del nostro amico o la sensazione è quella di un rifiuto di fondo? Ascoltare Dio nel fratello non è anche questo? E non si desidera ciò anche per il giudizio degli altri su noi? Il dire e dirsi la verità significherà non rifiuto, non disprezzo ma incontrarsi nella luce del fondo divino, confrontarsi desiderando, il più possibile, il bene fino a provare sofferenza quando questo non viene stabilito e vissuto in modo equilibrato.

Se la parola del cristiano partisse dal silenzio in cui è Dio ad operare e che libera, rafforza, sostiene nella durezza del confronto a cui si è fatto riferimento precedentemente! Non è il vivere in tale silenzio ciò che dona senso di pienezza? Non è tale silenzio ciò di cui l'uomo d'oggi (col suo annegarsi nel rumore) ha timore eppure è anche quanto desidera più di se stesso perché è lì che si respira l'accoglienza? Quando il silenzio si esprime nell'ascolto, diventa coinvolgimento nella vita dell'altra persona che dice non invadenza, pazienza, senso dell'attesa e fare spazio all'altro per farne emergere i dolori e le disperazioni assieme al grido di speranza che si eleva da ogni cuore ferito. Questo diventa riverbero d'amore che sostiene, senso di speranza nel dolore e nell'angoscia ed energia che rifluisce nella vita del singolo e nelle relazioni dirette e indirette che intrattiene con gli altri. La luce di tale testimonianza è capace di generare una forza che travalica i secoli irradiandosi nella storia umana.

31. Eckhart, *Antologia* cit., p. 39.

## «Il cristianesimo di domani sarà mistico o non sarà» Paradigmi della proposta morale

Carlo Baldini

### INTRODUZIONE

IL TITOLO dell'intervento che mi è stato affidato comprende due termini di rapporto: la teologia morale e la teologia spirituale. Ho accettato di elaborare questo studio perché sono convinto che esiste un rapporto peculiare tra la teologia spirituale e la proposta della teologia morale.

La odierna riflessione teologico-morale è guidata dalla convinzione che va superata la separazione tra la morale come obbligo e lo spirituale come consiglio<sup>1</sup>. Da sempre esiste la consapevolezza che la morale rappresenta il "minimale" per il cristiano, lo spirituale la misura alta<sup>2</sup>. La prospettiva spirituale<sup>3</sup> nella riflessione teologico-morale è uno dei tratti caratterizzanti la nostra stagione<sup>4</sup>. Si tratta di mettere insieme prospettive diverse evitando la deriva nell'ermeneutica della discontinuità e della rottura.

La mia riflessione prenderà l'avvio da: una corretta collocazione della domanda morale, il superamento di una visione individualista del soggetto, la necessità di ridare significatività all'imperativo morale, lo studio e la proposta morale come servizio della maturazione della coscienza. In prima approssimazione intendo tracciare una mappa di quanto si è fatto fino ad ora e poi suggerire alcune linee prospettiche che possano aiutare il lavoro futuro.

#### 1. LE TAPPE SALIENTI DELLA RIFLESSIONE TEOLOGICO-MORALE

La storia della teologia morale ha conosciuto diversi paradigmi, i più noti sono: il paradigma

patristico, quello scolastico e quello casistico.

La prima tappa del rendersi autonoma della riflessione teologico-morale, dalla quale sgorgerà la morale casistica, è caratterizzata dal pensiero di Guglielmo di Ockham (1280-1347) e di Duns Scoto (1265-1308)<sup>5</sup>. Da questi due autori francescani ha origine il nominalismo il quale attribuisce valore unico al singolare, all'individuale, al concreto<sup>6</sup>.

I tratti caratterizzanti il nominalismo sono: gli atti umani sono quanto di più singolare esista ed ogni loro riduzione in "schemi abituali" (abiti) è fittizio, il bene è tale perché è voluto da Dio<sup>7</sup>, il rivolgere l'attenzione non ai principi interiori del bene, ma ai precetti, le norme, i comandamenti. Il volontarismo, inoltre, rivolge il suo interesse solo ai precetti e al diritto positivo.

La seconda tappa è rappresentata dal Concilio di Trento (1545-1563), il quale, intendendo elevare il livello culturale dei candidati al sacerdozio, riorganizzò l'insegnamento della teologia morale separandola dalla teologia dogmatica. I trattati di "Teologia Morale" divennero due: uno approfondiva i principi fondamentali, l'altro i casi di coscienza.

Sant'Alfonso de' Liguori (1696-1787) introdurrà in teologia morale due nuovi paradigmi: la morale guida per la salvezza e il riferimento a Cristo.

La riflessione teologico-morale, non più succube del nominalismo, assumeva, così, il compito di proporre la perfezione cristiana. La riflessione morale e la dottrina della grazia tornarono ad essere in sintonia<sup>8</sup>. Su questa scia emergono, nel sec. XIX, istanze di rinnovamento, soprattutto in Germania<sup>9</sup>, per merito della scuola di Tubinga<sup>10</sup>.

1. Sabatino Majorano, «La teologia morale in prospettiva di spiritualità», *Lateranum*, 77 (2011), pp. 135-155. 2. «L'apertura alla spiritualità è indispensabile alla teologia morale anche per ridare alla carità il ruolo fondamentale che le compete» (*ivi*, p. 146). 3. *Ivi*. 4. Per le caratteristiche di questa nostra stagione cf. Basilio Petra, «Prospettive pratiche», in *La teologia del XX secolo: un bilancio*, a cura di Giacomo Canobbio e Piero Coda, 3, Città Nuova, Roma 2003, pp. 97-193. 5. Per questa problematica cf. Marco Doldi, *Fondamento cristologico della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano 2000. 6. Per un approfondimento cf. Louis Vereecke, «L'obbligazione morale secondo Guglielmo d'Ockham. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787», in *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori*, 1<sup>a</sup> ser., Paoline, Milano 1990, pp. 170-188. 7. Confronta il celebre detto: *bonum quia iussum, malum quia prohibitum* non come insegna Tommaso *iussum quia bonum, prohibitum quia malum*. 8. Théodule Rey-Mermet, *La Morale selon saint Alphonse de Liguori*, fr., Les Editions du Cerf, Paris 1987, p. 96. 9. Majorano, «La teologia morale in prospettiva di spiritualità» cit., p. 100. 10. Jean Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750-1850*, fr., Le Roux, Strasburgo 1926.



### 1.1 Il rinnovamento nel secolo XX

Il XX secolo ha segnato un'altra tappa importante nel rinnovamento della teologia morale<sup>11</sup>, segnata: dal rinnovamento ispirato alla tradizione tomista; dal movimento biblico, liturgico ed ecumenico<sup>12</sup>, dalle decisioni del Concilio Vaticano II.

Nel primo segmento una svolta notevole fu data dalla pubblicazione del Codice di Diritto canonico (1917) che rafforzò la tendenza canonistica. Il teologo fondamentale di questo tempo è Bernard Häring (1912-1998) che ha dato un sostanzioso contributo al rinnovamento della teologia morale.

Scrisse il suo primo trattato in tedesco nel 1954<sup>13</sup>, tradotto in quattordici lingue. In Italia arrivò nel 1957<sup>14</sup>. Due sono i principi ispiratori: la sacra Scrittura e il cristocentrismo<sup>15</sup>.

Sequela e imitazione di Cristo, regno di Dio, primato della carità, vengono contemporaneamente tenuti presenti come formulazioni parziali fungibili dell'unico principio dell'etica cristiana<sup>16</sup>.

### 1.2 Il Concilio Vaticano II

Per la riflessione teologico-morale il Concilio ha rappresentato la convalida e la garanzia degli sforzi di rinnovamento fino ad allora compiuti. Il Sinodo straordinario celebrato nel 1985 definì il Concilio «una immensa grazia» fatta dallo Spirito Santo al

XX secolo<sup>17</sup>.

Nella fase preparatoria era stato elaborato un documento dal titolo «*De ordine morali*»<sup>18</sup>, impostato in modo classico e conservatore in cui si seguiva una metodologia condannatoria<sup>19</sup>. Il «Documento» fu respinto dai Padri conciliari e non fu sostituito da alcun altro<sup>20</sup>.

Il contributo che il Vaticano II ha dato alla riflessione teologico-morale consiste nell'averla orientata verso nuovi orizzonti abbandonando il modello casistico.

Il Vaticano II «ha tentato due saggi di morale: l'uno, per una morale della carità integrale, in LG 39-42; l'altro nella GS, dove, superando un'etica individualista, vengono dettati i principi fondamentali di una morale sociale a livello planetario»<sup>21</sup>. «La seconda parte della costituzione *Gaudium et spes* costituisce un vero «trattato dei valori»»<sup>22</sup>.

Il testo fondamentale riguardante la riflessione teologico-morale è inserito in *Optatam totius* n. 16, che recita: «Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente fondata sulla sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo»<sup>23</sup>. Si tratta del «culmine di tutti gli sforzi realizzati fino ad ora per rinnovare la teologia morale, e significa, senza dubbio di alcun genere, l'inizio di una nuova epoca»<sup>24</sup>.

Questi i parametri che il Concilio propone: esposizione scientifica, specificità cristiana, orientamen-

11. Giuseppe Angelini e Ambrogio Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Dehoniane, Bologna 1972, p. 165; J. G. Ziegler, «La teologia morale», in *Bilancio della teologia morale del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, vol. 3, pp. 336-384. 12. Il movimento biblico, liturgico ed ecumenico permise «il passaggio dall'etica mosaica dell'opera, che costringe dall'esterno, alla morale energetica della grazia, che urge dall'interno» Ivi, p. 355. In Francia vi fu un vivace dibattito teologico specie con la *Nouvelle théologie*, sviluppatasi tra il 1946 e il 1950. Tra i teologici che vi parteciparono mi piace ricordare: J. Danielou (1905-1974), H. De Lubac (1896-1991), H. Bouillard (1908-1981), M. D. Chenu (1895-1990) e Y. Congar (1904-1995). Per questo cf. Rino Fisichella *et al.*, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, EDB, Bologna 1985, pp. 86-90. 13. Il titolo tedesco è: *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt und Laien.*, 2 voll., Friburgo 1954. 14. In italiano viene tradotto con Bernhard Häring, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1957; orig. dal tedesco. *Das Gesetz Christi*, Friburgo 1954. 15. Alberto Bonandi, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia*, 24 (1999), pp. 206-224. 16. Renzo Gerardi, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana, periodi e correnti autori e opere*, Dehoniane, Bologna 2003, p. 467. 17. Sinodo Straordinario, «Messaggio al popolo di Dio», *Regno Documenti*, I-IV, 14 (1986), pp. 30-31. 18. Il documento era stato preparato dai tre moralisti maggiormente accreditati della scuola romana: il gesuita Hürth, il domenicano Gillon e il francescano Lio. 19. Ecco lo schema seguito: Il fondamento dell'ordine morale. La coscienza cristiana. Il soggettivismo e il relativismo etico. La dignità naturale e soprannaturale della persona umana. Il peccato. La castità e la purezza cristiana. 20. Un celebre osservatore così commenta: «La maggioranza conciliare del novembre 1962 non accetta tale testo. Esso scomparirà con l'insieme degli schemi delle commissioni preparatorie. Ma perché non viene sostituito con un testo nuovo? Si possono indicare parecchie ragioni. La storia del Concilio mostra che i grandi testi adottati ... sono tributari degli sforzi teologici che lo hanno preceduto» (Philippe Delhay, «L'apporto del Vaticano II alla teologia morale», *Concilium*, 5 (1972), p. 83). 21. Louis Verecke, «Storia sulla teologia morale», in *Nuovo dizionario di teologia morale*, a cura di Francesco Compagnoni *et al.*, Paoline, Milano 1990. 22. Delhay, «L'apporto del Vaticano II alla teologia morale» cit., p. 91. 23. Per il commento a caldo di questo autentico «votum» del Concilio cito due teologi molto noti allora come oggi: cf. Josef Fuchs, «Theologia moralis perficienda. Votum Concilii Vaticani II», *Periodica*, 55 (1966), pp. 499-548; Bernhard Häring, «Theologia moralis specialis cura perficienda», *Seminarium*, 6 (1966), pp. 358-363. 24. *Idem*, *La legge di Cristo* cit.

to positivo e di perfezione, carattere ecclesiale e carattere agapico.

### 1.3 Il rinnovamento postconciliare

Dopo il Concilio la riflessione teologico morale ha conosciuto una forte accelerazione<sup>25</sup>. Queste le caratteristiche: superamento della forma casistica e acquisizione della forma scientifica, iniezione di elementi biblici per correggere la deriva razionalista incentrata sulla legge naturale, revisione dell'ottica minimalista incentrata sul senso del peccato e sulla delimitazione del lecito e dell'illecito.

La nuova morale può essere accusata, da un lato, di carenza di fondazione filosofica e metafisica, che si esprime in forme "essenziali e fideistiche", e dall'altro in una mancanza di argomentazione etico-normativa, che sfocia nell'affermazione che l'unica norma morale è quella dell'atteggiamento<sup>26</sup>.

### 1.4 La riflessione teologico-morale post-conciliare

Il paradigma sorto dopo il Concilio viene così enunciato:

Si possono, così, trovare elementi di teologia spirituale dislogati in trattati di teologia speculativa, di diritto canonico e di teologia morale. La teologia spirituale entra a far parte del programma accademico nel 1918 all'università Gregoriana e porta il titolo di "morale rinnovata", che allude chiaramente al sostantivo "aggiornamento" tanto caro ai Padri conciliari<sup>27</sup>.

È impossibile rendere conto di tutti coloro che hanno contribuito al rinnovamento della teologia morale<sup>28</sup>. Le aree del rinnovamento sono le seguenti: recupero dell'identità teologica, chiarimento dello statuto epistemologico, dialogo fecondo con la modernità<sup>29</sup>.

25. Cf. Giuseppe Angelini, «I sentieri impervi della morale dalla *Gaudium et spes* alla *Veritatis splendor*», in *A trent'anni dal Concilio, memoria e profezia*, a cura di Carlo Ghidelli, Studium, Roma 1995, pp. 347-380; cf. pure Carlo Colombo, «Prospettive conciliari per il rinnovamento della teologia morale», *Sapienza*, 21 (1968), pp. 309-319. 26. Gerardi, *Storia della morale* cit., p. 478. 27. Marciano Vidal, «Trasformazioni recenti e prospettive di futuro nell'etica teologica», in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, a cura di Rosino Gibellini, Queriniana, Brescia 2003, pp. 183-212, p. 190. 28. Per un riferimento esauriente rimando a *ivi*, pp. 191-194. 29. G. Rossi, «Riflessione sul metodo in teologia morale», *Rivista di teologia morale*, 12 (1980), p. 356. 30. Cf. Marciano Vidal, *Morale e spiritualità. Dalla separazione alla convergenza*, Cittadella, Assisi 1998; Marciano Vidal, *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell'etica*, EDB, 2004, pp. 821-823; AA. VV., *Teologia morale e teologia spirituale. Intersezioni e parallelismi*, a cura di Aristide Fumagalli, Las, Roma 2014. 31. Cf. Lettera del 10 novembre 1919, in AAS 12 (1920), p. 30. 32. Cf. AAS 23 (1921), pp. 270, 281.

Sono state approfondite le seguenti tematiche: rapporto tra sacra Scrittura e riflessione morale, la specificità della morale cristiana, morale autonoma e morale della fede, l'economia, l'ambiente, il rapporto tra uomo e donna, la pace, le teologie della liberazione, la bioetica.

L'evento più importante del dopo Concilio è la pubblicazione dell'*Humanae vitae* che porta la data del 25 luglio 1968. Inizia, così, la discussione sulla specificità della morale cristiana e a seguire quella sull'autonomia della morale e la morale della fede. Il punto nodale sarà il rapporto tra magistero e teologi morali. Impazza anche la controversia sulla teleologia e la deontologia.

In questa temperie di opinioni viene pubblicato prima il *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) e, poi, l'enciclica *Veritatis splendor* (1993). I contributi di Benedetto XVI e Francesco sono noti. Si pensi all'Esortazione post-sinodale *Amoris laetitia*.

## 2. MORALE E SPIRITUALE: DALLA SEPARAZIONE ALLA CONVERGENZA

Se si fa riferimento alla disciplina autonoma, la teologia spirituale<sup>30</sup> è più recente rispetto alla teologia morale. Anche se elementi di carattere spirituale sono presenti sia nelle sintesi medioevali e, dopo lo smembramento del corpo teologico avvenuto nei secoli XVI e XVII, in altri periodi.

Si possono, così, trovare elementi di teologia spirituale dislogati in trattati di teologia speculativa, di diritto canonico e di teologia morale. La teologia spirituale entra a far parte del programma accademico nel 1918 all'università Gregoriana e porta il titolo di "Insegnamento di ascetica e mistica", in seguito viene accolta dall'Angelicum<sup>31</sup>.

Nel 1923 la Costituzione apostolica "*Deus scientiarum Dominus*" rende il "Trattato di ascetica e mistica" disciplina obbligatoria per le facoltà teologiche<sup>32</sup>.



La costituzione precisa che l'ascetica è disciplina ausiliaria, mentre la mistica è disciplina speciale. Questa distinzione da molti teologi non fu approvata, in seguito venne abbandonata. Nel dopo Concilio si preferì la dizione "Teologia spirituale", e si specificò che il discorso spirituale è parte integrante della riflessione teologica. Il criterio di differenziazione<sup>33</sup> tra teologia morale e teologia spirituale non è univoco, ambedue queste discipline fanno riferimento al lato pratico della vita cristiana.

Prima del concilio molti teologi morali (eccettuati i tomisti) riducevano la loro disciplina alla riproposta dei doveri e degli obblighi (casistica). La teologia spirituale, invece, si preoccupava di definire il cammino di perfezione indicandone gli strumenti.

Quando, con la scuola di Tubinga, i moralisti hanno iniziato a presentare la teologia morale come proposta dell'ideale cristiano in conformità con l'ideale evangelico, si è reso più difficile marcarne i confini. Il Concilio ha fatto sua questa prospettiva.

La teologia morale non è riconducibile solo alla riproposta delle norme e dei comandamenti, ma deve stabilire i fondamenti trascendentali della vita cristiana: la vocazione alla santità, la sua realizzazione in unione a Cristo e la comunione con lo Spirito Santo. La teologia morale deve trattare dei fondamenti della vita cristiana e del suo fine.

Ne consegue che sia la teologia morale che la teologia spirituale hanno come oggetto la vita umana nella sua totalità, aspetti dell'unica antropologia soprannaturale, la quale considera l'uomo nel suo dinamismo verso la pienezza della vita divina.

La chiamata alla santità<sup>34</sup> o pienezza di senso è il fondamento comune e della moralità trascendentale e della vita spirituale. Ogni atto della coscienza suppone la libera determinazione e quindi un atto etico. Nella vita cristiana ogni atto è finalizzato all'unione con Dio mediante la conformazione alla sua volontà. La teologia morale deve prendere in considerazione la struttura dell'atto e ricercarne le leggi che lo regolano. La teologia spirituale, invece, prende in considerazione l'evoluzione esistenziale della vita cristiana.

Il metodo della teologia morale è razionale, per cui l'esperienza non è mai normativa, quello della teologia spirituale, invece non può prescindere dall'esperienza. La teologia morale conduce il cristiano a rendere concreta la sua vita, instaurando un dialogo con Dio le cui regole sono elaborate dalla teologia spirituale<sup>35</sup>.

### 3. MORALE E SPIRITUALE: LA CONVERGENZA

La riflessione teologico-morale<sup>36</sup> è sempre a rischio di oggettivismo, di privilegiare l'oggetto piuttosto che il soggetto. La tentazione ricorrente sta nell'elaborare una teologia morale che abbia consistenza in sé, che si motiva da sé, prescindendo dal soggetto agente. Questo può avere una ricaduta sul vissuto cristiano.

Il mio discorso intende analizzare il rapporto tra morale e spirituale e cercare di sfuggire alle insidie dell'oggettivismo etico.

Si tratta di delineare i tratti del soggetto che vive in Cristo per opera dello Spirito e di cogliere come nel suo vissuto lo spirituale e il morale coincidano.

La mia riflessione poggia su tre ipotesi: la cifra del morale viene intesa come la sfera del senso, che è molto più del semplice dover essere; il senso, nel vissuto del popolo di Dio, viene percepito e sperimentato come dono dello Spirito; la sfera dello spirituale viene inteso come lo sperimentare il senso come dono.

Partendo da questi parametri non è difficile pensare ad una morale che sia l'inverarsi del soggetto nella storia e ad uno spirituale che sia un inverarsi della storia del soggetto.

Le riflessioni che seguono intendono confermare questi principi.

– Il vissuto cristiano è un vissuto fondato e dinamizzato dal "mistero di Cristo", che ne determina il senso. Per mistero va inteso «l'imperscrutabile beneplacito salvifico di Dio, che, facendo perno sulla ineguagliabile statura personale di Gesù Cristo crocifisso e risorto, si realizza linearmente nella

33. Cf. Charles André Bernard, *Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1982, pp. 62-65; Jesús Castellano Cervera, «Teologia spirituale», in *La teologia del XX secolo: un bilancio*, a cura di Giacomo Canobbio e Piero Coda, Città Nuova, Roma 2003, pp. 195-322.

34. Bernhard Häring, «Santificazione e perfezione», in *Nuovo dizionario di teologia morale*, a cura di Francesco Compagnoni et al., Paoline, Milano 1990, pp. 1144-1152; U Rocco, «Santificazione», in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, a cura di Leandro Rossi e Ambrogio Valsecchi, Paoline, Roma; Giuseppe De Virgilio, *La vocazione alla santità. Prospettive nel 50<sup>mo</sup> della Lumen Gentium, studi in onore di Terence G. Kennedy*, Rogate, Roma 2014.

35. Marciano Vidal, *Morale e spirituale. Dalla separazione alla convergenza*, Cittadella, Assisi 1998.

36. Per alcune linee guida cf. Sabatino Majorano, *Morale e spirituale*, a cura di Accademia Alfonsiana, Accademia Alfonsiana, Roma 1980.

37. Inoltre «c'è un senso nella storia cosmica e nella società umana (creazione e la ricreazione)... Dietro di esse (storia e società) il "mistero di Dio" sussiste... Le loro vicissitudini, per quanto battano "strade ininvestibili" (Rm 11,33).

storia e nell'ἔσχατον, secondo una duplice dimensione: individuale (creatura nuova) e comunitaria (ἐκκλησία)»<sup>37</sup> non solo stanno sotto l'insindacabile conduzione divina, ma trovano già in Cristo e nella chiesa il loro riferimento catalizzatore»<sup>38</sup>.

- Il vivere cristiano è un “vivere in Cristo” che si fonda sull’“essere in Cristo”. Questo vuol dire che: il soggetto che si sperimenta come co-soggetto in Cristo si faccia prossimo, sia capace di dialogo, sia ontico che etico, tale da accogliere l’essere come segno sacramentale; sia capace, guidato dalla libertà ottenuta dal mistero pasquale, di decidersi per il bene che è dono.
- Il vivere cristiano è guidato dallo Spirito Santo, il che significa che il vissuto del credente è specificato dalla cooperazione con lo Spirito del Risorto. Cooperazione in cui lo Spirito Santo è norma ed energia ed esige che la “buona coscienza” sia intenzionata alla comunione. Questo vissuto si caratterizza per il continuo crescere non in quantità, ma in qualità e che non assume niente passivamente, ma sottopone tutto a discernimento<sup>39</sup>, cioè prende in considerazione qualunque dato carico di reale e rifiuta di consegnarsi alle interpretazioni.
- Il vivere cristiano è un vivere nella carità e tutto ciò che non è carità va respinto come falso progetto. È capacità di non cadere in alcun formalismo, ma di cogliere il “dover essere” in prospettiva di dialogo, di tensione all’azione colta come “portare frutto”, guidata dalla “significatività” e finalizzata alla salvezza del mondo. Una tensione che sia cifra dell’essere segno.

La prospettiva è di tracciare un “nuovo soggetto” originato dal battesimo, dall’incorporazione a Cristo, rivelato dalla Parola di Dio, realizzato dallo Spirito e che possa essere fruito, come segno, dal popolo di Dio. Una “nuova creatura”, con una “nuova energia”, con una “nuova legge” e aperta ad un “nuovo futuro”. Come prima conclusione voglio evidenziare che: quanto detto viene esperto, non come un dato ovvio, ma come impegno, come realtà appellante, che assume i tratti del discernimento, della liberazione e della progettualità. Detta esperienza, nei suoi tratti salienti, è così profonda, che per percepirla oc-

corre un costante contatto con la parola di Dio e la tradizione.

Contatto illuminato dallo Spirito Santo, il quale è il solo capace di rivelare le profondità di essere e di esistere<sup>40</sup>.

#### 4. MORALE E SPIRITUALE: LA PROSPETTIVA

Nonostante il graduale spostamento di attenzione dalla unitarietà della vita cristiana (cf. OT n. 16), alla proposta normativa e un nostalgico ritorno alla casistica dovuto all’emergere di nuove problematiche, come la bioetica e non ultimo la pubblicazione dell’*Amoris Laetitia*, che ha determinato un clima di sospetto provocando un forte distacco dalla dimensione spirituale, tuttavia c’è una forte spinta a ricombattere il rapporto tra teologia morale e teologia spirituale.

Le forti tendenze individualistiche e relativistiche presenti nella nostra cultura e il loro influsso sulla riflessione teologico-morale hanno reso urgente una nuova impostazione del riflettere morale che implichi: una corretta collocazione della domanda morale, il superamento di una visione individualista del soggetto, la necessità di ridare significatività all’imperativo morale, lo studio e la proposta morale come servizio della maturazione della coscienza.

Intendo, ora, tracciare una mappa di quanto si è fatto fino ad ora e poi suggerire alcune linee prospettiche che possano aiutare il lavoro futuro.

- Come primo passo è necessario stabilire cosa si intende oggi per proposta morale. La VS afferma che la teologia morale «prima che una domanda sulle regole da osservare, è una domanda di pienezza di significato per la vita. È questa l’aspirazione che sta al cuore di ogni decisione e di ogni azione umana, la segreta ricerca e l’intimo impulso che muove la libertà. Questa domanda è ultimamente un appello al Bene assoluto che ci attrae e ci chiama a sé, è l’eco di una vocazione di Dio, origine e fine della vita dell’uomo»<sup>41</sup>. Testo fondamentale per comprendere il rapporto che deve intercorrere tra la riflessione morale e quella spirituale. L’elaborazione del dato morale, prima di essere proposta di contenuti normativi deve essere proposta di pienezza di senso<sup>42</sup>. La pienezza di senso non

38. Romano Penna, *Il mysterion paolino. Traiettorie e costituzione*, Paideia, Brescia 1978, p. 89.

cf. l’esortazione post-sinodale *Amoris Laetitia*, cap. VIII. 40. 2,11; 1,17.

Libreria Editrice Vaticana, 1993, cap. VII.

42. Cf. quanto San Tommaso afferma nella Summa: «*Idem sunt actus morales et actus humani*» (I-II, q. 1, a. 3.).

39. Sul discernimento

41. Giovanni Paolo II, in *Veritatis splendor*,



può essere esplicitato dalle sole istanze normative e dalla sola conoscenza teorica, ma deve preparare un rapporto che coinvolga la persona e la sua storia. In altre parole «occorre un cammino spirituale. L'apertura alla spiritualità si svela allora come aiuto e salvaguardia perché la morale non perda il suo volto autentico di vivere pienamente umano perché carico di significato»<sup>43</sup>.

bypassare sospetti e rifiuti, solo se collocata nel contesto della ricerca di senso. La sfida principale della proposta morale non sono i contenuti, ma come suscitare la domanda morale. Sono molti, infatti, i fattori sociali e culturali che spingono a cogliere la domanda morale come un elemento estraneo e fonte di perplessità. Da sempre essa è ritenuta elemento estraneo ai saperi, perché colta come istanza critica. L'estraneità è aggravata dal consumismo e dai *social* che spingono all'autosti-

- La proposta morale può ritrovare significatività e

PROSPETTIVA  
• PERSONA •  
100 (2017/2), 87-94



Immagine 18: Collezione Mattucci, *Vaso a forma di ellisse con motivi concentrici*

43. Majorano, «La teologia morale in prospettiva di spiritualità» cit., p. 138.

ma. La comunità cristiana e la riflessione teologica sono impegnate «nel ricercare una effettiva significatività nel linguaggio, nella maniera di argomentare, negli stessi contenuti (GS n. 19). E questo a livello sia di catechesi sia di insegnamento teologico»<sup>44</sup>. Decisivo sarà il superamento della deriva individualista e relativista. La proposta della solidarietà come elemento antropologico determinante insieme al cristocentrismo che ne rafforza il contenuto antologico e storico, è fondamentale. Ciò porta a comprendere il nesso positivo tra normatività e libertà. La norma, infatti, non dice vincolo, ma liberazione e pienezza<sup>45</sup>.

La proposta morale non può dimenticare che la croce di Cristo è *kenosi* misericordiosa di Dio perché l'uomo sia in pienezza». Si tratta di far percepire il «grande "sì" che in Gesù Cristo Dio ha detto all'uomo e alla sua vita, all'amore umano, alla nostra libertà e alla nostra intelligenza»<sup>46</sup>.

- Ciò non significa bypassare la riduzione della libertà della post-modernità, ma ribadire quanto ha affermato il Concilio Vaticano II: «L'uomo

può volgersi al bene soltanto nella libertà... La vera libertà è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina»<sup>47</sup>. Le norme e la loro fondazione non vanno accantonate, ma si tratta di collocarle nel contesto della vocazione alla pienezza. La *Familiaris consortio* sottolinea che è di "grande importanza" che ogni cristiano apprenda «una retta concezione dell'ordine morale, dei suoi valori e delle sue norme» e che esso «si pone al servizio della sua piena umanità» (n. 34). La riflessione morale deve ribadire la storicità dell'uomo acquisita con le libere scelte con le quali l'uomo «conosce, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita» (*ibidem*).

- Delineare un rapporto costruttivo tra la norma morale e la storicità è impegno imprescindibile dell'insegnamento morale. «L'insegnamento della teologia morale ha come obiettivo l'esposizione sistematica dei contenuti e dei presupposti dell'agire del cristiano alla luce della Rivelazione (cf. OT 16)»<sup>48</sup>. La chiesa ha il dovere del discernimento sotto la guida dello Spirito Santo (GS n. 4).



Immagine 19: Collezione Mattucci, Pannello: San Giovannino e dei quattro Evangelisti

44. *Ivi*. 45. Viene naturale far riferimento alla centralità della «*celstudo vocationis*» di OT n. 16. 46. Benedetto XVI, «Incontro con i partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana», in *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, a cura di CEI, Libreria Editrice Vaticana, Verona 19 ott. 2006, p. 235. 47. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"*, Acta Apostolicæ Sedis, 58, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1966, p. 17. 48. CEI, «La formazione dei presbiteri nella Chiesa Italiana, orientamenti e norme per i seminari», in *Notiziario della Conferenza Episcopale italiana*, III, nov. 2006, p. 410.

Discernimento che è apertura e ascolto dell'appello etico dell'altro, soprattutto del povero, del debole e dell'indifeso. La teologia morale, dunque, ha il dovere di superare la critica e sostituire la "logica della paura" dominante<sup>49</sup>, con la «logica della speranza» che si prende cura "degli scartati". Speranza che rende capaci di cogliere la presenza dello Spirito che conduce la storia a pienezza, «al di là della stessa aspettativa di coloro che sono protagonisti degli avvenimenti»<sup>50</sup>.

- La morale deve «mettere in luce con strema chiarezza la gioia e le esigenze della via di Cristo». La catechesi, «vita nuova» (Rm 6,4), dovrà essere «una catechesi dello Spirito Santo, Maestro interiore della vita secondo Cristo, dolce ospite e amico che ispira, conduce, corregge e fortifica questa vita»<sup>51</sup>. La vita del credente è guidata dallo Spirito Santo<sup>52</sup> e dalla coscienza, che la rende vita di speranza (Rm 8,14-30). L'apertura allo Spirito Santo permette di superare quella conflittualità che ha caratterizzato da sempre la riflessione teologico-morale. Si pensi al problema del rapporto tra legge e coscienza o tra coscienza e magistero<sup>53</sup>.
- Altro tema è la valorizzazione della dimensione carismatica del soggetto agente, che promuova la reciprocità e il servizio (cf. I Cor 12). Il servizio rende concreta la verità della persona e rende capaci di agire in coerenza con la propria ontologia. Anche la libertà trova nel servizio e nel donarsi la misura alta: «Il dono specifico, che ho ricevuto dallo Spirito, non solo non mi contrappone agli altri, ma mi spinge a portare frutto per loro e, al tempo stesso, ad aprirmi alla fiducia che i miei limiti vengono integrati dai doni propri degli altri. L'identità dice relazione non isolamento, donarsi non conservarsi per sé, accogliere non difendersi dalla diversità dell'altro»<sup>54</sup>.

Nell'elaborare la proposta morale vanno accolti gli stimoli che vengono dal personalismo, dalla filosofia intersoggettiva e del dono. Quando, infatti, prevalgono visioni individualistiche ed egoistiche il servizio è inteso come limite e negazione della personalità (cf. I Cor 5,13; Gal 5,13).

## CONCLUSIONE

A conclusione del mio riflettere mi permetto di proporre le seguenti considerazioni:

- È necessario continuare ad offrire alla vita morale la dimensione teologico-spirituale in quanto orizzonte di senso, motivazioni, attitudini fondamentali, obiettivi generali. La teologia spirituale da parte sua deve trovare espedienti per relazionare l'esperienza teologale con l'impegno nel concreto. Solo così si potrà verificare il connubio amore di Dio e amore del prossimo.
- L'appello all'universale santità<sup>55</sup> deve inventare nuovi modi di farsi prassi, perché sono sempre presenti residui teorici e pratici di coloro che distinguono ancora tra consigli e precetti. Sia la morale che la spiritualità hanno il dovere di offrire proposte in chiave plurale, cioè una unica proposta con articolazioni differenti.
- Lungi da me il negare che la teologia morale e la teologia spirituale siano discipline diverse con contenuti e metodo differenti, ma affermo una sostanziale identità. Detta identità non è data solo dal fatto di appartenere ambedue alla scienza teologica, ma dalla loro specifica vicinanza. È necessario, allora, riflettere sul dato epistemologico e contenutistico. Il dialogo tra metodo e contenuto sarà benefico per ambedue.

49. Zygmunt Bauman, *Il demone della paura*, Laterza, Bari 2014.

50. AA. VV., in *Catechismo della chiesa cattolica*, 407-1697, Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano, vol. III.

51. Su questo tema cf. Yves Marie-Joseph Congar, «Actualité de la pneumatologie», in *Credo in Spiritum Sanctum, atti del congresso Teologico internazionale di Pneumatologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano 1983.

52. Cf. i seguenti testi: «Spirito Santo e vita morale», *Studia Moralia*, 36 (1998), pp. 325-521; José Comblin, «Lo Spirito Santo. I concetti fondamentali della teologia della liberazione», in *Mysterium liberationis*, a cura di Ignacio Ellacuría e Jon Jon Sobrino, Cittadella, Assisi 1992, pp. 517-535; Francesco Lambiasi e Dario Vitali, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza*, EDB, Bologna 2005.

53. Majorano, «La teologia morale in prospettiva di spiritualità» cit., p. 144.

54. Dario Vitali, «La universale vocazione alla santità nella chiesa. A cinquant'anni da *Lumen Gentium*», *Studia Moralia*, 1, 53 (2015), pp. 169-175.

## Il rapporto “uomo-Dio” a partire dai “nove discorsi” Edificazione e filosofia in Kierkegaard

Claudia Mancini

NEL 1843 Kierkegaard fece uscire ben nove *Discorsi edificanti* in tre distinti volumetti, e altri nove *Discorsi edificanti*, ancora in tre volumetti, nel 1844, e poi molti altri discorsi, sempre condotti sulla base del concetto di edificazione, come *Discorsi edificanti in spirito diverso*, nel 1847, e *Un discorso edificante*, nel 1850. Sempre sul tema dell'edificazione furono composte due ampie raccolte di Discorsi: *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, del 1847, e *Discorsi cristiani*, del 1848, più i discorsi *Per la comunione del venerdì* composti tra il 1849 e il 1851. I cosiddetti “Discorsi edificanti” sono tutti firmati da Kierkegaard con il suo nome a differenza delle numerose opere pubblicate con svariati pseudonimi, da Victor Eremita a Johannes de Silentio, da Climacus ad Anti-Climacus; distinzione, questa, presentata dal filosofo stesso nei discorsi con una metafora che suona pressappoco così: offro gli scritti pseudonimi con la mano sinistra, gli scritti religiosi con la mano destra<sup>1</sup>. Considerando che la ricca produzione religiosa di Kierkegaard ha avuto una quantità minore di edizioni rispetto agli scritti pseudonimi, e spesso una divulgazione limitata alla buona volontà di piccole case editrici cattoliche, il nostro vuole essere un piccolo contributo sul tema dell'“edificazione” ispirato dagli studi di filosofi come Cornelio Fabro, Umberto Regina, Ettore Rocca, nella personale convinzione che l'oblio dei “Discorsi edificanti” svilirebbe tanto il pensiero religioso quanto il pensiero filosofico di Kierkegaard.

Il filosofo approda alla letteratura di edificazione, che in ambito protestante aveva ricevuto impulso dal pietismo, in particolare con Johann Arndt (1555-1621) e i suoi *Quattro libri sul vero cristiane-*

*simo* (1606), quando il genere aveva ormai esaurito quasi del tutto la sua fortuna. Se alcuni discorsi sono dedicati al padre, morto nel 1838, quindi a chiaveva personalmente introdotto Kierkegaard al pietismo, è pur vero che della corrente religiosa il filosofo danese non si considerò mai un epigono. Scrive E. Rocca:

All'interno della lettura di edificazione questi discorsi, con la loro struttura articolata in una preghiera iniziale, un brano evangelico e l'interpretazione del brano, s'inseriscono nel genere della predica e del sermone. Un genere di fondamentale importanza per la tradizione riformata, ma che mostrava ormai la corda. C'era stata senza dubbio una sorta di canto del cigno di questo genere letterario [...]. Dunque fin dall'inizio Kierkegaard sembra voler spostare indietro le lancette del tempo, in un tentativo isolato<sup>2</sup>.

Se Kierkegaard stabilisce nei discorsi religiosi, almeno nella forma espositiva, una qualche continuità con la letteratura di edificazione della tradizione riformata (e con quella ben più antica alla quale essa attinge risalente a Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura e i mistici renani), nella prefazione ai primi due *Discorsi edificanti* del 1843 egli nega l'appartenenza dei suoi discorsi ad un genere costituito quasi a voler dare ad essi nuova e personale linfa:

Anche se questo piccolo libro (che appunto è denominato “Discorsi” e non “Prediche”, poiché l'autore non ha la facoltà di predicare; “Discorsi edificanti”, e non discorsi destinati all'edificazione, poiché l'oratore non reclama affatto la quali-

1. Cf. Søren Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, cur. e trad. in it. da Ettore Rocca, Donzelli, Roma 1998; orig. dal danese. *Lilien paa Marken og Fuglen Himlen*, Reitzer, Copenhagen 1849, pp. 27-69; qui Fondazione *Søren Kierkegaard Forskningscenteret* (a cura di), *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, Copenhagen 1997-2013, pp. 11, 5; Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo* cit., p. 29. La stessa metafora è contenuta anche in Søren Kierkegaard, *Due Discorsi edificanti 1843. La Prospettiva della fede*, cur. e trad. in it. da Umberto Regina, 1, Morcelliana, Brescia 2013; orig. dal danese. *Tø opbyggelige Taler 1843*, Bianco Luno, Copenhagen 1843. Il confronto con l'originale è oggi possibile per via telematica accedendo al sito dell'edizione critica di tutti gli scritti di Kierkegaard: *Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Søren Kierkegaards Skrifter* cit., 28 volumi, ciascuno dei quali accompagnato da un *Kommentar*, quindi complessivamente 56 volumi. L'opera è dovuta alla Fondazione *Søren Kierkegaard Forskningscenteret* collegata all'Università di Copenhagen. Nelle citazioni il primo numero indica il volume, il secondo la pagina. 2. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo* cit., p. 8.



fica di *maestro*) desidera essere solo ciò che è, cosa superflua [...], venendo pubblicato, esso ha per così dire intrapreso un viaggio [...]. Notai che percorreva vie solitarie o da solitario vie frequentate. [...]

Infine incontrò quel singolo che io, con gioiosa riconoscenza, chiamo il *mio* lettore, quel singolo che lui ricerca, verso cui tende le braccia, quel singolo che è tanto buono da farsi scoprire, buono al punto di incontrarlo [...]<sup>3</sup>.

Pur non avendo realmente autorità per predicare, in quanto non era stato ordinato pastore, è evidente come a Kierkegaard premesse prendere le distanze soprattutto dalle nozioni di *autorità* e di *insegnamento*, ritenendole espressione di un cristianesimo ridotto a *dottrina* ed *esteriorità*. Si sa, per Kierkegaard il cristianesimo deve essere “comunicazione di esistenza”, in cui chi comunica deve reduplicare, mostrare nella propria vita ciò che comunica, non insegnare in nome di una presunta autorità una dottrina da trasmettere. Kierkegaard si rivolge al suo *lettore*, a “quel singolo”; nutre la speranza di essere letto ma sceglie la forma espositiva del discorso, probabilmente per interessare con chi legge un dialogo che interPELLI l'anima e risuoni come una voce nella coscienza del *singolo*. Se ci troviamo di fronte a discorsi che non sono *prediche* né vogliono *insegnare*, tuttavia sono pensati come edificanti, che cosa significa, per il filosofo, edificare “quel singolo”?

Se Kierkegaard sceglie l'edificante come filo conduttore di tutta la sua produzione religiosa, il lemma “*opbyggelig*”, edificante, compare per la prima volta in una finta predica di un finto pastore, intitolata appunto “L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto”<sup>4</sup>, contenuta a sua volta nell’“*Ultimatum*” posto a conclusione di *Enten-Eller* (1843), la celebre opera pubblicata da Kierkegaard sotto lo pseudonimo di Victor Eremita quale editore, con un titolo enigmatico che si può rendere con “o-o”, oppure “*aut-aut*”. Nella finzione letteraria, l'editore dice di aver trovato casualmente un voluminoso carteggio che egli si sarebbe limitato ad attribuire a due diversi scriventi: un anonimo esteta, autore delle “Carte di A”, e un moralista, il magistrato di nome Wilhelm, autore delle “Carte di B”.

Nell’“*Ultimatum*”, Wilhelm rivela di aver ricevuto da un “pastore dello Jylland” la predica “L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto” e di aver subito pensato di rinviarla all'amico esteta, esortandolo alla lettura con le seguenti parole: «Prendila dunque e leggila, io da parte mia non ho nulla da aggiungere salvo che l'ho letta e ho pensato a me stesso, l'ho letta e ho pensato a te»<sup>5</sup>. L'esortazione di Wilhelm sembra mossa da una precisa finalità e da viva premura: presentare il contenuto della predica come universale, comprensibile “per me” e “per te”, per il “moralista” e l’“esteta”, senza distinzione di sorta; indispensabile condizione, pensiamo, perché il concetto di edificante contenuto nella predica potesse assurgere a vera e propria categoria filosofica.

La riflessione teoretica sull'edificazione rappresenta, a nostro giudizio, una specie di “punto di snodo” nel complesso pensiero di Kierkegaard: introduce la *sua* antropologia filosofica; fonda la *sua* concezione esistenziale della verità; rende accessibile la dimensione religiosa tramite il salto nella fede; determina il rapporto tra filosofia e religione nel suo pensiero. Scrive Umberto Regina:

Il titolo della Predica, *L'edificante contenuto nel pensiero che di fronte a Dio noi abbiamo sempre torto*, è la risposta alla personalissima domanda che Kierkegaard ventiduenne si era posto otto anni prima: «Si tratta di comprendere il mio destino, di vedere ciò che in fondo Dio vuole che io faccia, di trovare una verità che in fondo sia una verità “per me”»<sup>6</sup>.

Già nel 1835 Kierkegaard aveva maturato una *concezione esistenziale della verità*, decidendo di mettersi alla ricerca di una “verità per me”: una verità capace di accrescere la mia esistenza e di essere a favore del mio vero bene. La Predica contenuta nell’“*Ultimatum*”, otto anni dopo, si chiude con le parole che rappresentano la scoperta filosofica del criterio di verità per Kierkegaard: «Solo la verità che edifica è verità per te»<sup>7</sup>. Attraverso le parole dell'anonimo pastore, infatti, il filosofo rivolge questo “per te” indifferentemente ad ogni uomo; l'edificante è la verità dell'esistenza per ogni singolo perché corri-

3. *Idem*, *Due Discorsi edificanti 1843* cit., pp. 45-46.

4. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, cur. e trad. in it. da Alessandro Cortese, Adelphi, Milano 1976-1989, pp. 255-274; orig. dal danese. *Enten-Eller. Et Livs-Fragment. Udviget af Victor Eremita*, Reitzel, Copenhagen 1843. In nota ciascuno dei cinque tomi di questa traduzione verrà indicato con la sigla *EE* seguita dal numero in romano del tomo, e da quello in arabo della pagina; qui *SKS* 3, 324-332; *EE V*, 257-274.

5. *SKS* 3, 324; *EE V*, 255.

6. *PF* 6 [Introduzione]. La citazione attribuita a Kierkegaard è contenuta in Søren Kierkegaard, *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1980; orig. dal danese. *Papirer*, 1909, II, p. 41.

7. *SKS* 3, 332; *EE V*, 274.

sponde al vero bene per l'esistenza di ciascuno, e si identifica con "il pensiero di avere sempre torto davanti a Dio", cioè davanti al Trascendente. L'edificante non coincide con lo sforzo umano limitato al "si fa quel che si può" quanto con il frutto di una "fattica immensa": mantenere e approfondire l'"infinita differenza qualitativa" che lo separa e allo stesso tempo lo "mantiene in rapporto con Dio", per tutta la durata dell'esistenza.

Il fondamento di questa concezione esistenziale della verità, e dell'antropologia filosofica ad essa sottesa, è rinvenibile nell'ontologia di Kierkegaard – "la nuova semantizzazione dell'essere"<sup>8</sup> – con la quale egli rigetta sia il concetto di essere come sostanzialità, frutto del pensiero greco, sia l'identità tra essere e pensiero della dialettica hegeliana. Il filosofo introdusse infatti la concezione dell'essere come "interesse", cioè come rapporto originario fra due "interessenti": l'uomo e Dio. L'inter-esse lega i due elementi tenendoli distinti nel loro comune interesse a restare inter-essenti, a mantenersi in un rapporto irriducibile ad identità o sostanza totalizzante. Il rapporto fra l'esistenza e l'essere è tale da non implodere mai nell'identità: è una costante tensione all'autotrascendenza dell'esistenza in direzione del Trascendente in quanto irriducibile all'esistenza stessa. Questo rapporto tra l'uomo e Dio, come irriducibile all'identità sostanziale dei due inter-essenti, è appunto l'edificante di cui l'uomo potrà fruire con il rinunciare una volta per tutte ad avere ragione davanti a Dio<sup>9</sup>. Scrive Kierkegaard nella Predica:

Così, dunque, il desiderare d'aver torto è espressione di un rapporto infinito, il voler aver ragione ovvero trovare doloroso l'aver torto è espressione di un rapporto finito. Così, dunque, è edificante aver sempre torto, perché solo ciò che è infinito edifica, il finito no!<sup>10</sup>.

Se l'uomo avesse ragione di fronte a Dio, oppure se fosse capace di capire che Dio ha "necessariamente" ragione, il rapporto tra i due imploderebbe nell'identità, sarebbe negata la costitutiva trascendenza di Dio e l'uomo resterebbe chiuso nel finito, solo. Se il dubbio s'insinuasse nell'uomo, se il pensiero di

poter avere ragione davanti a Dio lo assalisse, il rapporto con l'Infinito sarebbe compromesso, "intermittente", e l'uomo finirebbe disperso nell'orizzonte finito delle sue o altrui congetture. L'aver sempre torto davanti a Dio non annichilisce il singolo, né lo assorbe in Dio, ma è principio di edificazione: l'uomo è incoraggiato ad interessarsi della propria esistenza proprio restando singolo in rapporto con il Trascendente. Esiste edificazione se Dio e l'uomo restano inter-essenti, irriducibili ma interessati l'uno all'altro. In una pagina de *Gli Atti dell'amore*, Kierkegaard chiarisce il significato di edificareservendosi dell'etimologia danese e riportando l'espressione metaforica al suo uso comune:

Edificare è erigere qualcosa in altezza a partire dal fondamento [*fra Grundenaafopføre Noget i Høiden*]. L'avverbio *op* indica la direzione verso l'alto; ma si può parlare di edificazione solo se l'altezza è al tempo stesso altezza rovesciata, profondità: "Che strano! Questo *op* [in su] nella parola *at opbygge* [edificare] indica altezza, ma indica altezza alla rovescia, come profondità; giacché edificare è costruire a partire dal fondamento"<sup>11</sup>.

Il desiderio dell'uomo di avere sempre torto davanti a Dio è la garanzia per restare in rapporto con lui. Non solo apre l'uomo all'innalzamento di sé per stare e restare davanti a Dio, ma anche le sue fondamenta vengono approfondite e rafforzate per consentirgli di reggere l'altezza con cui è chiamato a confrontarsi. Anche Dio partecipa all'edificazione: è talmente interessato all'uomo da rendere questi altrettanto interessato ad esistere nel mondo. Se non ci fosse Dio, il Fondamento, per l'uomo non avrebbe alcun senso fare una cosa o l'altra, tanto meno edificarsi. Abbiamo mostrato fin qui come la riflessione teoretica sull'edificante si fondi e si dipani su tre concezioni filosofiche nuove: l'ontologia dell'inter-esse, la concezione esistenziale della verità e quella antropologica dell'uomo come rapporto con Dio. Vorremmo ora analizzare come il principio di edificazione, che corrisponde al desiderio di avere sempre torto davanti a Dio, renda accessibile anche la dimensione religiosa attraverso il salto nella fede. Non è un caso che

8. Umberto Regina, «Edificazione e fede in Kierkegaard», *Acta Philosophica*, 22 (2013), pp. 388-389. 9. *Ibidem*; cf. Søren Kierkegaard, «Postilla conclusiva non scientifica alla «Briciole filosofiche»», in *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 431; *SKS* 7, 286: "L'esistere è per l'esistente il supremo interesse [*Interesse*] e l'interessamento all'esistere è la sua realtà. Ciò in cui consiste la realtà non può essere esposto nel linguaggio dell'astrazione. La realtà è un inter-esse [*sic*] che sta nel mezzo [*mellen*] dell'ipotetica unità di essere e pensiero". 10. *EE* V, 266. 11. Søren Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, a cura di Umberto Regina, trad. it. di Regina, Morcelliana, Brescia 2009; orig. dal danese. *Kjerlighedens Gjeringer*, Reitzel, Copenhagen 1847. *SKS* 9, 9-378; qui *SKS* 9, 214; *AA* 235.



il primo della lunga serie di Discorsi edificanti (1843) porti il titolo *La prospettiva della fede* [*TroensForventning*], con il sottotitolo: “Capodanno”. Kierkegaard immagina che il Discorso sia da lui stesso tenuto in chiesa alla presenza di “pii ascoltatori” nel giorno di capodanno, una data di per sé importante non tanto liturgicamente quanto umanamente: è il giorno in cui gli uomini augurano alla persona amata un futuro di vero bene; non un bene generico ma il vero bene per quella persona. E che senso ha un augurio di questo genere, se in realtà neanche il destinatario può sapere davvero in cosa consiste il proprio vero bene futuro? La risposta a questa domanda, per Kierkegaard, è unica: a capodanno si dovrà augurare a chi si ama solo la fede, perché tale augurio “corrisponde perfettamente all’originario dell’uomo, al senso del suo esistere, all’esistenza dell’uomo in quanto tale”:

Ciò che è più grande, più nobile, più santo nell’uomo, ogni uomo l’ha, è l’originario in lui [*det Oprindeligeibam*], ogni uomo lo ha se vuole averlo; l’eccellenza della fede è appunto che essa può essere posseduta solo a questa condizione. Per questo la fede costituisce l’unico bene non ingannevole: perché può essere posseduta solo con l’essere costantemente acquisita, ed essere acquisita solo con l’essere costantemente prodotta<sup>12</sup>.

Non vi è augurio più grande della fede perché il rapporto dell’uomo con il Trascendente è il rapporto costitutivo – l’“originario” – dell’esistenza umana. Includendo “l’infinita differenza qualitativa tra l’uomo e Dio”, la fede è posseduta solo se è “acquisita” costantemente dal singolo uomo con l’impiego di tutte le sue forze e “prodotta” costantemente da Dio. “La prospettiva della fede è dunque una vittoria!”<sup>13</sup>, ripete Kierkegaard più volte nel discorso. È una prospettiva perché riguarda il futuro dell’uomo; è già una vittoria sul presente se si tratta della “fede superiore”, quella che sonda il futuro con lo scandaglio dell’eternità e vince così *hic et nunc* ogni prospettiva finita e immanente<sup>14</sup>:

Con l’eterno si può vincere il futuro, poiché l’eterno è il fondamento del futuro, e perciò si può con questo fondamento andare al fondo di quello. Ora, nell’uomo qual è la forza eterna? È la fede. Qual è la prospettiva della fede? La vittoria<sup>15</sup>.

Il nodo teoretico dell’edificante elaborato nella Predica – come “desiderio di avere sempre torto davanti a Dio” – è attribuito, nel Discorso, alla fede come rapporto originario tra l’uomo e il Trascendente; un rapporto ugualmente edificante rispetto all’esistenza umana, perché rappresenta l’unica pro-



Immagine 20: Collezione Mattucci, *Placca con Adamo ed Eva*

12. SKS 5, 24; PF 58.

13. SKS 5, 29-30; PF 65.

14. Cf. SKS 5, 33; PF 71-72.

15. SKS 5, 28-29; PF 65.

spettiva in grado di vincere il futuro e determinare la vittoria dell'esistente su ogni immanenza. È come se Kierkegaard avesse sentito l'esigenza di esprimere con la "mano destra" quanto aveva espresso con la "mano sinistra" nell'"Ultimatum", stabilendo una certa continuità tra le sue opere proprio sulla base del concetto di edificazione.

La fede non solo è il bene supremo, essa è anche il bene di cui tutti possono diventare partecipi; ogni uomo lo possiede o può possederlo: c'è perfetta uguaglianza degli uomini davanti a Dio, quindi, si può anzi si deve augurare la fede alla persona amata anche se non si potrà mai darla: "Un uomo può far molto per un altro, ma non la fede"<sup>16</sup>. Se un uomo potesse dare la fede ad un altro, potrebbe anche toglierla, quindi, conclude Kierkegaard, c'è da ringraziare Dio se questa fede possa essere solo augurata. Se così è, perché il filosofo si ostinò a scrivere discorsi edificanti? Se dice di non potere né volere insegnare quella fede che può essere augurata ma non data, perché scrisse discorsi edificanti nella speranza di incontrare "quel singolo" lettore?

È vero che nessuno può dare questa fede ad un altro. Si potrà tuttavia augurarla, sostiene Kierkegaard, aiutando il destinatario con la filosofia:

Accompagnerò il suo pensiero e lo costringerò a capire che questo è il bene più grande, e gli impedirò di lasciarsi cadere in qualche anfratto, affinché non resti oscuro per lui se può coglierlo o no; passerò con lui attraverso ogni dubbio fino a quando, se egli non ne sarà in possesso, non troverà che un'espressione per spiegare la sua infelicità: che egli non vuole; ciò non lo potrà sopportare, ed allora tale bene lo acquisirà. D'altra parte magnificherò davanti a lui l'eccellenza della fede, e presupponendo che egli la possieda, lo porterò a volerla possedere<sup>17</sup>.

L'aiuto filosofico consisterà essenzialmente nel mettere il singolo in guardia da ogni prospettiva che chiuda l'esistenza nell'immanenza, nel finito, nel dubbio verso l'esito del futuro, nella precarietà di un presente in cui l'uomo si accontenta del "si fa quel che si può". Tale aiuto non è però fornito dalla filosofia in sé, secondo Kierkegaard, quanto dalla filosofia che si apre alla prospettiva metafisica con l'aiuto del cristianesimo. Solo un filosofo cristiano dun-

que può fornire l'aiuto, liberando l'uomo dai dubbi razionali che gli impediscono di considerare la fede in Dio come l'unica prospettiva in grado di vincere il futuro. La prospettiva della filosofia cristiana è edificante.

La concettualizzazione dell'edificante, come categoria eminentemente filosofica, mentre svolge nel pensiero di Kierkegaard un triplice ruolo – introduce la sua antropologia filosofica; fonda la sua concezione esistenziale della verità; rende accessibile la dimensione religiosa tramite il salto nella fede –, salda l'esistenza del singolo alla realtà metafisica considerando il rapporto tra il singolo e il Trascendente "l'originario" dell'esistenza umana. Con l'"esistenzialismo metafisico" di Kierkegaard la filosofia cristiana guadagna una via di accesso razionale alla realtà metafisica, proprio come accade nel realismo classico-cristiano. I *Discorsi edificanti* sono, nel loro complesso, anche una fonte di argomentazioni sempre attuali contro l'umanesimo ateo dell'immanenza e del nichilismo, presentandola fede in Dio come la sola prospettiva in grado di vincere il futuro già nel presente.

Consideriamo infine i discorsi edificanti come un "atto di amore" di Kierkegaard verso tutti, in virtù dell'uguaglianza evangelica degli uomini davanti al Padre sostenuta dal filosofo: indicare la prospettiva della fede come la via d'uscita alla disperazione generata da qualsiasi prospettiva dell'immanenza, ieri come oggi. Un filosofo edificante, Kierkegaard: un "apostolo della penna" per i lettori; un esempio, capace di edificare edificandosi, per gli scrittori cristiani contemporanei:

La produzione edificante di Kierkegaard può essere di stimolo, nel clima della chiamata dei laici all'apostolato attivo raccomandata dal Vaticano II, a muovere gli scrittori cattolici per un impegno concreto dell'apostolato della penna [...]. La miscredenza e l'indifferenza in cui sta scivolando, in quest'epoca di benessere, anche il cattolicesimo, esigono di abbandonare i nascondigli elitari, per camminare accanto a quello che Kierkegaard chiama "l'uomo comune", il quale, per il cristiano, non è semplice "uomo della strada" ma il nostro "prossimo" che da ciascuno attende "l'atto di amore". Così per il cristiano anche lo scrivere, e prima il cercare e il pensare, diventa un "atto di amore"<sup>18</sup>.

16. *SKS* 5, 22; *PF* 54.

17. *SKS* 5, 25; *PF* 59-60.

18. Søren Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, a cura e con introd. di Cornelio Fabro, Rusconi, Milano 1983, p. 47.



## Il teologo dell'“economia libera” Il lascito di Michael Novak

Flavio Felice

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2),

100-103

«**S**AI QUAL È LA DIFFERENZA tra un ottimista e un pessimista? Il pessimista dice: “che disgrazia, abbiamo toccato il fondo”, l’ottimista gli risponde: “no, si può andare ancora più a fondo!”». È una delle tante battute che il prof. Michael Novak era solito lanciare nel bel mezzo di una discussione. Michael ci ha lasciati lo scorso 17 febbraio e un senso di vuoto ha colto tutti coloro che lo hanno conosciuto e ne hanno apprezzato la forza, l’impegno, l’acume e il coraggio. Giovane neolaureato presso l’università di Teramo, ebbi la fortuna di essere invitato a lavorare con lui all’American Enterprise Institute (AEI) di Washington DC, la mia vita è cambiata ed è iniziata una stupenda avventura.

Nato nel 1933 a Johnstown, in Pennsylvania, Michael Novak è stato sposato con Karen Laub-Novak dalla quale ha avuto tre figli: Richard, Tanya e Jana. Il 4 maggio 1994, Novak è stato insignito del 24mo Premio Templeton per il progresso nella religione. Nel 1992 Margaret Thatcher lo ha insignito del premio annuale Anthony Fisher per l’opera: *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*<sup>1</sup>.

Teologo, politologo, autore di numerose monografie nel campo delle scienze sociali, per anni Novak ha diretto la Cattedra di Religion and Public Policy all’AEI.

Nel 1981 e nel 1982 Novak, in qualità di ambasciatore, ha prestato servizio come Capo della Delegazione degli Stati Uniti nella Commissione delle Nazioni Unite per i Diritti Umani a Ginevra.

Il quadro di riferimento generale, all’interno del

quale si è sviluppato il pensiero di Novak è racchiuso nella possibilità di instaurare un rinnovato rapporto tra democrazia liberale, spirito d’imprenditorialità o d’iniziativa economica e moderna Dottrina sociale della Chiesa, inaugurata dalle encicliche sociali di Giovanni Paolo II: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*. Novak si colloca nella tradizione di pensiero che, in un certo senso, va da Polibio fino ai *Federalist Papers* e alla Costituzione americana e poi da questa alla Dottrina sociale della Chiesa, intesa come un originale metodo di elaborazione dei materiali sociali e, quindi, non come un sistema chiuso in sé stesso, ma in grado di rappresentare un termine di riferimento per l’elaborazione di una filosofia civile<sup>2</sup>. Nel procedere in questa direzione, Novak incontra la filosofia della politica, l’economia, la scienza della politica, stabilendo con esse un rapporto del tutto originale. Le scienze sociali, allora, sono il luogo nel quale la tradizione cristiana della filosofia morale può esprimersi in un modo sempre nuovo.

L’opera di Novak è orientata alla ricerca del profondo legame che unisce il cosiddetto “capitalismo democratico” e l’antropologia cristiana, in grado di evidenziare la capacità creativa e la partecipazione responsabile della persona alla comunità. In tale contesto, egli ci mostra l’evoluzione del concetto di giustizia sociale ed il processo in virtù del quale la tradizione cattolica ha accolto una visione più matura e ricca del libero mercato<sup>3</sup>.

Sulla base di tali considerazioni, Novak intende elaborare una ridefinizione della nozione di giusti-

1. Per un’analisi del pensiero di Novak mi permetto di rinviare a Flavio Felice, *Capitalismo e cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

2. Intorno alle tematiche di seguito trattate, negli Stati Uniti è in corso un vivace dibattito che coinvolge un numero sempre maggiore di autori. Oltre a Novak ricordiamo altri importanti studiosi quali Padre Richard J. Neuhaus e George Weigel. Tali autori sono considerati i personaggi di spicco del cosiddetto “*Catholic Neoconservative Movement*”; cf. George Weigel, «The Neo-Conservative Difference. A Proposal for the Renewal of Church and Society», *Pro Ecclesia*, IV, 2 (1995), pp. 190-211; Mark Gerson, *The Neoconservative Vision*, inglese, Madison Books, Lanham 1996; AA. VV., *The Essential Neoconservative Reader*, inglese, a cura di Mark Gerson, Addison-Wesley, Boston 1996.

3. Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*, Libreria Editrice Vaticana, mag. 1991; orig. 1 mag. 1991, cf. n. 42.

4. Sul valore politico di tale principio nell’attualissimo dibattito federalista riportiamo il seguente brano: «È un principio formulato chiaramente dalla Chiesa, che ha influenzato molti pensatori federalisti. Ciascun gruppo porta a termine, liberamente e nei modi propri, compiti non imposti dal vertice, ma rispondenti alle libere scelte degli aderenti. Ci si attiene alla convinzione che i corpi intermedi, quali famiglie, associazioni, gruppi, sono indispensabili per un equilibrato sviluppo della persona umana e che essi devono essere uniti non secondo un intento coordinativo (tipico del liberismo che assembla individui isolati e dispersi in competizione), né subordinativo (tipico dei regimi totalitari che massificano e spersonalizzano una “folla solitaria” di individui), ma secondo un sano pluralismo organico di ispirazione cristiana», (Attilio Danese, *Il federalismo*, Città Nuova, Roma 1995, p. 109).



Immagine 21: Michael Novak

zia sociale che affondi le proprie radici nel principio di sussidiarietà e nella società civile concepita come “contrattare dello Stato”<sup>4</sup>. Nello stesso tempo, egli vuole dimostrare che la condizione necessaria per il reale compimento del principio di giustizia sociale è un ordinamento fondato su un triplice insieme di istituzioni: quelle che riguardano e difendono la libertà politica (democrazia), la libertà economica (economia d’impresa) e la libertà morale e culturale (pluralismo).

Un ulteriore elemento che identifica l’opera di Novak è il tema della soggettività creativa della persona. Essa rappresenta il nucleo centrale dal quale il nostro autore fa dipendere una serie di considerazioni: l’uomo è nato per creare, inventare, osare nuove imprese; e, in quanto *imago Creatoris*, è *homo creator*; dunque, attraverso le proprie libere azioni può partecipare per vocazione alla creazione nella sfera economica. Novak intende sottolineare il ruolo fondamentale del “capitale umano”, inteso come “*caput*”, ossia il luogo nel quale hanno sede le virtù e le abilità umane: l’inventiva, la creatività, la responsabilità, la comunione, la reciprocità, la laboriosità, in una parola: la persona. Scrive a tal proposito:

Questa visione insegna all’uomo ad inventare istituzioni degne dell’*imago Creatoris* e dell’*homo creator*. Grazie a tale nuova visione della creatività umana, l’uomo aspira da sempre ad essere libero: libero dalla tortura e dalla tirannia, attraverso il sistema di controllo proprio della repubblica democratica; libero dalle catene della povertà, attraverso

un sistema economico centrato sul principio della creatività; e libero nella coscienza, attraverso il pluralismo e le sue istituzioni [...]. Le società che cercano di raggiungere questi tre obiettivi sono dette società capitaliste democratiche<sup>5</sup>.

Egli, infine, ha sempre tenuto a precisare che il suo ideale non confonde il peccato e l’imperfezione, che caratterizzano qualsiasi società, con il regno celeste. Egli ha sempre riflettuto sul fatto che, allo stato attuale, la forma sociale che più di altre garantisce il rispetto della dignità umana, sviluppandone la soggettività creativa, si fonda sulle istituzioni del libero mercato, democratiche e pluralistiche in campo culturale e religioso. Il punto di partenza di tale dibattito, dunque, è la convinzione che non vi sono società perfette, poiché presentano i limiti oggettivi che caratterizzano la conformazione fisica e la costituzione morale degli esseri umani<sup>6</sup>.

Dunque, con la morte di Michael Novak è scomparsa una figura di spicco del cattolicesimo liberale statunitense, sebbene lui preferisse l’espressione “*Catholic Whig*”. L’itinerario intellettuale di Novak conosce un’importante tappa nel 1981 quando pubblica il primo volume della trilogia dedicata ad una filosofia d’impresa teologicamente pensata. Di questa trilogia fanno parte *Toward a theology of the Corporation* (1981), *Business as a Calling. Work and Examined Life* 1996 e *The Fire of Invention. Civil Society and the Future of the Corporation* (1997).

Il punto di partenza di tale prospettiva è che tra gli ordini che partecipano all’articolazione sussidia-

5. Micheal Novak, «The Goodlessness that Failed», *First Things* (giu. 2000), p. 39. 6. Cf. Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus* cit., p. 25; *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 407, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992. Intorno al tema dell’antiperfezionismo esiste una ricca tradizione che da Sant’Agostino arriva fino a Rosmini, Sturzo e Novak, passando per Kant, gli autori del *The Federalist* e i teorici del falsificazionismo metodologico; cf. Rocco Pezzimenti, *La società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995; Dario Antiseri, *Antiseri, Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Utet, Torino 1996.

ria della società civile, in una società libera, c'è la comunità degli imprenditori. La teoria dell'agire imprenditoriale di Novak prende in considerazione alcune "virtù cardinali", quei "doni" che la comunità degli imprenditori offre come proprio specifico contributo al tavolo della società civile. Tali virtù sono la creatività, l'amore per la comunità ed il senso pratico.

Per "creatività" Novak intende la virtù dell'iniziativa che sgorga dalla soggettività creativa, ossia l'inclinazione a cogliere, anche solo intuitivamente, ciò che altri non riescono a vedere. In questa declinazione riecheggiano le parole dell'economista neo-austriaco Israel Kirzner e la sua teoria della prontezza imprenditoriale<sup>7</sup>. Per secoli si è creduto che la principale forma di capitale e di ricchezza fosse la terra, oggi è fuor di dubbio che l'inventiva e la scoperta sono universalmente considerate le cause di ricchezza più energiche che il genere umano abbia mai conosciuto. Corollario della creatività, allora, è la virtù dell'intrapresa economica<sup>8</sup>.

Con riferimento alla seconda virtù: il senso di "comunità", Novak individua tre livelli in cui essa si articola: la comunità dei colleghi; quella degli *stakeholders*; quella dell'interdipendenza globale. In questa prospettiva, l'impegno pubblico e la responsabilità civica derivano dal fatto che i cittadini, non percependosi come meri sudditi, educati a vari livelli di condivisione, sono portati a promuovere non solo la propria felicità e quella dei propri cari, ma, come si conviene ad un sovrano, si sentono responsabili anche del raggiungimento del bene comune della propria comunità<sup>9</sup>.

La terza ed ultima virtù cardinale dell'imprenditore è il realismo. L'imprenditore dovrà sempre vigilare affinché nessuna percezione possa offuscare il

limpido contorno della realtà, e per far ciò avrà bisogno di confrontare continuamente i suoi progetti con quelli di persone che hanno idee diverse dalle sue. Qui entra in gioco il ruolo fondamentale del dirigente, chiamato a comprendere nel modo più nitido possibile i segni della realtà e, di conseguenza, ad indirizzare correttamente l'attività imprenditoriale. Spetta al dirigente prendere le decisioni destinate ad influenzare il futuro dell'impresa, definendo, nello stesso tempo i mezzi che rendono attuabili i progetti<sup>10</sup>.

Nell'ottica delineata da Novak, l'etica degli affari suggerisce la riflessione su temi che vanno ben oltre la mera obbedienza alla legge civile. Una tale visione concepisce la società come un ordinamento poliarchico in cui sono presenti un ordine politico, economico e culturale fondati sulle suddette virtù, nonché sul principio di concorrenza e di libera intrapresa economica, all'interno di un quadro legislativo chiaro e coerente con l'inclinazione dell'uomo a porsi come agente responsabile delle azioni che pone in essere. Questo, afferma il teologo americano, è il contributo più prezioso che la libera impresa, soprattutto quella di piccola e media dimensione, può offrire ai poveri di tutto il mondo, spezzando le catene che li mantengono lontani dalle opportunità che l'economia globale oggi offre. Inoltre, questo è il contributo che, congiuntamente, la scienza economica e l'etica degli affari possono offrire al genere umano, promuovendo una cultura improntata all'iniziativa economica, al senso di comunità e alla responsabilità personale.

Questo ideale è stato spesso osteggiato, non è stato facile trovare editori cattolici disposti a pubblicare le sue opere. Tuttavia, ciò che vale sa farsi valere da sé e il suo pensiero oggi è conosciuto e apprezzato in tutto il mondo, persino in Italia. Grazie, professore, e riposi in pace.

7. Cf. Israel Kirzner, *The Meaning of Market Process. Essays in the Development of the Modern Austrian Economics*, inglese, Routledge, London 1992, pp. 221-222.

8. «Se un tempo il fattore decisivo della produzione era la terra e più tardi il capitale, inteso come massa di macchinari e di beni strumentali, oggi il fattore decisivo è sempre più l'uomo stesso, e cioè la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante il sapere scientifico la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro» (Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus* cit., p. 32).

9. Rileviamo che Novak rigetta il tentativo di riciclare i pregiudizi anti imprenditoriali tipici dell'ideale socialista mediante la teoria degli *stakeholders*: «...è ovvio che la società per azioni è indispensabile per la buona riuscita di qualsiasi autentico esperimento di autogoverno. Essa gioca un ruolo cruciale nel disegno dell'esperimento democratico [...]. In tal senso, allora, ogni cittadino della repubblica detiene una quota di successo e di vitalità [...]. L'interpretazione socialdemocratica del termine *stakeholder* è del tutto differente. Gli *stakeholders* sono tutti coloro che considerano se stessi titolari del diritto di richiedere qualcosa e di ricevere qualcosa dal sistema» (Micheal Novak, *Il fuoco dell'invenzione*, a cura di Flavio Felice, Effatà, Torino 2005; orig. dall'inglese. *The Fire of Invention*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997, pp. 42-43, mia traduzione). Per una critica attenta alla teoria degli *stakeholders*, cf. Samuel Gregg, *The Art of Corporate Governance. A Return to First Principles*, inglese, 5<sup>a</sup> ed., CIS policy monographs, Centre for Independent Studies, Australia 2001; cf. Kenneth Goodpaster, «Business Ethics and Stakeholder Analysis», in *Corporations, Persons, and Morality*, Free Press, New York 1998.

10. Micheal Novak, *L'impresa come vocazione*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 175.

## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE IN ITALIANO

- Micheal Novak, *Verso una teologia dell'impresa*, a cura di Flavio Felice, Liberilibri, Macerata 1997; orig. 1981
- Micheal Novak, *Questo emisfero della libertà*, a cura di Flavio Felice, Liberilibri, Macerata 1997; orig. 1990
- Micheal Novak, *L'etica Cattolica e lo spirito del capitalismo*, a cura di Flavio Felice, Edizioni di Comunità, Milano 1994; orig. dall'inglese. *Catholic Ethic And The Spirit Of Capitalism*, 1993
- Micheal Novak, *L'impresa come vocazione*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000
- Micheal Novak, *Il fuoco dell'invenzione*, a cura di Flavio Felice, Effatà, Torino 2005; orig. dall'inglese. *The Fire of Invention*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997
- Micheal Novak, *Coltivare la libertà*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; orig. 1999
- Micheal Novak, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo economico*, a cura di Flavio Felice, Liberilibri, Macerata 2000
- Micheal Novak, *Noi, voi e l'Islam. Lettera aperta all'Europa sulla libertà*, a cura di Flavio Felice, Liberal, Firenze 2005



Immagine 22: Collezione Mattucci, Vaso a forma di siluro con motivi concentrici in manganese



«Where there is charity and love, there is God»  
 Novak building “Caritapolis”

PROSPETTIVA  
 • PERSONA •

100 (2017/2),

104-105

Robert Royal

**B**EFORE HE DIED the morning of February 17, Michael Novak was saying, repeatedly, to everyone who came to say goodbye, «God loves you and you must love one another, that is all that matters». I saw him for about an hour the previous evening: He was at peace and ready to meet God (and deceased loved ones, especially his wife Karen). He had accepted going into hospice care, at home, where he was really taken care of, quite lovingly, by his sister Mary Ann, and children Jana and Rich.

Most people only know Michael from his enormous literary output. I once heard him tell a student in Europe, quite matter-of-factly – not boasting – that the way you become a writer is to work hard at your first million words, which helps establish your voice. Hard work is always good advice, of course. But it came in the context of an annual Summer Seminar we’d both been running in the Slovak Republic, where he urged on students his idea of Caritapolis, a city of Charity, and insisted we sing at every Mass the hymn *Ubi caritas et amor* (“Where there is charity and love, there is God”.)

It may seem odd, but this focus on the centrality of Love was of one piece with all the political and economic words he’d written over six decades as a Catholic and public intellectual. Though I’d known Michael since the early 1980s, I only recently caught up with his autobiography *Writing from Left to Right*, which explained to me things I’d never known about him. Primary among those was that his move politically from liberal to conservative (that’s the meaning of the title) was mostly driven by what he came to believe really worked in helping people, especially the poor. While liberal colleagues talked, sincerely, about helping people, more conservative ideas had shown themselves to be better in real terms for individuals, families, nations, and the world as a whole.

A lot of people misunderstood that about him. The *Spirit of Democratic Capitalism*, probably his most important book, was not simply a partisan argument for American – style politics and market-based economics. It was his attempt to show how liberty in the political and economic sphere, guided of course by a strong legal and moral cultural system,

could produce benefits – along with many problems, of course, as always happens in a fallen world – that no other set of institutions has shown itself capable.

That was also the motive behind another key book *Will It Liberate?*, his examination of liberation theology. Like Pope John Paul II, a personal friend, Michael was a close student of Marxism and Marxist states. Some of the Marxist ideas that found their way into almost all Latin American Liberation Theology sounded good, as simple ideas often do. It was his contention, though, that people – especially workers and the poor – did demonstrably better, not universally well but better – in free societies than in ones that used the heavy hand of the state to direct economics and politics.

No good deed goes unpunished, and Michael was attacked for these conclusions by his former allies on the Left as tantamount to advocating what they call in Europe “savage capitalism”. But he was also attacked by some of his more natural allies in the Church and among cultural conservatives for similar reasons: capitalism – a term invented by Marxists but that Michael insisted on appropriating and tried to redefine as the system of the caput, the head, and therefore man’s rational faculties – seemed to do too much “creative destruction” and too little conserving.

He was not entirely dismissive of such complaints. Rather, he thought that the “moral cultural system” of free societies needed to do a better job in informing politics and economics with humane perspectives. And in this he thought of himself as an heir of both Adam Smith (whom people forget was first a moral philosopher and only later an economist), and the whole tradition of modern Catholic social teaching that began with the warnings about socialism in Leo XIII’s *Rerum Novarum*.

Indeed, he thought that the old virtues – the cardinal virtues and many others that we have inherited from different Western traditions – crucial as they are, need to be further amplified with notions like entrepreneurship, enterprise, creativity (in both the artistic and the practical spheres). The older virtues were fine, but coming as they almost exclusively did from philosophers and clerics, had somewhat ne-



glected the very real demands of economic and political life.

Michael was a brilliant student from his early days, and he made rapid progress from local Catholic schools in Pennsylvania, to Notre Dame, the seminary in Rome, Harvard, and Stanford. His education enabled him to absorb an astounding amount of philosophy and theology, which stayed with him and showed itself in all sorts of situations. But even as a young professor, he was always engaged with worldly questions as well. In his early liberal days, he was a close collaborator, speechwriter, idea-generator for Robert Kennedy, Gene McCarthy, and Sargent Shriver – all Catholics in the public square.

It was a time when Catholic Democrats were proponents of social programs, but always with an eye on what they would do in real terms for families and workers, not the autonomous, radically individual beings we now think make up America. The way that Democrats went from those honorable, if sometimes mistaken, commitments to the party of abortion, gays, and moral indulgence, also pointed him in new directions, and to discoveries about how older American virtues might be important to current questions.

He was also highly active at the international level, but there too he remained faithful to some older Democratic tendencies even as he served Republican leaders. In 1981, President Reagan – himself a former Democrat – and Jeane Kirkpatrick (ditto) convinced him to become the U.S. Ambassador to the U. N. Commission on Human Rights in Geneva. They didn't want just another diplomat or negotiator. Kirkpatrick told him: «We need you to put forth our theory of human rights and democracy. I've heard you do it many times. You're the right one». Reagan said during a brief meeting: «Nearly all Americans came to this country to protect human rights. So this country can never turn away from human rights. Condone no human rights abuse. None». His notions of human rights closely followed the thinking of Jacques Maritain, perhaps

the greatest and most influential Thomist philosopher of modern times.

This realignment of allegiances did not come without cost. Michael was especially savaged by old liberal colleagues. He said to me once, without any bitterness, that though I myself had gotten a fair share of criticism from certain quarters, I didn't have the added viciousness from people who thought of me as a traitor, as some liberals thought him. One of the surprising things about his approach to such people is that, much as they attacked him, he kept inviting them to be part of the conversations. While he occupied a chair at the American Enterprise Institute, he would constantly invite people of liberal views to conferences. It was during several of these that I first met figures like Fr. Brian Hehir (the bishops' letter on nuclear weapons), and even Archbishop Rembert Weakland (the letter on the economy). Though he was courteous to the other side, the generosity was not often returned.

But Michael was not all work and no play. If you want to appreciate another whole side of the man, take a look at his book *The Joy of Sports*. At a baseball game, he was like a ten-year-old. Superbowl parties at his home were a treat.

And on top of all these other interest, Michael had an interest and deep insight into the arts. Though we read it independently and probably twenty-five years apart, we shared a passion for one of the most breathtaking books of the 20th Century, Maritain's *Creative Intuition in Art and Poetry* which explores as nothing else the link between the soul and the beautiful. His wife Karen was a gifted and deep painter – and he attracted composers, poets, artists. In fact, in the last year Michael brought together a bunch of us to create a new organization: The American Academy of Catholic Thinkers and Artists (AACTA). There will be public news of this soon.

He did so much in so many fields, and will be missed by so many. But those of us who knew him will never forget what he essentially meant to us: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est.*



## Michael Novak e la sua lotta alla teologia della liberazione

### L'originalità di un cattolico liberale

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2),

106-108

Alberto Mingardi

**N**ON È AZZARDATO sostenere che le riflessioni di Michael Novak spianarono la strada alla *Centesimus Annus*, la grande enciclica con la quale Giovanni Paolo II riconosceva la “giusta funzione” del profitto e spiegava come la partecipazione al circuito degli scambi fosse fondamentale per affrancare dalla povertà i dannati della terra. Queste idee, con Novak, hanno perso un interprete di prima grandezza.

Le espresse con insuperato vigore nel suo libro del 1982, *The Spirit of Democratic Capitalism*. Quel lavoro fu di cruciale importanza per persuadere vasti settori del mondo cattolico che

dal confronto tra i socialismi reali [...] e i capitalismo reali [...] emerge un'indicazione univoca: la strada che più e meglio conduce il popolo al benessere [...] non è il sistema economico socialistico<sup>1</sup>.

Novak sapeva mescolare, con apparente nonchalance, il ragionamento teologico con l'analisi dei dati empirici che vendicavano le ragioni dell'economia di mercato.

Dieci anni dopo, ad ampliare alcune riflessioni che in *The Spirit of Democratic Capitalism* erano già presenti in nuce<sup>2</sup>, arrivò *Catholic Ethic And The Spirit Of Capitalism*<sup>3</sup>. In quel lavoro, sulla scorta anche di ricerche precedenti, Novak ribaltava la tesi weberiana sullo spirito protestante e l'emergere del capitalismo, sottolineando come gli elementi essenziali dell'infrastruttura giuridica all'interno della quale si sviluppa l'economia di mercato precedano la Rivoluzione industriale e si presentino anche in aree prevalentemente cattoliche. Novak si contrap-

poneva a Weber, inserendosi però nel medesimo solco: quello delle spiegazioni del capitalismo come fenomeno culturale. Esso «non riguarda soltanto cose ma lo spirito stesso dell'uomo»<sup>4</sup>. *The Spirit of Democratic Capitalism* vide la luce non a caso dopo che la riflessione storica sulla rivoluzione industriale era stata rinvigorita da una parte dall'affermarsi della cliometria, dall'altra da nuove ricerche storiografiche che cercavano di spingersi sino alle sorgenti dell'economia di mercato<sup>5</sup>.

Nonostante la ricerca storica sia stata così importante nella maturazione del suo pensiero, Novak non era né uno storico né uno storico delle idee. Aveva studiato in seminario e si era laureato in teologia. Abbandonata la prospettiva di diventare sacerdote, si era lanciato nell'avventura dello scrivere. Aveva seguito come cronista il Concilio Vaticano II e aveva scritto un libro di sociologia dello sport<sup>6</sup>, frequentava la riflessione politologica e quella filosofica, scriveva articoli sui giornali e faceva il docente itinerante, negli Stati Uniti e nel resto del mondo. Il suo primo lavoro pubblicato, *The Tiber Was Silver*<sup>7</sup>, era stato un romanzo. Come molti della sua generazione, passò da sinistra a destra: in questa transumanza, le sue vicende si intrecciarono con quelle di un gruppo di pensatori (Irving Kristol, Gertrude Himmelfarb, Norman Podhoretz...) poi noti come “neo-conservatori”.

Anche tralasciando le esperienze più strettamente politiche, come quella di ambasciatore presso le Nazioni Unite, o l'inveterato entusiasmo di impresario di progetti altrui ben tratteggiato da Mary Eberstadt nel suo ricordo su *First Things*<sup>8</sup>, ce n'è abbastanza per testimoniare la straordinaria militanza intellettuale di Novak.

1. Angelo Tosato, *Presentazione* a Micheal Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, a cura di Flavio Felice, con comm. di Angelo Tosato, introduzione di Angelo Tosato, Studium, Roma 1987; orig. dall'inglese. 1982, p. x. 2. *Ivi*, p. 2.

3. Micheal Novak, *L'etica Cattolica e lo spirito del capitalismo*, a cura di Flavio Felice, Edizioni di Comunità, Milano 1994; orig. dall'inglese. *Catholic Ethic And The Spirit Of Capitalism*, 1993. 4. Micheal Novak, «Le tre virtù cardinali dell'impresa», in *Etica cattolica e società di mercato*, a cura di Angelo Petroni, Marsilio, Venezia 1997, p. 53. 5. È il caso di Jean Baechler, *Le origini del capitalismo*, Ibl Libri, Torino 2016; orig. 1971; e in Italia di Luciano Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, SugarCo, Milano 1988. 6. Micheal Novak, *The Joy of Sports. End Zones, Bases, Baskets, Balls, and the Consecration of the American Spirit*, inglese, Rowman & Littlefield, Lanham 1993; orig. 1976. 7. Micheal Novak, *The Tiber Was Silver*, inglese, Catholic University of America Press, Washington DC 2013; orig. 1960. 8. Mary Eberstadt, «Michael Novak by the Sea», *First Things* (mag. 2017), <https://www.firstthings.com/article/2017/05/michael-novak-by-the-sea>.

Se pensiamo a ciò che consentì a Novak di far breccia nella cultura cattolica, contribuendo a sanare la ferita di cent'anni di opposizione più o meno esplicita all'economia di mercato, forse è stato proprio il dedicare tanta attenzione agli effetti sociali di una caratteristica umana che straripa dalla sua biografia: la creatività.

Creato a immagine e somiglianza di Dio, per Novak l'essere umano è creatore anch'esso. Non solo Novak contesta a Weber l'aver preso alcuni particolari casi storici di capitalismo e di protestantesimo per il capitalismo e il protestantesimo. Gli rimprovera anche di non aver ben compreso che cosa sia, il capitalismo. L'uno e l'altro pensano che esista una vocazione imprenditoriale, ma se per Weber essa consiste nella propensione a accatastare mattone su mattone, in quel processo di ascesi intra-mondana che darebbe luogo all'accumulazione di capitale, Novak al contrario pensa alla vocazione a innovare. Ciò che distingue l'economia di mercato si basa sulla «iniziativa continua, programmata e organizzata, valutata in termini di profitti e di perdite»<sup>9</sup>. La «razionalizzazione» è un tratto distintivo del capitalismo, eppure la razionalità che caratterizza il capitalismo non è «la razionalità degli ingegneri, che mettono orologi marcatempo per analizzare la produzione industriale»<sup>10</sup>. Questo può benissimo verificarsi anche in un'economia di piano. L'economia libera invece esalta una delle caratteristiche cruciali della persona umana: «il diritto – la vocazione – a essere diverso»<sup>11</sup>.

Questo pluralismo è anche diversità nelle scelte di produzione e di consumo. In un'economia dinamica, a provare a essere diverso è sempre l'imprenditore. «L'attività imprenditoriale consiste, innanzitutto, nell'inclinazione ad osservare, nell'attitudine a discernere, nella predisposizione a scoprire ciò che gli altri non vedono»<sup>12</sup>. Questi tentativi di scoprire ciò che i consumatori desiderano consentono quella straordinaria moltiplicazione di beni e servizi disponibili che «fanno» il nostro benessere.

Le attitudini imprenditoriali vengono messe al servizio degli altri attraverso lo scambio. Lo scambio è il momento di confronto con l'altro, una attività peculiarmente umana (chi ha mai visto un cane scambiare un osso con un altro cane?). È con lo scam-

bio che la creatività individuale crea benefici sociali. La voglia d'intraprendere, il bisogno d'inventare e persino il biasimato motivo del profitto si vincolano all'obiettivo di diventare «cose», beni e servizi, che altri possano acquistare.

Come ha scritto Flavio Felice,

Novak [...] ritiene che sia lo scambio sia il commercio contribuiscono per loro natura alla creazione di una situazione di interdipendenza nella quale le persone, le associazioni e gli stati si relazionano pacificamente<sup>13</sup>.

Per Novak nella globalizzazione osserviamo come

le forze della creatività individuale, dell'iniziativa, dell'immaginazione e dei mercati [...] rendono possibile il libero ingresso dei poveri e degli emarginati nel «circolo dello sviluppo»<sup>14</sup>.

Sotto questo profilo, è difficile sovrastimare l'importanza della battaglia culturale di cui Novak si fece protagonista, contro la «teologia della liberazione». In essa, Novak ritrovava l'incapacità di comprendere come l'economia di scambio non sia un gioco a somma zero. Al contrario, essa

sembra ritenere che il progresso e la ricchezza di un paese comporti necessariamente sottrazione di ricchezza da un altro<sup>15</sup>.

L'importanza accordata da Novak a questo scontro di idee è avvalorata da un dato solo apparentemente marginale: l'attenzione riservata alle ricerche di Peter T. Bauer, e la sostanziale condivisione dei loro esiti. Insieme al suo coautore Basil Yamey, sin dagli anni Cinquanta Bauer aveva criticato assunti teorici e esiti pratici dei programmi di aiuti allo sviluppo. Per questa ragione, Bauer era preoccupato dalla tendenza della Chiesa, a cominciare dalla *Popolorum Progressio*, a favore di una «redistribuzione organizzata politicamente»<sup>16</sup>, non solo all'interno degli Stati ma anche fra di essi. Quanti sostengono questa redistribuzione ordinata politicamente ne ignorano alcune conseguenze: a cominciare dalla concentrazione

9. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo* cit., p. 46. 10. *Ivi*, p. 51. 11. *Ivi*, p. 73. 12. *Idem*, «Le tre virtù cardinali dell'impresa» cit., p. 12. 13. Flavio Felice, *Capitalismo e cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 181. 14. Dario Antiseri *et al.*, «Armonia sociale e pace fra i popoli la libertà al servizio dell'umanità. La libertà al servizio dell'umanità», in *Cattolicesimo, Liberalismo, Globalizzazione*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 90, p. 215. 15. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo* cit., p. 409. 16. Peter Bauer, *Dalla sussistenza allo scambio. Uno sguardo critico sugli aiuti allo sviluppo*, Ibl Libri, Torino 2009; orig. 2002, p. 215. 17. *Ivi*, p. 220.



ne di risorse nei poteri pubblici e dunque la tendenza ad «accrescere il potere e l'influenza di chi organizza il trasferimento di ricchezza»<sup>17</sup>. Dietro a questa posizione sta l'idea che «il reddito dei più abbienti sia stato in qualche modo ottenuto a spese dei più poveri»<sup>18</sup>. Nelle economie di mercato e nella misura in cui esse restano economie di mercato, però, il reddito in linea di massima non è rapinato ma guadagnato: e nello specifico guadagnato attraverso incontri nei quali le persone si scambiano denaro e beni o servizi.

Guardando ai Paesi in via di sviluppo, Bauer ha riaffermato la centralità dello scambio per il progresso economico: notando che «le attività commerciali sono onnipresenti e che a esse prende parte un gran numero di individui»<sup>19</sup>. Trascurati dagli studiosi, ignorati dai decisori politici, gli scambi accompagnano la storia del progresso economico sin dai suoi primi passi.

Questa tendenza a dimenticare la concretezza dei momenti di scambio ci si rivela anche nell'attuale dibattito sulla globalizzazione: nel quale, per esempio, le stesse persone che sostengono che lo sviluppo dell'Occidente sia avvenuto grazie a una economia di rapina, dall'altra paventano la delocalizzazione e lo spostamento delle attività produttive nei Paesi in via di sviluppo. La redistribuzione di ricchezza è paradossalmente apprezzabile solo quando è «organizzata politicamente», e non invece quando avviene grazie alle libere scelte di chi acquista asparagi prodotti in Perù o jeans realizzati in Cina.

Pensando alle discussioni attuali, è ancora più evidente la ricchezza della prospettiva di Michael Novak, che negli infiniti scambi che fanno, ogni giorno, un'economia di mercato seppe leggere l'unicità, la «vocazione ad essere diversi», delle persone.



Immagine 23: Collezione Mattucci, Vassoio con motivi astratti

18. *Ivi*, p. 158.

19. *Ivi*, p. 62.

d  
e  
ANGOLO  
I  
MUSE

• Alla (ri-) scoperta di Goya



Via Torre Bruciata 17  
64100 Teramo

REDAZIONE

Giacomo Danese (Musica)  
Giovanni Marcotullio (Cinema)  
Giovanni Corrieri (Arte)

Note in margine al docufilm *Francisco Goya. Visioni di carne e sangue*

## *Las pinturas negras: i mostri della ragione assopita*

Nunzio Bombaci

DALLA MALATTIA AL PERIODO DELL'INVASIONE NAPOLEONICA

NEL COMPLESSO\* il film documentario *Visioni di carne e sangue* offre adeguato spazio alla produzione del “secondo Goya”, la quale prende avvio dagli ultimi anni del diciottesimo secolo. Nel 1793 si situa un evento biografico che segna la tarda maturità e la vecchiaia dell'artista: una malattia che accentua in modo drammatico la preesistente sordità sino a renderla totale. Comprensibilmente, un evento così importante si ripercuote sull'arte di Goya che, tuttavia, continua l'attività di ritrattista di corte. Nei suoi quadri assumono una preminenza sempre più accentuata i tratti oscuri, grotteschi, malvagi e abietti della realtà umana che tanto spazio avevano trovato nell'arte di Velázquez. Questi è il pittore di re di principi e di celebri eventi storici, ma ritrae pure i personaggi grotteschi che vivono nella corte reale, quali i nani e i buffoni di corte. Si tratta dei celebri *malogrados* – “malriusciti” – immortalati dal pittore sivigliano.

Con riguardo a Goya, non va comunque sottaciuto che la produzione della tarda maturità è alquanto variegata. Tra le altre, essa comprende due tra le opere più celebri dell'artista, la *Maja desnuda* e la *Maja vestida*, composte intorno al 1800. Nel film i due dipinti compaiono più fuggacemente di quanto si ci si potrebbe aspettare. Opportunamente, il regista non intende addentrarsi nel campo insidioso del *gossip* riguardante l'identità della “bella” (*maja*) ritratta. Ella potrebbe essere la presunta amante dell'artista, ovvero la duchessa d'Alba, l'amante dell'ex ministro Manuel Godoy; ancora, si potrebbe trattare di due donne diverse oppure, come taluno fondatamente sostiene, di una figura escogitata dalla fantasia dell'artista. Nel film, un critico rileva che Goya – il quale nella *Maja desnuda* si abbandona a un realismo che non trova riscontro nei nudi dei secoli precedenti – supera indenne l'ineludibile esame dell'Inquisizione grazie alla protezione offertagli dal potente Godoy.

Più che i due quadri della *Maja*, il film prende in esame i due stupendi ritratti di María Teresa Cayetana de Silva, duchessa d'Alba, uno del 1795 e l'altro del 1797. Sono, queste, due opere che si possono annoverare tra le più significative del Goya ritrattista. Particolarmente interessante è il secondo quadro, ove la duchessa appare vestita in nero, e non soltanto per sottolineare la recente vedovanza. In realtà, ella indossa qui un abito nero da popolana, ovvero da *maja*. Ciò attesta il gusto civettuolo, proprio di molti nobili del tempo, di adottare talvolta il modo di vestire del popolo. La duchessa ostenta un'espressione altezzosa che, secondo alcuni critici, alluderebbe al rifiuto da lei opposto al trasporto affettivo manifestatole dall'artista. L'ipotesi sembra poco plausibile a coloro che evidenziano come nel secondo quadro la stessa nobildonna, con l'indice della mano destra, indichi una scritta sulla sabbia: «Solo Goya».

Nel film appaiono fuggacemente due importanti quadri dipinti dal pittore nel 1814,

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 110-113

\*. Questo articolo è la seconda parte di Nunzio Bombaci, «L'enigma Goya», *Prospettiva Persona*, 97-98 (2016), pp. 112-115.

all'inizio della Restaurazione, e relativi ad episodi sanguinosi della recente invasione francese. Uno, dal titolo *El dos de mayo de 1808 en Madrid*, presenta la resistenza opposta dai madrileni ai mame-lucchi, alleati delle truppe francesi. L'altro, ancora più celebre, è *El tres de mayo de 1808*, denominato altresì *Los fusilamientos de la Moncloa*. In quest'ultimo, l'atteggiamento fiero col quale il patriota spagnolo va incontro al fallimento e alla morte è incarnato dall'«uomo dalla camicia bianca», ovvero dallo «straccione» (*desarrapado*). Questi è al centro del gruppo di uomini davanti al plotone di esecuzione dei soldati francesi e sembra donare la propria vita non alla morte ma a un vivere altrimenti.

Se nell'atteggiamento dell'uomo, più che una resa di fronte all'ineludibile, María Zambrano ha ravvisato l'offerta della propria vita prima ancora che gli venga tolta, alla luce del pensiero di Emmanuel Levinas vi si potrebbe scorgere un'icona della resistenza etica del volto di fronte a chi ha il «potere di potere» uccidere, al quale il *desarrapado* contrappone «non una forza di resistenza ma l'imprevedibilità stessa della sua reazione»<sup>1</sup>. Se si adotta il linguaggio del filosofo lituano, si può affermare che questo patriota

oppone, così, non una forza più grande – una energia che può essere valutata e che si presenta quindi come se facesse parte di un tutto – ma proprio la trascendenza del suo essere rispetto a questo tutto; non un superlativo qualunque della potenza, ma appunto l'infinito della sua trascendenza. Questo infinito, più forte dell'omicidio, ci resiste già nel suo volto, è il suo volto, è l'espressione originaria, è la prima parola: «non uccidere»<sup>2</sup>.

È noto che, per Levinas, il volto *esprime* di per sé, non a partire da un certo contesto. E l'uomo dalla camicia bianca è davvero incomensurabile rispetto al contesto, e persino rispetto ai suoi compagni. La franchezza del suo volto nell'offrirsi senza riserve si leva come un grido che intima il divieto di uccidere e rivela un'intangibilità assoluta («Tu non mi ucciderai»).

Dinanzi al plotone di esecuzione, il patriota non manifesta l'angoscia che strazia gli altri condannati. La sua camicia candida, che contrasta con il volto bruno, lo distingue fortemente dai compagni, i quali indossano invece delle tuniche grigie. Allorché uno di costoro si tura le orecchie e un altro si

copre il viso con le mani, quegli espone il volto ai colpi: è pronto a *dar la cara*, letteralmente a *dare il volto*. È, questa, un'espressione che non è agevole rendere in italiano: si può anche dire che egli *affronti* il nemico e la morte. In francese, invece, si potrebbe esprimerne il senso con la parola *affrontement*<sup>3</sup>, che guadagna una peculiare densità semantica in Emmanuel Mounier. Nella prospettiva del filosofo francese l'uomo dalla camicia bianca, proprio in quanto *si espone e affronta*, si rivela quale *persona*.

#### LAS PINTURAS NEGRAS

Il patriota dalla camicia bianca ha un volto. Lo hanno, e rivelano il coraggio di *dar la cara*, pure gli insorti spagnoli che lottano contro i mame-lucchi, ritratti da Goya nel quadro coevo *El 2 de mayo 1808*. Tuttavia, da tempo il pittore dipinge anche esseri dall'aspetto demoniaco i quali, più che avere un volto, sembrano portare una maschera. Talora l'artista ritrae gruppi di personaggi il cui viso assume le sembianze di un teschio, come i giudici che appaiono in *El Tribunal de la Inquisición* (1812-14), oppure dipinge – «con atroce noncuranza», nelle parole di José Ortega y Gasset – masse ebbre o deliranti, che partecipano a feste, a cerimonie religiose o a riti satanici, ove si scorgono, più che volti ben distinti, facce deformi, quasi maschere contratte in un ghigno o in una smorfia di dolore. Ciò avviene, ad esempio, nel quadro coevo *El entierro de la sardina* (*Il funerale della sardina*), che ritrae la cerimonia con la quale il popolo, all'inizio della Quaresima, celebra i funerali del Carnevale, e in *Procesión de disciplinantes* (1812-14, *Processione dei flagellanti*). In questi e in altri dipinti di tale periodo, Goya rappresenta la gente umile quale massa posseduta e mossa da forze oscure. Al contempo, si fa sempre più frequente il ricorso a un cromatismo dominato dalle tinte più scure. Un processo, questo, che culminerà nelle opere della *Quinta del Sordo*, ovvero *Las pinturas negras* ora esposte al Prado. Si tratta delle scene dipinte sulle pareti della casa di campagna in cui Goya, da tempo affetto da sordità, trascorre molti anni. Una delle più celebri, e delle più orride, è *Saturno che divora un figlio*, che appare solo per un istante nel film.

In queste opere, l'artista traspone sulla tela i demoni che popolano i suoi incubi e, in una prospettiva più generale, i «mostri» che assediano l'uo-

1. Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980; orig. fr. *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, p. 205. 2. *Ibidem*. 3. Vedi Emmanuel Mounier, *L'affrontamento cristiano*, Ecumenica, Bari 1984.

mo allorché egli si addormenta o, per varie vicissitudini, perde il governo dei propri pensieri. Talora la sua celebre frase «il sonno della ragione genera mostri» («*El sueño de la razón produce monstruos*») viene impropriamente addotta quale prova di una spiccata propensione del pittore all'Iluminismo. Essa compare, peraltro, nella traccia di un tema assegnato agli esami di maturità del 1979<sup>4</sup>.

Tale espressione costituisce il titolo di un'acquaforte e acquatinta – offerta alla visione dello spettatore del film – eseguita intorno al 1797, e appartenente alla serie di opere denominate *Caprichos*. Il suo senso è stato probabilmente “sovradeterminato” da alcuni studiosi. In una prospettiva poco politica, e molto egosintonica, l'artista allude soprattutto ai mostri dell'interiorità che si rivelano all'uomo, quali inquietanti esseri animali, segnatamente allorché la ragione sprofonda nel sonno. In effetti, l'uomo rappresentato nell'opera n. 43 dei *Caprichos* si è addormentato al suo scrittoio, come può ben vedere anche lo spettatore della pellicola.

Nelle *pinturas negras* – per lo più fugacemente proposte allo spettatore del film – la luce non accarezza più con levità i personaggi e gli oggetti, come in quelle risalenti a molti anni prima, soprattutto nei cartoni preparatori per gli arazzi commissionati all'artista dalla famiglia reale. Non vi è più una luce vivida, ma spesso soltanto squarci di luce che balenano in modo inquietante su un fondo oscuro. La “svolta” che si realizza in Goya, da una modalità di *trattare con* la luce ad una antitetica, costituisce uno degli enigmi più interessanti della storia dell'arte. Ciò non si può semplicisticamente ricondurre alle drammatiche refluenze psicologiche della sordità contratta dal pittore. Tuttavia, non va sottaciuto che la sordità può modificare nel profondo la percezione della realtà, soprattutto in un artista e, quanto mai gravemente in un pittore che, come Goya, rivela eccezionali facoltà sinestetiche. Se un uomo talmente singolare diventa sordo, non perde soltanto la funzionalità di un organo di senso e, probabilmente, percepisce anche la luce in modo diverso rispetto a prima. Allo scrivente la visione del film suscita l'impressione che in questo pittore la perdita di un singolo organo di senso conduca la sua attenzione e la sua ricerca a monte della menomazione, ovvero a quel *sentire originario* che, per María Zambrano,

no, è *al di qua* di ogni differenziazione nelle singole facoltà sensoriali, compiendo un percorso a ritroso verso gli abissi dell'interiorità, il *dentro sin fronteras* delle «caverne del senso», nel linguaggio della stessa filosofa. Qui dimorano deliri, fantasmi, figure larvali – *mostri*, insomma – che reclamano il soffio di una vita nuova, il dono di «forma e figura», la possibilità di venire alla luce che può essere conferita loro dalla facoltà creativa dell'artista. Può darsi che, dopo la malattia, Goya abbia intrapreso una discesa nel profondo – *catabasi* – che gli ha consentito di scorgere realtà prima a lui pressoché ignote. È evidente che queste considerazioni hanno carattere ipotetico, poiché scaturiscono, oltre che dalla visione del film, da un approccio personale alle opere dell'artista nonché da suggestioni attinte dalle opere di María Zambrano, segnatamente di *Luoghi della pittura*<sup>5</sup>. Tali considerazioni, pertanto, non si sottraggono al «bel rischio» proprio di ogni tentativo ermeneutico.

#### I MOSTRI GENERATI

DAL «SONNO DELLA RAGIONE».

FRANCISCO GOYA *VERSUS* MARÍA ZAMBRANO

Goya ritiene necessario che l'uomo sia consapevole del pericolo costituito dalle forze oscure che, come si è detto, si levano allorché perdura il «sonno della ragione» (e, si può aggiungere, pure allorché la ragione stessa è obnubilata dalle passioni). In tale prospettiva, l'orrido e il grottesco che permeano le sue incisioni denominate *Caprichos* che, come può notare lo spettatore del film, costituiscono la trasposizione artistica di ciò che dimora nelle tenebre dell'irrazionale e intendono contribuire all'affermarsi di questa consapevolezza, a scongiurare quel pericolo. Per María Zambrano, invece, il delirio non è soltanto espressione dell'infrarazionale, capace di travolgere soprattutto gli uomini e le *masse* ignoranti e dunque da neutralizzare, ma è ambito rivelativo di ciò che può segnalarsi solo in questa modalità. Il linguaggio criptico del delirio dissimula una trama di significati che il *lóγος*, inteso come lo declina l'autrice, ovvero quale *ragione misericordiosa*, non può trascurare e neppure analizzare nelle modalità della scienza psicologica, ma *de-cifrare*. In sintesi, secondo Goya il sonno della ragione crea i mostri che popola-

4. Ritengo opportuno riportare qui tale traccia: «Alla luce degli ultimi avvenimenti mondiali e del riesplodere di fenomeni di violenza, di sopraffazione e di terrorismo, che hanno investito le più diverse nazioni, il candidato sviluppi le sue riflessioni a proposito di questa affermazione di Goya: “Il sonno della ragione genera mostri” (*Commentari ai Capricci n. 43*)».

5. María Zambrano, *Luoghi della pittura*, Medusa, Milano 2002; orig. dallo spagnolo. *Algunos lugares de la pintura*, Espasa Calpe, Madrid 1989.



no il delirio e, per converso, una ragione desta può dissiparli. Da parte sua, la filosofa andalusa riconosce alla misericordia del pensiero – del «*λόγος* sommerso» – il compito di tributare attenzione a questi “mostri” non per sopprimerli ma per trasformarli, nella sua luce intrisa di *pietas*, da potenze inquietanti a presenze amiche e rivelatrici. María Zambrano scrive: «La ragione incanalerà il delirio in amore»<sup>6</sup>.

Ancora, se Goya rinviene tratti deliranti nella superstizione delle masse, l'autrice, oltre un secolo dopo rispetto a lui, considera l'entità impersonale costituita dalla *massa* non soltanto in una temperie storica affatto diversa, rivelando altresì una sensibilità differente sia dal pessimismo antropologico del pittore come pure dall'elitarismo, tutt'altro che dissimulato, del proprio maestro José Ortega y Gasset. In sintesi, secondo la filosofa quella massa che appare come *agita* da pulsioni irrefrenabili è l'esito di una degradazione di quella realtà che è il vero *agente* primario della storia, ovvero il *popolo*. Tale decadenza non è per lei un processo che si compia per il concorso di forze ineluttabili e in modo irreversibile: in taluni momenti storici, anche quella che prima appariva come una massa, può ri-animarsi per tornare a sentirsi e ad agire come un popolo. Ciò è avvenuto in occasione delle rivolte del popolo spagnolo contro l'oppressione straniera – si pensi alla resistenza nei confronti dell'invasione napoleonica, immortalata dalle stesse opere di Goya – e potrebbe aver luogo anche in virtù di altre contingenze e forze storiche.

Come il film documentario pone in evidenza, l'ultimo Goya non traspone sulla tela soltanto scene sinistre. Continua, tra l'altro, a dipingere ritratti. Uno dei più pregevoli è quello del duca di Wellington, comandante delle truppe inglesi che hanno liberato la Spagna dal dominio napoleonico. Il duca non è rappresentato come un vincitore orgoglioso della sua impresa, ma quale uomo provato dall'esperienza bellica. Qui Goya ritrae la *persona*, non il *perso-*

*naggio* (come sarebbe stato più facile), analogamente al Tiziano che nel 1548 aveva ritratto Carlo V a cavallo dopo la vittoria sulle truppe protestanti della Lega di Smalcalda. Qui la postura dell'imperatore è solenne, ma l'osservatore attento può cogliere la serietà del volto, che può alludere a una persona – anche qui, non a un personaggio – assorta in se stessa, *ensisismada*, direbbe uno spagnolo. Si può pensare che, per Tiziano, Carlo V tenda qui ad astrarsi dalla storia. In effetti, pochi anni dopo, nel 1556, l'imperatore si ritirerà nel convento di Yuste, in Estremadura, lasciando il trono al figlio, Filippo II. Lo spettatore del film può vedere anche l'ultimo autoritratto di Goya, che risale al 1826, allorché il pittore vive a Bordeaux, ove morirà due anni dopo. L'artista, ormai ottantenne, si ritrae obeso, stanco e alquanto trasandato. Allo scrivente sarebbe piaciuto che questo film si concludesse proponendo un'opera di tutt'altro tenore, la quale denota il sopravvivere del “primo Goya” nella produzione più tarda, ovvero il persistere di un gioioso impeto creativo che lotta contro il declino delle forze fisiche. Si tratta de *la lattaia di Bordeaux* (1827-28), probabilmente l'ultimo quadro dell'artista, che secondo qualche critico anticipa certe modalità stilistiche degli impressionisti. Il turchese dello sfondo e la delicatezza del volto della ragazza richiamano alla memoria dell'osservatore i colori delicati e gioiosi delle tele preparatorie degli arazzi reali, risalenti a mezzo secolo prima.

Se il regista avesse concluso il film proponendo il ritratto dell'umile lattaia avrebbe forse posto in luce che, al di là dell'evoluzione tematica e stilistica, esiste *un unico Goya*. È, questi, un artista che, in diversa misura nei vari periodi della sua produzione, percepisce e traspone nella sua opera il carattere ancipite della Realtà alla quale l'uomo è *religato*, ovvero il suo aspetto gaio e luminoso così come il suo lato oscuro e inquietante.

6. Maria Zambrano, *L'uomo e il divino*, trad. it. di Giovanni Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2002; orig. dallo spagnolo. *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, p. 24.



## Un punto di vista originale sul caso Galileo

# La complessità della vicenda galileiana

PROSPETTIVA  
• PERSONA •

100 (2017/2), 114-116

Alessandro Giostra

**G**ALILEO GALILEI (1564-1642) è il personaggio più emblematico della scienza moderna. Nel suo pensiero e nelle sue vicende individuali si possono reperire infiniti spunti di approfondimento, ma anche alcune contraddizioni e aspetti tuttora insoluti. Si tratta, infatti, del ricercatore considerato il padre del metodo scientifico, ma che si è reso capace anche di gravi errori. Ha avuto grande fama come astronomo, ma non è stato certo un esperto di calcoli del moto planetario. Come tutti i protagonisti della Rivoluzione scientifica, ha creduto nell'universo come globale armonia matematica creata da Dio, ma è incappato alla fine nella condanna dell'Inquisizione.

La figura di Galileo è stata trattata in una recente pubblicazione da Flavia Marcacci<sup>1</sup>, docente di storia del pensiero scientifico presso la Pontificia Università Lateranense. Il volume è diviso in cinque capitoli, ognuno di essi dedicato a una tematica essenziale, integrati con schede di approfondimento, utili ad illustrare alcune peculiarità, soprattutto per i lettori non specialisti dell'argomento. "Il Puzzle Galileo", come lo definisce l'autrice nella *Premessa*, è ulteriormente complicato da tutta una serie di luoghi comuni e pregiudizi che continuano a influire negativamente sulla comprensione della verità storica. La sua condanna nel 1633 da parte della Chiesa viene spesso vista come l'istanza più evidente di una verità scientifica in opposizione ai principi della fede. Inoltre, in molte pubblicazioni, e non sempre di genere divulgativo, ancora si ignora il fatto che la prova del movimento terrestre da lui fornita è stata un colossale errore, all'interno di un *curriculum* di ricerca pieno di grandi scoperte e decisive innovazioni<sup>2</sup>.

Dopo aver illustrato nella *Premessa* i temi generali del libro, integrati con due schede relative alla biografia e alle opere dello scienziato di Pisa, il primo capitolo illustra le tematiche fondamentali della questione copernicana che, come giustamente affermato dall'autrice, si pone sia a livello scientifico che

teologico. La vicenda della pubblicazione del *De Revolutionibus Orbium Caelestium* già dimostra la complessità del dibattito scientifico in corso a quell'epoca. Copernico ha esitato a lungo prima della stampa della sua opera, a causa delle grandi novità annunciate in essa. Alla fine di una serie di vicissitudini, si è incaricato dell'edizione del lavoro il teologo luterano Andrea Osiander (1498-1552) che, all'insaputa di Copernico (1473-1543), ha aggiunto una prefazione anonima nella quale ha definito la teoria eliocentrica non propriamente vera, ma solo una valida ipotesi di calcolo. La prefazione è in contrasto con tutto il contenuto dell'opera che si fonda su una rigida impostazione matematica, essendo tale disciplina l'unica chiave di lettura dell'armonia cosmica. L'astronomia copernicana, nonostante abbia ribaltato il centro dei movimenti planetari, ha ripreso alcuni aspetti da quella tolemaica per ciò che riguarda gli strumenti matematici e i dati osservativi. Dopo un *excursus* storico sui problemi astronomici che hanno indotto all'ideazione del sistema aristotelico-tolemaico, l'autrice fa notare come l'adozione del modello copernicano abbia risolto alcune questioni a lungo dibattute, ma non è stato certo immune da difficoltà e conseguenti critiche. Soprattutto non è riuscito a fornire una prova convincente del movimento terrestre, e questa è stata la ragione per la quale molti scienziati del tempo hanno scelto di adoperare alcune soluzioni della teoria copernicana, senza adottare il sistema nel suo complesso.

Nel secondo capitolo l'autrice affronta il complesso tema dell'atteggiamento della gerarchia cattolica nei confronti di Galileo e della teoria eliocentrica. Diversi sono stati gli elementi che hanno influito negativamente sull'intera vicenda. Innanzitutto occorre citare il contesto politico-religioso che ha indotto la Chiesa post-tridentina a un atteggiamento più intransigente per ciò che concerne l'esegesi scritturale. A questo fattore si aggiunga la suddetta mancata di-

1. Flavia Marcacci, *Galileo Galilei: una storia da osservare*, Lateran University Press, Roma 2015. 2. «Galileo, fiducioso in un nuovo corso della Chiesa, pubblica quel capolavoro scientifico-letterario che è il *Dialogo* [...], in cui, dietro il pretesto di voler presentare imparzialmente i due maggiori modelli cosmologici della storia, espone in realtà argomenti decisivi a favore del copernicanesimo» (Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero, «Itinerari di filosofia. Dall'umanesimo all'empirismo. Dall'illuminismo a Hegel», in *Itinerari di filosofia. Protagonisti, testi, temi e laboratori. Per le Scuole superiori*, Paravia, Torino 2003, vol. II) (il grassetto è nel testo originale).

mostrazione del movimento terrestre, che ha giocato un ruolo essenziale per l'esito dell'intera vicenda. Non deve essere trascurata neanche la contraddizione alla quale è andato incontro lo stesso Galilei che, nella *Lettera a Cristina di Lorena*, dopo aver ampiamente sostenuto la neutralità biblica in fatto di scienza, afferma che è possibile reperire nelle Scritture una qualche conferma del moto terrestre. Come ultimo elemento, si può ricordare la posizione del Papa Urbano VIII, il cui iniziale atteggiamento benevolo nei confronti di Galileo ha erroneamente convinto quest'ultimo che la Chiesa non avrebbe ostacolato la diffusione della nuova teoria. Come fa notare l'autrice, non sono stati soltanto i teologi ad essere divisi sul significato delle Scritture, ma anche gli stessi astronomi hanno spesso manifestato posizioni del tutto discordanti. Galileo è stato definitivamente condannato nel 1633 poiché, pubblicando il *Dialogo sopra i Massimi Sistemi*, non ha obbedito all'ingiunzione del 1616 di non insegnare la teoria copernicana. Il 5 marzo dello stesso anno, infatti, la Congregazione dell'Indice ha emesso un decreto con il quale ha disposto la sospensione, fino ad avvenuta correzione (*donec corrigantur*) dell'opera di Copernico, e del commento al libro di Giobbe del frate agostiniano spagnolo Diego de Zúñiga (1536-1597), che ha interpretato il versetto 9,6 (*Qui commovet terram de loco suo, et columna eius concutiuntur*) in senso copernicano. Lo stesso decreto del 5 marzo, inoltre, ha messo del tutto al bando (*omnino prohibendum atque damnandum*) la *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico* del frate carmelitano Paolo Antonio Foscarini (1562 ca-1616), poiché tutta incentrata a sostenere il significato copernicano delle Scritture. Foscarini, a sua volta, è stato il destinatario di una lettera inviata nell'aprile 1615 da San Roberto Bellarmino (1542-1621), cardinale gesuita e consultore del Santo Uffizio. I contenuti di questa comunicazione si sono rivelati di fondamentale importanza per capire le rispettive posizioni della Chiesa e dei sostenitori dell'ipotesi copernicana. Secondo Bellarmino chi si esprime nella Bibbia è in ogni caso lo Spirito Santo, quindi il testo sacro è comunque fonte di verità assoluta. Il cardinale richiama anche le disposizioni tridentine, secondo le quali è necessario per l'esegesi scritturale rifarsi al Magistero della Chiesa e all'opinione dei Santi Padri. Ma soprattutto, solo di fronte ad una concreta dimostrazione della nuova teoria, si può abbandonare l'interpretazione da sempre ritenuta valida dalla Chiesa stessa. In gioventù Bellar-

mino è stato docente di discipline matematiche nei collegi del suo ordine e, benché al momento della scrittura di questa lettera ormai da anni ha abbandonato le discipline matematiche, si rende perfettamente conto che la nuova teoria, pur giustificando meglio le apparenze, non ha ancora avuto una dimostrazione coerente. Alla fine, si può concordare con chi ha rilevato nel rapporto tra Bellarmino e Galileo una situazione paradossale: Galileo, avendo sostenuto il principio di accomodazione per l'interpretazione dei passi di apparente significato geostatico, è stato un teologo migliore di Bellarmino che, a sua volta, ha avuto maggiore accortezza scientifica di Galilei, che ha ritenuto come certa una teoria astronomica ancora tutta da dimostrare e da migliorare<sup>3</sup>.

Nel terzo capitolo l'autrice delinea le ragioni per le quali Galileo è considerato il padre della scienza moderna. Le scoperte ottenute a partire dall'autunno del 1609 con l'utilizzo del telescopio lo hanno reso famoso in tutto il mondo accademico e sono state confermate dai maggiori astronomi dell'epoca. Queste scoperte hanno dimostrato l'insostenibilità del sistema aristotelico-tolemaico, ma non hanno dimostrato quello copernicano, essendo perfettamente compatibili con la cosmologia geo-elio-centrica di Tycho Brahe (1546-1601), troppo spesso considerata una sorta di facile compromesso tra le due precedenti. Queste acquisizioni, in ogni caso, hanno rappresentato un passo in avanti fondamentale verso l'unificazione di fisica terrestre e celeste, poi definitivamente conseguita grazie all'opera di Isaac Newton (1642-1727). Gli studi sul moto dei corpi hanno portato Galileo a concepire alcuni principi essenziali della meccanica, come l'inerzia, la relatività poi detta "galileiana", il moto parabolico dei proiettili. In questo settore della ricerca, il suo risultato più significativo è stato la legge sulla caduta dei gravi, ottenuto partendo dagli studi giovanili sul movimento dei pendoli. Tutto ciò è stato realizzato dal nostro scienziato grazie alla sua fiducia negli esperimenti, condotti con l'ausilio di macchine da lui stesso messe a punto. Non bisogna, infatti, trascurare l'eclittismo di Galileo che, come accaduto anche per la costruzione del telescopio, ha potuto utilizzare la sua eccellente manualità nel corso delle sue indagini.

L'idea del libro della natura scritto in caratteri matematici e l'estrema accuratezza del metodo sperimentale, comunque, non sono state scerve da errori piuttosto evidenti, come la sua teoria sulle comete esposta nel *Saggiatore* in opposizione alle tesi del ge-

3. Per i contenuti di questa lettera di Bellarmino, cf. Alessandro Giostra, «La lettera di Bellarmino a Foscarini 400 anni dopo», *Alpha Omega*, 2 (2015), pp. 253-264.



suita Orazio Grassi (1583-1654), e quella relativa al fenomeno delle maree, enunciata nella quarta giornata del *Dialogo sopra i Massimi Sistemi* e considerata dal nostro scienziato come la prova definitiva della teoria eliocentrica.

L'attività sperimentale, pertanto, ha fatto «di Galileo un filosofo della natura più prossimo a un nostro fisico sperimentale che a un filosofo della scienza»<sup>4</sup>. Il notevole impatto che Galileo ha avuto in filosofia è stato affrontato nel capitolo successivo. Per questo aspetto l'autrice aderisce sostanzialmente al pensiero di William R. Shea (1937), uno dei più importanti storici del pensiero galileiano<sup>5</sup>. Secondo Shea quella di Galileo è stata una «rivoluzione intellettuale», consistente nell'aver indirizzato lo studio della natura verso le caratteristiche meccaniche e geometriche, abbandonando ogni forma di vitalismo e finalismo naturali. Alcuni studiosi hanno definito Galileo un «platonico», ma nel suo metodo di ricerca sono riscontrabili anche influssi di alcune rielaborazioni della logica aristotelica effettuate nell'epoca moderna. Alla base del suo procedimento scientifico vi è da un lato l'abbandono dello studio delle «essenze», dall'altro l'attenzione verso la misurabilità come «proprietà essenziale»<sup>6</sup>. Proprio questa convinzione lo ha spinto verso il reperimento di una conferma di una teoria astronomica in un fenomeno terrestre. Nella scheda n. 6, con la quale si chiude questo capitolo, vengono evidenziate alcune posizioni di noti storici e filosofi della scienza. In conclusione, viene evidenziata l'impossibilità che generalizzazioni logiche possano inquadrare i fatti storici, inclusi quelli di pertinenza della storia della scienza, in modo esaustivo.

Nell'ultimo capitolo di questo libro l'autrice evidenzia il fatto che il dibattito cosmologico dell'era moderna, con tutti i suoi risvolti scientifici e anche teologici, ha prodotto molte pubblicazioni, la mag-

gior parte delle quali è passata quasi del tutto inosservata, o ha destato interesse solo in pochissimi specialisti. La mancata prova del movimento terrestre e il fatto che la spiegazione di alcuni fenomeni sia stata compatibile con entrambi i sistemi, copernicano e ticonico, è una caratteristica peculiare del contesto scientifico di allora. L'assenza di conseguenze osservabili del moto della terra su alcuni fenomeni piuttosto comuni, come la caduta dei gravi, ha influenzato in maniera rilevante non solo lo stesso Brahe, ma anche molti altri astronomi che hanno aderito al suo sistema. Nella scheda di approfondimento n. 7, l'attenzione è stata rivolta alla figura del gesuita Giovan Battista Riccioli (1598-1671), un personaggio di vastissima erudizione, le cui opere rappresentano una preziosa fonte di informazione, anche per ciò che concerne gli sviluppi storici delle teorie astronomiche. Proprio la ricerca di questa completezza, secondo l'autrice, potrebbe aver impedito a Riccioli di conseguire ulteriori risultati. Questo suo approccio, in altre parole, non gli avrebbe consentito di «sintetizzare i suoi ragionamenti per fare il «salto» finale verso la nuova fisica, probabilmente perché si disperde nella raccolta di dati analitici con l'intento di compendiare tutto il sapere del suo tempo»<sup>7</sup>. Riccioli approda alla fine ad un sistema semi-geocentrico, con le orbite planetarie a forma di spirale, e arriva a concepire l'unificazione di terra e cielo, delineando un universo composto da quattro elementi.

Il complesso degli argomenti di questo ottimo lavoro, presenta Galileo come un personaggio «intramontabile», che ha avuto dalla sua parte un amore infinito per la ricerca e la bellezza del sapere. La dimensione interdisciplinare dei suoi scritti, le sue vicissitudini personali e quei particolari della sua vita e del suo pensiero che sono ancora da chiarire, rendono ancora la vicenda galileiana «una storia da osservare».

4. Marcacci, *Galileo Galilei: una storia da osservare* cit., p. 70. L'autrice fa riferimento a: William René Shea, *La rivoluzione intellettuale di Galileo*, Sansoni, Firenze 1974.

5. Diverse sono le opere importanti di Shea sull'argomento.

6. Marcacci, *Galileo Galilei: una storia da osservare* cit., p. 87.

7. *Ivi*, pp. 108-109.

## Cinque coppie tra eros e amicizia spirituale L'orizzonte infinito dell'amore

Michel Vandeleene

**N**ON AVEVO MAI letto niente di significativo sulle cinque relazioni speciali che sono l'oggetto del libro *Il buio sconfitto*<sup>1</sup>, di Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese e non ho fatto studi specifici sull'argomento. Tuttavia sono un membro del Movimento dei Focolari e in quanto tale ero ovviamente interessato a quanto Giulia Paola e Attilio avevano potuto scrivere del rapporto tra Iginio Giordani e Mya Salvati, sua moglie. Di questo rapporto noi focolarini in genere sappiamo poco perché non è stato messo sotto i riflettori nell'ambito del nostro movimento, probabilmente per riserbo e rispetto dell'intimità coniugale, mentre sappiamo molto del rapporto che c'è stato tra Giordani e Chiara Lubich che l'ha sempre considerato un co-fondatore dei focolarini.

Questo ci porta subito all'argomento di fondo di questo volume che è evidenziato dal suo sottotitolo: Cinque relazioni speciali tra eros e amicizia spirituale. Notiamo subito che le quattro prime sono relazioni coniugali, mentre l'ultima è la relazione tra una donna sposata, favorita di grazie mistiche, e un teologo consacrato a Dio nella verginità. E questo apre pure uno spiraglio su un altro argomento di questo volume e cioè la presenza nella vita di persone sposate di altre relazioni che possono pure acquisire un peso notevole, come quella di Péguy con Blanche Raphaël di cui si innamora, che lo ispira come poeta e il cui amore lo completa, ma per la quale non rimetterà in causa il suo matrimonio. O quella appunto di Iginio Giordani con Chiara Lubich, che incontra nel 1948, all'età di 54 anni mentre lei ne ha 28, e nella quale egli trova, sull'esempio dei discepoli di santa Caterina da Siena, una vergine da poter seguire e una via spirituale che corrisponde alle sue aspirazioni più profonde.

Un argomento complesso dunque quello scelto da Giulia Paola e Attilio perché molto intimo e personale. Va infatti a toccare il sacrario che è ogni relazione coniugale, quel rapporto mediante il quale due persone uniscono le loro vite e diventano l'una per l'altra dono e pure strumento di crescita nell'a-

more vero. Ma al contempo va a toccare il sacrario che ogni persona, pure sposata, è e rimane nella sua perdurante solitudine e nella sua inalienabile distinzione. È l'analisi dunque di un cammino che è quello della vita, in cui per chi fa la scelta del matrimonio, il vincolo coniugale è un elemento fondante e indissolubile, ma proprio questo vincolo diventa a volte motivo di buio e di profondo travaglio. Da qui il titolo del libro *Il buio sconfitto*, perché la storia di ognuna di queste quattro coppie dimostra a modo suo che la fedeltà, anche sofferta, al patto coniugale sigillato nella luce, è stata il crogiolo che ha purificato e fortificato l'amore in ambedue i coniugi ed è risultata alla fine vincente.

È lineare e appare granitico l'amore che unisce Alcide De Gasperi e Francesca Romani. È ricostruito in questo volume mediante lo studio della loro corrispondenza che ci consente di partecipare dal di dentro alle molte vicissitudini vissute e sofferte da Alcide come uomo politico, fondatore con don Sturzo del Partito Popolare Italiano, osteggiato e imprigionato dal regime fascista, umile impiegato della biblioteca vaticana per diventare poi Presidente del Consiglio nel primo dopo guerra e cofondatore della Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio, radice dell'Unione Europea. Viene da pensare, ripercorrendo la sua vicenda, alla frase del Vangelo: «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo, ma se muore, produce molto frutto». I molti frutti prodotti da De Gasperi per l'Italia e per l'Europa hanno delle radici profonde e sono la logica conseguenza di un percorso segnato da rettitudine, onestà, lealtà e integrità.

Ma dietro e con Alcide c'è Francesca, di tredici anni più giovane di lui, alla quale egli può sempre tornare come a un'oasi di pace, come colei che è sempre presente e lo sostiene, colei con la quale avrà quattro figlie. Si dice che il tempo non rispetta ciò che si fa senza di lui; nella corrispondenza tra Alcide e Francesca si vede in modo lampante come il loro amore è cresciuto nel tempo, progressivamente, passo dopo passo, nel rispetto reciproco e in una sempre più

1. Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, *Il buio sconfitto. Cinque relazioni speciali tra eros e amicizia spirituale*, 1ª ed., Il respiro dell'anima, Effatà, Cantalupa 2016.



grande e piena sintonia e intimità. È certamente pure questa una delle ragioni della sua forza e della sua solidità. L'impressione che si ricava da questi coniugi è veramente quella di una roccia compatta che ha consentito loro non solo di fare fronte a tutte le avversità nelle quali sono stati immersi, ma di vincere su di esse ("il buio sconfitto" nel caso loro è più attornio a loro che fra loro). Alcide scriveva a Francesca in una lettera del 1921:

Ti amo come si ama la donna del cuore, ma soprattutto ti amo come si ama l'ideale dello spirito. E mi è caro sentirmi riamato dallo stesso amore. Tu non sarai sola la regina della mia casa, ma sarai – e sono lieto che tu mi abbia detto di voler essere – l'amica del mio pensiero.

Amici sono stati e per la vita e mi piace immaginare Francesca, nei 44 anni della sua lunga vedovanza, dopo la dipartita di Alcide nel 1954, a rileggere le splendide lettere che lui le aveva scritto da giovane uomo innamorato come da politico provato, e a trovarvi tanta gioia e consolazione per l'amore che li ha uniti.

Veramente ogni coppia – e si potrebbe pure dire ogni rapporto – è un cielo a sé, unico e irripetibile, come lo è ogni persona. Di Raïssa Oumançoff e Jacques Maritain, Attilio e Giulia Paola hanno scritto che

come uomo e donna hanno subito l'attrazione reciproca dell'eros iscritto nella legge della creazione ma, nello stesso tempo, ne hanno riconosciuto la fonte in Dio stesso, che li ha attratti e condotti a "divinizzare" il loro rapporto (agape).

Raïssa e Jacques sono indubbiamente una delle coppie più conosciute del '900 e il loro incontro ha qualcosa di provvidenziale. Sono due anime appassionate di verità e il loro itinerario intellettuale va di pari passo con il loro percorso coniugale, di vetta in vetta. Si conoscono alla Sorbona a 18 anni, sono lui protestante, lei ebrea, ma si riconoscono nell'attrazione reciproca e nella sete comune della verità. Questo li condurrà al matrimonio quattro anni più tardi e poi al battesimo, ricevuto insieme, nella Chiesa cattolica due anni dopo.

Un episodio narrato da Jacques dice bene la qualità del loro rapporto:

[...] ciò che è avvenuto dentro di noi è ineffabile e divino. La sincerità assoluta, l'armonia profonda

delle nostre anime ci hanno riempito di una felicità senza fine. La vita ci è apparsa, la nostra vita, come deve essere e nel silenzio ci siamo promessi giuramenti irrevocabili. Forza, scuola luminosa e chiara, scuola di vita, di sincerità, scuola nella quale noi ameremo le persone [...]. La scuola dalla quale usciranno uomini e donne di verità e di armonia. La scuola nella quale noi faremo cose divine, espressione costante della nostra vita e della potenza costante che la anima.

Queste frasi hanno qualcosa di profetico perché esprimono bene ciò che di fatto è stata la loro vita, perché i Maritain hanno costituito, pure con Vera, la sorella di Raïssa che viveva a casa loro, una fucina di amore e di orazione che ha avuto una notevole fecondità spirituale e intellettuale.

Sono stati dei veri contemplativi nel mondo e a soli trent'anni hanno scelto di comune accordo di fare un voto di castità, un passo veramente insolito e sorprendente, ma conforme alla loro comune aspirazione alla santità. Scrive a questo riguardo Jacques:

Non dico che sia stata una decisione facile da prendere. Essa non comportava nemmeno l'ombra di un disprezzo per la natura, ma nella nostra corsa verso l'Assoluto e nel nostro desiderio di seguire a qualunque costo, pur restando nel mondo, almeno uno dei consigli [evangelici] (della vita perfetta), noi volevamo fare spazio per la ricerca della contemplazione dell'unione con Dio e vendere per questa perla preziosa beni in loro stessi eccellenti. La speranza di un tale scopo ci dava le ali. Noi presentivamo, anche, ed è stata una delle grandi grazie della nostra vita, che la forza e la profondità del nostro mutuo amore sarebbero state accresciute come all'infinito.

Che visione stupenda, vi è sotto queste righe, della verginità ambita e sperimentata da una coppia sposata e amante come un'esperienza davvero rara.

"Distinguere per unire" è una famosa formula coniata da Raïssa e adottata da Jacques quale principio per progredire nella conoscenza, ma è una formula che si addice pure alla loro vita di coppia. Si sono uniti e ne sono venuti fuori distinti, ma è stato per unirsi più profondamente ancora, intellettualmente come filosofo e poetessa, umanamente come uomo e donna. Arrivare ad articolare sapientemente l'unità e la distinzione è una delle sfide ricorrente dell'amore e i Maritain ne hanno raggiunto le cime. È una coppia

che sin dall'inizio ha puntato in alto ed è arrivata in alto.

L'interesse del libro di Giulia Paola e Attilio è di non essere un trattato teorico sull'amore coniugale, ma una sua declinazione mediante esemplificazioni concrete, molto diverse, ma tutte grandi e di particolare bellezza. Ognuna di queste esemplificazioni è poi calata in un contesto storico preciso, che viene ogni volta ricostruito perché la storia di una coppia non è mai avulsa dalla realtà circostante, anzi ne è sempre profondamente segnata.

Con Charlotte Baudoin e Charles Péguy si apre un altro quadro, quello della fedeltà di Charles a Charlotte, con la quale è sposato civilmente, della quale avrà quattro figli e alla quale, dopo la sua conversione al cristianesimo, non vuole in alcun modo imporre il matrimonio sacramentale e il pur desiderato battesimo dei figli. Si può intuire un po' il dramma interiore da lui vissuto, quando si sa che il rapporto con Charlotte era diventato sempre più conflittuale, per tanti motivi, e che al contempo gli era stato suggerito di separarsi da lei, facendo leva sul "privilegio paolino", il che gli avrebbe consentito di non rimanere sulla soglia della Chiesa e pure di sposare sacramentalmente Blanche Raphaël con la quale aveva trovato, cito, "corrispondenze amorose inedite, il rifugio del suo immaginario poetico, l'oasi del colloquio complice e libero da assilli familiari"<sup>2</sup>.

Tuttavia Péguy non opta per questa scorciatoia che sarebbe per lui un tradimento della sua storia e delle scelte da lui fatte in passato. Sa di dover tener a freno i suoi sentimenti perché non ha intenzione di desistere dai suoi impegni di marito e di padre ed è pure convinto che il suo legame civile con Charlotte lo obblighi interiormente alla fedeltà alla promessa fatta e alla famiglia che ne è nata. Per questo, in certo senso, preferisce rimanere crocifisso nel compito impossibile di rimanere fedele alla fede ricevuta, senza goderne i frutti concessi da norme che avverte contrarie alla sua coscienza, e rimanere fedele a Charlotte, nonostante il fossato che si è creato tra loro da litigi e incomprensioni e per di più rimanere fedele a quanto la vita gli ha regalato nell'amicizia con Blanche, ma senza oltrepassare la soglia di una specie di "adulterio del cervello". Incoraggerà pure Blanche a sposarsi. Non a caso Henri de Lubac considererà Péguy un "profeta della fedeltà".

La radice della sua fedeltà a Charlotte è profondissima ed è del tutto in linea con la fede cristiana che è fede nell'incarnazione, piena assunzione della storia e di tutte le faccende della vita quotidiana.

2. *Ivi*, p. 21.      3. *Ivi*, p. 53.

Non era scontato all'epoca perciò reagendo contro lo spiritualismo scrive:

Non basta abbassare il temporale per elevarsi nell'eterno... Poiché non hanno il coraggio del temporale, credono di essere penetrati nell'eterno. Perché non hanno il coraggio di essere nel mondo credono di essere di Dio.

E ancora contro un certo clericalismo:

Nessuno si impegna nel mondo, nella storia e nel destino del mondo quanto il padre di famiglia così pienamente, così carnalmente<sup>3</sup>.

Ed infine: "Se si ama, non si può disamare" e questo spiega la sua fedeltà a Charlotte, che è in fondo fedeltà a Dio e alla sua fede cristiana nell'Amore.

Di questa fedeltà fino alla fine sono testimoni anche le sue ultime lettere dal fronte: "Non pensavo di amarvi tanto"; "Metto, al di sopra di tutto ciò che ha potuto separarci, tanta grazia e fedeltà"; "Sì, penso a te senza ombre e senza esitazioni. Se non ritorno andrete per me a Chartres ogni anno, non potete immaginare che cosa dobbiamo a questo santuario. [...] Forse morirò, non avrò paura. Mi è stato dato così tanto! Vi abbraccio fedelmente" (ultime sue parole a Charlotte).

Péguy ha scritto un giorno che

colui che ama diviene dipendente da colui che è amato e così Dio stesso diviene dipendente da colui che egli vuole salvare.

Dal canto suo san Paolo aveva detto: «La moglie non credente viene resa santa dal marito credente. [...] E che ne sai tu, uomo, se salverai tua moglie?» (I Cor 7,14-16). Morirà sul fronte nel 1914 e qualche tempo dopo Charlotte e i suoi figli si convertiranno e andranno insieme in pellegrinaggio a Chartres come lui era solito fare.

"Fedeltà" è una parola che si addice anche a Mya Salvati e Igino Giordani. Nessuna coppia sa quello che la vita le riserverà e quando due persone si sposano nella verità, rischiano, credono, scommettono che l'amore che si portano l'una all'altra sarà più forte di tutte le avversità e delle ferite che si potranno infliggere l'una all'altra. "Il cuore e la spada" è il sottotitolo che Giulia Paola e Attilio hanno scelto per la storia di Mya e Igino. Esso esprime bene il loro percorso perché è il cuore che li ha innanzitutto uniti,



l'amore, al di là delle loro differenze di carattere, di estrazione sociale, di propensioni culturali e religiose. "La mia fidanzata era una giovane deliziosa, tutta gioia, innamorata della musica, esplosiva di vitalità, dalla voce di soprano leggera, bellissima" (p.195) scrive Igino, mentre lei non è indifferente a un giovane che sprizza intelligenza, cultura, sincera umiltà, discrezione nell'inserirsi nel suo ambiente familiare e un carattere pacifico. Si sono voluti bene, si sono amati, stimati, scelti e per anni hanno camminato insieme, superando molte prove come quella della difficile gravidanza del loro primo figlio Mario, dopo due aborti spontanei, o quella di periodi di lunghi e sofferti distacchi dovuti a impegni professionali di Igino, senza parlare della persecuzione fascista, della guerra e delle difficoltà economiche.

Mya era una donna intraprendente, che non ha badato a sacrifici perché suo marito venisse riconosciuto per il suo giusto valore e potesse sfondare culturalmente e politicamente. Dal canto suo era pure molto impegnata in numerose iniziative sociali e culturali, senza riscontrare gli stessi successi di Igino. Al contempo accarezzava da sempre il sogno di una vera e propria carriera nella lirica, ma la vita di famiglia e gli altri tre figli che sono arrivati gliene hanno chiesto il sacrificio, non senza che ne sentisse nell'intimo una profonda frustrazione.

Credo che mai in vita mia ho cantato così bene e mai la mia voce è stata così bella come ora... invece sono obbligata a fare la mamma, è vero che è una grande soddisfazione, ma questa voce sempre più bella è il mio tormento e quella per cui mi tiene sempre lontana la felicità (p. 211).

La mamma l'ha fatta e come, facendosi carico di tutte le faccende legate alla casa, benché ingabbiata dalla cultura del suo tempo che imponeva alla donna un destino di rinunce. Ha pagato il prezzo di tutti questi sacrifici e di queste prove, perdendo la salute e il suo equilibrio psicologico. Soffrirà di depressioni, di esaurimenti e di scatti di umori e Igino se la ritroverà a cinquant'anni affettivamente instabile, talvolta rivendicativa e possessiva. Di fatto questa coppia per anni così unita e affiatata è andata man mano seguendo percorsi sempre più distinti, che hanno finito per rendere amaro il loro vivere quotidiano.

Una prova che ha pure minato la loro armonia è stata l'amicizia spirituale di Igino con madre Oliva Bonaldo, fondatrice della figlia della Chiesa, con la quale ha sperimentato una profonda intesa spirituale e al servizio della quale si è messo per anni. Tutta-

via la vera "spada" che toccherà la coppia nel più intimo sarà dovuta all'adesione incondizionata di Igino allo spirito di unità promosso da Chiara Lubich, da cui sarà folgorato sin dal primo incontro con lei in parlamento nel settembre 1948.

Qui tocchiamo veramente il mistero della persona di Igino Giordani, perché non v'è dubbio che egli era preparato in vari modi all'incontro con Chiara Lubich. Per la sua formazione culturale ed ecclesiale l'ha in qualche modo svelata a se stessa, è stato per lei come uno specchio, una conferma esterna di cui lei aveva bisogno per credere al suo carisma. Dal canto suo, lei incarnava ai suoi occhi tutto ciò che lui aveva sempre anelato: la santità a portata di tutti e l'accesso del mondo laicale alla via mistica. Igino farà con Chiara un patto indissolubile di unità, rinunciando per lei e per il suo nascente movimento, all'apprezzamento di cardinali e a posti di prestigio. Avverte la chiamata di Dio prorompente che non ammette tentennamenti ed esitazioni. Proporrà persino a Chiara di farle voto d'obbedienza, come facevano i discepoli di Caterina da Siena. Diverrà il primo focolarino sposato e co-fondatore del Movimento dei Focolari, al quale ha dato l'ampiezza e il respiro della sua grande umanità. Sarà seguito in questa via di totale donazione a Dio da migliaia di persone sposate. Un inequivocabile disegno di Dio, al quale avverte di non poter rinunciare come del resto non può rinunciare a Mya e al patto coniugale.

Ma lo strazio vissuto da lui e da Mya lo sa solo Dio e si può ben capire che lei, già così provata, non abbia potuto accettare e comprendere la direzione che ha presa la vita di suo marito nel rapporto con Chiara. Ci voleva di certo una coppia con base solidissime per attraversare e superare una tale prova, perché nonostante tutte le incomprensioni, le inevitabili recriminazioni di Mya e la distanza che si era creata tra loro, essi non si sono separati, non potevano separarsi, anche se di certo hanno passato una vera notte oscura. Igino ha trovato nell'ideale di Chiara, la chiave per vivere questa prova. L'ha confidato un giorno ad alcuni membri del Movimento:

In casa ho una moglie a cui il Signore ha dato delle doti straordinarie, però non ha avuto la vocazione a questo nostro movimento, anzi è rimasta sempre contraria. Orbene io ho capito che il Signore mi dava questa ostilità quotidiana, permanente proprio perché mi purificassi, perché diventassi vero focolarino, perché la mia casa fosse il Tempio di Gesù [crocifisso e] Abbandonato. Allora ho visto la bellezza e invece di nascere una divisione tra

me e mia moglie, è nata una maggiore unità in Gesù Abbandonato, e alla fine ho sentito una pace straordinaria.

Quest'abbandono Iginò l'ha sperimentato nel suo rapporto con Mya, ma pure nel suo rapporto con Chiara e per aver una visione ancora più completa di lui e di ciò che Dio ha dato da vivere a quest'uomo, bisognerebbe conoscere bene anche quest'altro rapporto che è costitutivo della sua persona. Tutto ciò ha affinato in lui l'amore, purificandolo e con Mya si sono anche ritrovati, al di là di tutte le ferite e i dissidi, quando lei si è gravemente ammalata e lui l'ha accompagnata fino alla fine. Per cui è una coppia che ha veramente sconfitto il buio e che ci dona uno straordinario esempio di amore e di fedeltà. Credo poi pure io che, con le sue rinunce, la sua donazione e il suo intimo travaglio, Mya ha contribuito a fare venire fuori Iginò nella pienezza del suo disegno. Come scrivono Attilio e Giulia Paola,

il legame coniugale è tale che l'uno coopera alla missione dell'altro in un misterioso scambio di cui il Cristo è mediatore e garante<sup>4</sup>.

L'ultima relazione speciale che è presentata in questo volume non è un rapporto coniugale, ma un'amicizia spirituale o meglio, un po' come è avvenuto tra Chiara Lubich e Iginò Giordani, un incontro di due persone che, avendo ciascuna già seguito un suo itinerario, si comprendono e si fecondano reciprocamente. È quanto è successo tra Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar, lei, donna, medico, sposata, protestante, con esperienze mistiche sin dalla più tenera età e lui, gesuita, sacerdote, teologo già affermato. Avviene tra loro un profondissimo incontro di anime sul piano culturale, affettivo, spirituale e teologico che farà sì che i loro destini saranno irrimediabilmente intrecciati. Lei si convertirà al catto-

licissimo, lui sarà costretto a fare la scelta dolorosa di lasciare la Compagnia di Gesù, insieme fonderanno nuova comunità di vita consacrata nel mondo: la Comunità di san Giovanni. Lui la guiderà nella fede cattolica e con la sua competenza teologica la conforterà nelle sue esperienze mistiche, lei gli darà una visione che ispirerà tutta la sua poderosa opera teologica.

Veramente, anche da quest'ultimo esempio, si vede benissimo come la vita ci può sempre riservare delle sorprese e come le vie di Dio, per dirlo in termini cristiani, non sono le vie nostre. Infatti, al di là dell'essere sposati o celibi, tutti siamo continuamente posti di fronte alla grande sfida che sono le relazioni, le molteplici relazioni di cui siamo quotidianamente soggetti e oggetti. Alcune di queste possono diventare davvero speciali, qualunque sia il nostro stato di vita, e possono dare al nostro cammino un'impronta inattesa, segnarlo a volte decisamente. Queste relazioni vanno gestite bene ed è un'arte che non si finisce mai di imparare, l'arte di unirsi agli altri e di distinguersi da loro. È l'arte di amare, di cui ha parlato magnificamente Benedetto XVI nella sua prima enciclica, della quale Giulia Paola e Attilio non a caso riportano alcuni estratti all'inizio di questo volume. È in fondo l'arte di essere persone umane, perché l'amore chiede proprio di arrivare a mettere insieme il corpo e lo spirito, l'attrattiva che l'altro suscita e il dono di sé che costruisce l'altro.

In realtà – scrive Benedetto XVI – eros e agape – amore ascendente e amore discendente – non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere<sup>5</sup>.

Questo libro lo evidenzia in molti modi e i suoi autori ne vanno ringraziati.



4. *Ivi*, p. 271.

5. Benedetto XVI, *Deus est caritas* 7.

## Recensioni

PROSPETTIVA  
• PERSONA •  
100 (2017/2),  
122-128

• Umberto Muratore, *Terza età. Un tesoro da gestire in un corpo fragile*, 1<sup>a</sup> ed., Edizioni Rosminiane, Stresa 2013

Non è frequente (anche se nel mondo antico vi sono stati al riguardo importanti contributi di Cicerone e di Seneca, non a caso citati anche in questo libro) che un filosofo si interroghi su quella che un tempo era chiamata la “vecchiaia” e oggi, più pudicamente, va sotto il nome di terza età. Ma un filosofo, e un filosofo specialista del pensiero di Antonio Rosmini, non ha esitato a cimentarsi con questo tema: partendo, certo, dalla sua ricca esperienza di vita, ma svolgendo considerazioni di amabile saggezza, condite anche da un certo humour che rende piacevole la lettura ed accompagna il lettore lungo tutto il corso dell’opera.

La tesi centrale del volume è quella della ricchezza della terza età, anche nei suoi aspetti di debolezza, a condizione di saperla vivere per quello che è, senza improponibili ritorni ad un passato che non vi è più, e a partire dalla consapevolezza – tipica del credente, ma anche di ogni persona saggia che, alla fine della vita si apre al Mistero – che il «binario su cui scorre si collega a tutta la rete ferroviaria e la notte verso cui si dirige gli farà vedere un cielo di nuove stelle» (p. 69). Così la vecchiaia, sia pure con i suoi limiti, appare un cammino aperto, lungo il quale si possono riscoprire valori dimenticati od oscurati nel tempo talora frenetico dell’età adulta.

Ciò che conta, alla fine, non è tornare nostalgicamente sul passato ma vivere in pienezza il presente, come tempo felice (p. 101) no-

stante i limiti che la vecchiaia porta con sé: perdute talvolta le capacità operative e le abilità intellettuali e manuali, resta all’anziano – e va ogni giorno coltivata – la “saggezza” (p. 186): è questa la base di una ragionevole felicità, nutrita dalla capacità di non ripiegarsi su se stesso, ma di continuare ad aprirsi, almeno nella tensione interiore, all’incontro con gli altri e con l’Altro.

Giorgio Campanini

• AA. VV., *Quale nuovo umanesimo in Gesù Cristo?*, 1<sup>a</sup> ed., Sic et non, 9, Rotas, Barletta 2016

Una libera riflessione su di un tema che ha impegnato il 5<sup>o</sup> Congresso ecclesiale nazionale di Firenze chiamato a sviluppare un argomento sempre caro alla comunità ecclesiale universale: “Il nuovo umanesimo in Gesù Cristo”. Un argomento che ha caratterizzato il lungo cammino del pensiero cristiano da Marsilio Ficino a Pico della Mirandola, ad Erasmo da Rotterdam fino a Maritain. Una libera riflessione che potremmo anche definire di “periferia”, geograficamente parlando, ma che esprime bene una perenne e comune tensione verso la piena dignità dell’uomo come dote divina:

Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell’aspetto, quelle prerogative che tu desiderai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi... Non ti ho fatto né celeste, né terreno, né morta-

le, né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine (Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*).

In breve è stato questo l’obiettivo della XV edizione del Convivio delle differenze che l’ISSR di Trani ha voluto celebrare nello scorso mese di aprile e dare poi alle stampe. Una riflessione libera in quanto ha interpellato diverse discipline che, in un crescendo di aspetti ha interessato docenti del ramo filosofico-pedagogico, docenti del ramo storico-sociale e infine docenti del ramo teologico-biblico.

Se c’è una cifra che facilita il coordinamento tra i diversi interventi, questa cifra è l’importanza del dialogo, la necessità dell’“apertura all’altro” come fattore indispensabile per un umanesimo che risponda anche ai principi della fede cristiana. L’adagio del poeta latino Terenzio, adagio ripreso dallo stesso Cicerone: «*Homo sum, humanum nihil a me alienum puto*», potrebbe benissimo rappresentare la sintesi del volume. Adagio che consente all’attento lettore un rapido riepilogo del cammino compiuto dall’umanità nel passaggio da un umanesimo classico ad un umanesimo che ha assunto sempre più profondamente un’anima cristiana.

Tra i diversi contributi che offrono una attenta e vissuta analisi dell’impegno che richiede un umanesimo cristiano è quello che

apre la prima serata del dibattito. Luigi De Pinto spiega con chiarezza il suo pensiero: «L'itinerario qui proposto si snoda volutamente in direzione "ostinata e e contraria" al cammino del pensiero personalista, neo-tomista, dell'ortodossia cattolica, del protestantesimo e dell'ebraismo novecentesco. Prevede soste alle stazioni dell'antiumanesimo, del pensiero negativo e dell'ateismo per raccogliere sfide concettuali e spunti ermeneutici, si spera, propositivi e fecondi». Il breve e intenso saggio è correlato da una ricca bibliografia che aiuterebbe a rasserenare «gli scettici e coloro che sono colpiti dal sacro furore della critica demolitrice».

Se il Convivio si apriva con un invito ad ascoltare «voci stonate, antiumanistiche o di altro umanesimo» si chiudeva con un profondo saggio di Ignazio Leone su "Note di antropologia teologica". Il saggio presenta una accurata analisi che partendo da "Abramo altra faccia di Adamo" presenta «l'uomo nuovo con cui Dio inizia il progetto storico che sarà il fondamento, l'esercizio e l'attuazione del suo amore per l'uomo». La ricchezza degli argomenti inseriti nel non breve saggio non consente una maggiore presentazione, ma la sua conclusione aiuterebbe senz'altro a percepire quella che potremmo definire la dimensione spirituale di un umanesimo cristiano:

Una sana antropologia infatti, quella che potremmo chiamare antropologia teologica umana o dal basso, è già una apertura ad una antropologia effettivamente teologica in cui il mistero di Cristo si manifesta nella sua pienezza e l'uomo è inserito totalmente nella verità di Cristo.

Prospettiva non solo interessante ma profondamente rispondente all'idea dell'"uomo nuovo".

Le intere giornate hanno offerto preziosi contributi che hanno esaminato il tema dell'umanesimo visto dai vari campi disciplinari. Il tema dell'emergenza educativa è stato affrontato dai saggi di Michele Casiero e Luigi Lafranceschina. Pieno di sano ottimismo il titolo dato da Dibisceglia che, nell'elencare alcune coraggiose figure di pastori pugliesi, ha parlato della Puglia come "terra di profeti". I saggi di Robles e di Ciaula presentano sia un riepilogo storico-critico dei Convegni ecclesiali sia una accurata analisi dei quotidiani che seguirono le giornate del Convegno di Firenze. Suggestivi i saggi di Corvasce (*I Ministeri laicali*), di Marrone (*Per un umanesimo senza frontiere*) e di Farina (*Il munus del teologo*). Sulla "identità religiosa" si sofferma Quagliarella, mentre la Dipace presenta un commento alla Via Crucis preparata da Mario Luzi nella Quaresima del 2003.

Libera riflessione, quindi, che ha evidenziato un ricco contributo offerto dai docenti dell'Istituto. Ma il Convivio ha offerto ancora di più attraverso la testimonianza di Savino Calabrese ("Un prete fuori le mura") e delle "due voci" Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito ("Tra vita e pensiero"). Riflessioni di vita vissuta che hanno consentito di accettare l'invito inizialmente rivolto da De Pinto di «...vincere la tentazione di spegnere quei canali e troncargli di fatto certa filodiffusione odierna».

Un lavoro quindi "dal basso", come invitava Ignazio Leone a conclusione del suo saggio, ma certamente dettato da un forte impegno culturale ed ecclesiale.

Vincenzo Robles

•••••  
• Nunzio Bombaci, *Juan Rof Carballo tra medicina e antropologia filosofica. La tenerezza, "ordito" primario dell'uomo*, Morcelliana, Brescia 2015, 272 pp.

Nel libro di Nunzio Bombaci Juan Rof Carballo è detto medico umanista, in quanto si interessa della scienza psicologica coinvolgendo la vita intera dell'uomo, con un metodo di ricerca che ingloba filosofia, arte, letteratura, scienza naturale dialogando a distanza con gli autori più disparati, quali René Spitz, Sigmund Freud, Conrad Hal Waddington, Konrad Lorenz, Kurt Goldstein, Siegmund Heinrich Foulkes, Arnold Gehlen, Donald Winnicott, Erik Erikson, Miguel de Unamuno, Max Scheler, Teilhard de Chardin... solo per citarne alcuni.

L'uomo è abbracciato analiticamente da ogni punto di vista, dal cervello alla sua storia individuale e sociale, con una eclettica poliedricità ermeneutica che ne umanizza la stessa fisiologia e ne approfondisce la psicologia, includendo aspetti antropologici quali la parola, la mano, il mito etc.

Dal testo si evince che l'uomo in Rof Carballo è un essere fondamentalmente aperto a una relazione "ontologicamente poetica", soprattutto a partire dal primo periodo del suo sviluppo: la *urdimbre*, ovvero l'"ordito" primario che si instaura con la madre. Su tale fenomeno antropologico si concentra maggiormente lo studio del galiziano, il quale si interessa comunque anche degli stadi successivi. L'individuo, crescendo, costruirà infatti una *urdimbre* principalmente col padre, la *urdimbre* di ordine, in cui si conseguono, tra l'altro, il controllo degli sfinteri e la capacità di pulizia e – qualora essa sia inadeguata –



si pongono le premesse di possibili malattie ossessivo/compulsive. Negli anni dell'adolescenza e della giovinezza, allorché si configura il terzo strato di questo "ordito" – ovvero la *urdimbre* di identità, che comprende rapporti sempre più ampi con coetanei e adulti – l'essere umano forgia gradualmente la propria identità. Per il clinico galiziano, quest'ultima «si delinea in virtù di un processo al quale concorrono l'immagine che l'adolescente ha di sé, il sé ideale che egli concepisce e l'immagine che di lui si formano gli altri, e che costoro gli trasmettono nelle più diverse forme del linguaggio e del comportamento, nonché nel riconoscimento di un ruolo determinato» (121).

Da adulto, infine, l'essere umano, grazie ai rapporti con i suoi pari e con le istituzioni, tesse la propria *metaurdimbre*, dalle valenze sociali, poiché al suo interno anche il *welfare* di uno Stato esercita il suo ruolo di sostegno e protezione. In tal modo, l'individuo si apre agli altri uomini ed esseri viventi, fino alla Trascendenza.

L'ordito primario è dunque fondamentale per la realizzazione umana, dacché vi «si fonda la capacità dell'uomo di svolgere qualsivoglia attività che lo affranchi dalla soggezione alla tutela parentale o alle forze della natura, come pure la capacità di coltivare discipline scientifiche, quali la teoria critica della società o la psicoanalisi, volte a rendere l'uomo stesso più libero nei confronti dei condizionamenti familiari e sociali» (77). Proprio su tale carattere emancipativo si fonda «la facoltà creativa dell'essere umano che si esplica nell'arte e nella letteratura»; nel pensiero filosofico, tecnico-scientifico, in cui si apportano novità e rotture epistemologiche; nello sviluppo psicomoto-

rio; nella capacità di percepire gli oggetti e nella fiducia fondamentale per la realtà e la vita. Tutti elementi, questi, che si riflettono nella cultura: ad esempio, la tendenza di Sartre a mineralizzare le persone deriverebbe da un'infanzia turbata nel rapporto con la madre.

Nunzio Bombaci adotta anche una metafora biblica per parlare della *urdimbre*, la quale, quando è buona, con la sua solidità psicofisica "quasi genetica" rende la vita come una casa fondata sulla roccia. A detta dello studioso, però, l'autore sembra sottovalutare «la possibilità che eventi fortemente traumatici siano in grado di "lacerare" persino una *urdimbre* ben solida» (53-54), anche se certamente ad essa corrispondono «risorse [...] sufficienti per affrontare e superare gli eventi traumatici di minore entità» (54).

Affinché la *urdimbre* non sia «solo agente di *religatio*, ma anche istanza di liberazione» (77), però, si necessita di un equilibrio tra protezione e libertà: come la mano che accarezza deve essere "aperta", per non essere "asfissiante", la protezione ogni volta deve avvenire e diffondersi nel promuovere il piccolo (lo contiene, afferma l'autore del volume).

La sana *urdimbre* si mostra infatti centrale anche per la capacità umana «di offrire amore all'altro, aderire a una fede o nutrire una speranza» (230). Il bambino troverebbe un dispositivo provvidenziale da cui maturerebbe la fiducia in un mondo ordinato, se la *urdimbre* non è deficitaria: da qui nasce la differenza tra l'inquietudine del "cercatore" e l'irrequietezza del "girovago".

Il discorso condotto dal medico galiziano assume così tinte "ontoteologiche": la *urdimbre* è equiparata a un'energia che sta alla base

delle stesse virtù teologali e, con Teilhard de Chardin, sembra giustapposta all'amore stesso quale energia cosmica, il quale è "fonte poetica" della realtà in una crescente complessità, fino a ricomprendersi nella stessa scienza psicologica quale «risorsa terapeutica essenziale» che permette di approssimarsi al nucleo personale del malato, ossia alla sua stessa *urdimbre*.

L'essere umano è "centro d'amore" e la sua evoluzione testimonia le tracce di questa energia come di una forza cosmica (140) fondamentale per la stessa "omnizzazione". Quando la scienza si fa leggenda, allora oltre al darwinismo si aggiunge il mito galiziano secondo cui l'uomo si sviluppa grazie a una madre fra milioni che ha curato, con la tenerezza di una epoché decentrativa d'amore, in una extra-gestazione "diatropica", quell'ominide dalla vulnerabilità assoluta (qui Bombaci ricorre a un'espressione cara ad Emmanuel Levinas) che diverrà poi l'uomo.

Coerentemente al parallelismo psiche-cervello, tipico dell'incedere rofiano, vi sarebbero addirittura delle "strutture di tenerezza" nel sistema limbico, accresciutosi nell'evoluzione in maniera inversamente proporzionale ad altre aree, come quella dell'aggressività.

Bacio, carezza – espressione della mano, direbbe il filosofo spagnolo José Gaos – e gioco – su cui si imbastisce un confronto con Hans-Georg Gadamer – nascono e crescono nella stessa tenerezza, la quale non è ricondotta più all'eros sublimato proposto da diversi psicoanalisti, ma ad un "erotismo creatore" in cui addirittura (senza una chiara né approfondita spiegazione) si entra in relazione con l'Uno, con l'Essere. In merito Nunzio Bombaci ammette

non rinvenire nell'opera del galiziano una definizione adeguata di "tenerezza".

Da tutto ciò si evince – e qui esprimo un parere personale – come l'altezza della complessità ontologica si esprima in un contemporaneo abbassamento della sua pretesa statura ai livelli più gretti del fisicismo, quando, senza approfondirne il senso, si afferma riscontrarsi forme di amore "elementare" sia in quelle forze di attrazione studiate dalla fisica, sia alla base della libido fino ai più comuni comportamenti umani.

Una profondità ontologica illusoria dunque? Forse sì. E proprio nella *ilusión* – che Rof Carballo dipinge come la capacità con cui l'uomo proietterebbe su di sé e sul mondo quegli ideali interiorizzati nella sua crescita che gli garantirebbero uno slancio fondamentale per vivere – si svela meglio non solo il contenuto, ma anche la forma e lo spessore della complessità della sua filosofia, quando senza chiare spiegazioni afferma, riguardo a tale facoltà, che «tutto ciò è altrettanto biologico, così biologico in senso elementare, quanto la regolazione della glicemia o l'esistenza delle ghiandole surrenali» (235). Un "materialismo nobilitato" tanto quanto la "trascendenza", ogni tanto richiamata, ottiene uno spessore semantico pari a un lemma in un gioco linguistico nominalista (cf. p. es. p. 231).

Attraverso il libro di Nunzio Bombaci, inoltre, si evince un altro aspetto interessante e tipico dello studio del medico galiziano; in esso infatti si "psicoanalizza" la letteratura, che a sua volta "poeticizza" la psicoanalisi. In questo eclettismo i grandi classici si riscoprono sotto altre luci interpretative: il complesso di Edipo, in dichiarata assonanza con le conclusioni dello studio critico

di Ricoeur sulla psicanalisi freudiana, nonché con la posizione della filosofa María Zambrano, contrariamente a quanto sosterebbe Freud, risulterebbe di natura conoscitiva più che sessuale, una passione impura nei confronti della verità, cosicché quando questa viene conosciuta, «porta al disastro» (205). All'origine di una sorta di smania di sapere vi è una *urdimbre* deficitaria a causa dell'abbandono di una madre che si "brama ciecamente". Anche in proposito, *en passant*, è incluso un breve riferimento a Dio (cf. p. 205) e alla religione: Edipo viene accostato nientedimeno che a Mosè nel comune complesso per una madre vicariale e mancante. Sempre nella sfera del mito, il centauro Chirone, al quale si fa risalire l'origine della scienza medica, rinvia invece allo psicoanalista conscio della propria "ferita esistenziale".

La sintesi critica finale appare come un fine riassunto, di cui ovviamente alcuni punti non si comprendono se non si è letto il libro per intero. Anche secondo Bombaci, in Rof Carballo si riscontra una miriade di temi, molti dei quali necessariamente tralasciati dallo studioso, per sua stessa ammissione.

In ultimo, non si comprende la specifica forma effettiva della cura psicoanalitica proposta da Rof Carballo, né le categorie utili a comprendere la casistica della malattia mentale. Tutt'al più si registra che l'uomo sano per Rof sarebbe «colui che pone in atto la sinergia tra le attività cognitive e la vita affettiva» (242). Con un parallelismo cerebrale si afferma che «il substrato neurofisiologico di tale sinergia è individuato dall'autore nella correlazione funzionale tra i due emisferi cerebrali e tra i diversi organi del sistema nervoso» (242).

Il lettore del volume può concordare con l'autore allorché scrive che il medico galiziano «non si inoltra in ardite speculazioni riguardo al senso ultimo della concomitanza tra un determinato fenomeno neurofisiologico e una certa *vivencia*, ovvero un vissuto. Al più, [...] egli pone in rilievo il carattere profondamente unitario della sostantività psicosomatica costituita dall'uomo» (242). Inoltre, il critico rimarca il carattere "eclettico" dell'opera sterminata rofiana e la difficoltà a captarne fino in fondo gli aspetti e le definizioni peculiari dei temi e degli elementi che la compongono (tra l'altro, a giudizio dello scrivente, vi manca persino una definizione precisa della *urdimbre* stessa).

Bombaci non manca di rilevare alcune lacunosità che si riscontrano nella riflessione rofiana (cf. p. 245). Tra l'altro, egli dimostra che lo psicologo Erik Erikson, contrariamente a quanto asserisce il clinico galiziano, prende in considerazione l'influsso dei vari fattori sociali nello sviluppo della psiche umana, senza esagerate meccanicità del tipo causa-effetto per quanto riguarda l'insorgenza della malattia psichica.

Il testo appare al sottoscritto un caleidoscopico fluire di informazioni fedeli a tutte le sfumature dell'autore in una sintesi coerente e ordinata.

La lettura riesce a essere gradevole grazie a uno stile dolce e raffinato che culla il lettore nel mare magnum delle nozioni dell'opera rofiana. In un modo particolarmente "delicato", grazie alla "tenera cura" di Bombaci per la forma e lo stile espositivo, capita spesso che leggendo alcuni dei dettagli psicoanalitici presenti nel volume si scopra qualcosa di sé.

A volte però il lettore non riesce a capire se i confronti e i colle-



gamenti con gli altri autori riguardo ad aspetti dell'opera del galiziano siano effettivamente propri di Rof Carballo o non piuttosto ideati dall'autore del volume. Un altro limite del libro, forse, riguarda lo stile generalmente poco critico, che generalmente eccelle in lunghe e fedeli rassegne elegantemente descrittive, "chiazze" però da rari spunti critici dalla taglia minuta, poco approfonditi in se stessi e in un loro ipotetico collegamento in un'ottica organica generale. Ma tanto di onore alla sua delicatezza, che implicitamente segnala una profondità presente nel suo non esprimersi.

Una delle osservazioni forse più estese si espunta quando Nunzio Bombaci, utilizzando assonanze e rimandi a Emmanuel Levinas e Hans Jonas – appartenenti più a lui che al galiziano –, evidenzia che la *urdimbre* è importante anche per l'etica e la responsabilità intergenerazionale. In merito, l'opera del galiziano è denotata come carente nell'analizzare la diversità fra i sessi nel pervenire ad una matura vita etica, e si adducono a supporto di questa tesi gli studi di Carol Gilligan, Sara Ruddik, Eva Feder Kittay, Nancy Chodorow e altre studiosi appartenenti al filone del pensiero femminile, e in particolare al paradigma teorico costituito dall'etica della cura. Nunzio Bombaci afferma, tra l'altro, che «anche alla luce de' guadagni teorici promossi dall'etica della cura, pertanto, la riflessione svolta da Rof Carballo rivela un'inadeguata comprensione della sensibilità etica femminile. Tuttavia, la prospettiva teorica che il lettore intravede in tale riflessione integra inconsapevolmente al suo interno elementi dell'etica della cura con altri propri di un'etica delle virtù» (220-1).

Un altro aspetto ottimo per la

fedeltà all'autore, ma proprio per questo problematico per lo spessore dei contenuti, riguarda le associazioni dei temi e degli autori nell'opera di Rof Carballo, i quali sembrano poco approfonditamente e razionalmente collegati, in quanto solo "giustapposti". Lo stesso problema si fa ancora più sensibile quando si parla dei grandi temi quali l'amore, e più in generale l'umana realtà e la fede (un esempio per tutti nella citazione a p. 130). Sembra che "si giri" intorno ai concetti. Usando un'immagine metaforica è come cercare di guadagnare in profondità viva attraverso l'accalcarsi di pennellate sulla superficie di una tela (...dell'ordito?): passato il colpo d'occhio si rimane con la sensazione che la profondità sia stata solo un'illusione. Parole di per sé forti, ma poco "scavate" filosoficamente, e quando si parla di temi religiosi, sembra che il passo si faccia più svelto e ancor meno approfondito, e questa è un'importante carenza, ma che reputo ascrivibile maggiormente al medico galiziano piuttosto che al suo fedele critico.

Tommaso Giri

• AA. VV., *Elogio dell'ascolto nella società della crisi*, a cura di Dora Ciotta, 1ª ed., Angeli, Milano 2013

Proprio a Sestri Levante e nella sede della "Madonnina del Grappa" ebbe a riunirsi, nel Gennaio 2013, un qualificato gruppo di lavoro chiamato ad interrogarsi sul problema dell'ascolto: del suo significato, della sua importanza per la vita di fede, della sua crisi in una società spesso quasi soffocata dal moltiplicarsi dei messaggi e delle prole (dette ma non realmente ascoltate).

A circa un anno di distanza, come frutto del seminario è apparso questo denso volume, a quale hanno contribuito qualificati studiosi di varie discipline, dai teologi Carlo Molari e Giannino Piana, alle pedagogiste Carla Xodo e LUISSELLA Santelli Beccegato, dal filosofo Giuseppe Limone al sociologo Giorgio Campanini. Ne è emerso, in tutta la sua complessità, il quadro di una società, quella contemporanea, nella a quale la parola (e soprattutto la Parola) rischia di perdere il suo significato, ma in cui essa va a tutti i costi recuperata nella sua densità. Su questa linea si è posta – come sottolinea Dora Ciotta in un suo contributo – l'associazione "Famiglia aperta", di cui questo libro rappresenta l'ideale congedo al termine di 40 anni di intensa attività: un impegno che idealmente, però, continua, in altra prospettiva, con questo volume che – sottolinea la curatrice – "non è la fine di un sogno ma solo di un percorso".

Giorgio Campanini

• Sandro Gallazzi e Anna Maria Rizzante, *La teologia delle donne. Alle quali Dio ha rivelato i suoi misteri*, 1ª ed., Gabrielli, San Pietro in Cariano 2016

La prefazione a firma di Maria Soave Buscemi indica il taglio preciso della pubblicazione:

Sandro Gallazzi e Annamaria Rizzante sanno, con grande maestria e attenzione, ridonarci la voce e le gesta di queste donne bibliche, vere teologhe di un Dio che è "presenza liberatrice" in mezzo a noi. Scopriamo così, percorrendo queste pagine, in cui incontriamo Agar, Anna, Gomer, Rut, Ester, Maria e molte al-

tre, quel vento di coraggio e di tenerezza che aleggia in tutta la storia biblica: è la Ruah del Signore, presenza materna e femminile di Dio, madre e padre della Vita.

La coppia Sandro Gallazzi- Anna Maria Rizzante vive in Brasile, l'uno di origine lombarda, l'altra veronese. Macapá, alla foce del Rio delle Amazzoni, è il luogo in cui leggono la Bibbia dal basso, con il popolo. Sandro è membro del movimento biblico latinoamericano e del Centro Ecumenico di Studi Biblici (CEBI). Entrambi lavorano nella Commissione Pastorale della Terra a servizio dell'organizzazione dei movimenti sociali, nella difesa dell'ambiente e dei diritti dei poveri: «Viviamo un'epoca di venti deboli, incapaci quasi di farci navigare in mare aperto. Abbiamo respiri corti, spesso in affanno, che a fatica permettono di farci camminare verso un'umanità condivisa e solidale. La voce delle donne, che esce dai testi biblici, ha la capacità e la freschezza di indicarci nuove pratiche e nuovi linguaggi che aprano al respiro della Vita. Dal loro grembo e dalle loro parole/azioni sgorga la difesa della Vita e per questo il volto del vero Dio "amante della Vita". È una voce spesso messa a tacere da uomini-maschi detentori del potere e del sacro. Per secoli, una coltre maschilista ha avvolto la loro voce e nascosto le loro azioni».

Il metodo della lettura popolare della Bibbia, diventa perciò una presenza liberatrice: «Fare teologia è parlare di Dio. Molte perso-

ne e in molte maniere hanno parlato e continuano a parlare di Dio. A volte le teologie sono diventate ideologie a servizio dei potenti, si sono trasformate in religioni, giustificando riti, strutture, dottrine e norme morali. Troppe volte le teologie sono diventate dogmi rigidi, eterni ed immutabili, incapaci di dialogare con teologie differenti. Molta vita è stata tolta, molta violenza fu giustificata in nome del dio e degli dei delle teologie. Nei testi biblici incontriamo queste stesse situazioni: teologie che diventarono teocrazie per legittimare re e sommi sacerdoti ed esigere tributi, offerte e sacrifici per alimentare santi e potenti, considerati, contemporaneamente, rappresentanti, mediatori e bocche, parlanti e mangianti, di un dio potente, altissimo e sempre insaziabile. C'è, però un'altra teologia: una teologia che non è frutto delle speculazioni ideologiche degli esperti, parlatori compulsivi, al servizio del potere. È una teologia che viene dalla "rivelazione", che viene da un Dio che si lascia vedere, si lascia conoscere. È quello che Gesù ha detto, andando, come sempre, al contrario della logica ufficiale dei sacerdoti e dei dottori della legge: Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai saggi ed agli esperti e le hai rivelate ai piccolini. Sì, o Padre, perché così hai voluto. (Mt 11,25-26; Lc 10,21-22) Saggi ed esperti sono teologi inutili, falsi profeti: non conoscono le cose di Dio; Dio si è nascosto a loro e si è rivelato ai piccolini. È dalla loro bocca che possiamo sentir

parlare di Dio in un modo diverso, di un Dio diverso. Loro ci parleranno del Dio degli esclusi, dei poveri, degli ultimi. È il Dio dei profeti e delle profetesse, di Maria e di Gesù, sacrificato in nome della teologia ufficiale.

Gli stessi autori sono espliciti: «Noi teologi/ghe non dobbiamo correre dietro a visioni di iniziati né a speculazioni di saggi. Dobbiamo, semplicemente, aprire le nostre orecchie a quello che dicono, molte volte anche senza parole, coloro che una società escludente e ingiusta ritiene un avanzo, il "resto" che non serve più a niente. La teologia, così come la profezia, nasce dalla fedeltà al Dio dei poveri e dalla fedeltà ai poveri di Dio. Questa duplice e indissolubile fedeltà ci ha portato ad ascoltare con attenzione e con entusiasmo la sempre sorprendente e indescrivibile ricchezza della voce delle donne che esce dai testi biblici. Le donne, madri, sorelle, amanti, complici della vita, sono state capaci di conoscere e di parlarci di un altro Dio. A loro dobbiamo tutte le maggiori e più belle rivelazioni sul "nostro" Dio. Gli uomini, dopo, hanno organizzato e sistematizzato queste rivelazioni e, stando al potere, molte volte, le hanno sfigurate, deturpate, hanno cercato di dimenticarle».

In quella linea che sia nel pensiero teologico sia nella ricerca biblica, unendo uomo e donna, si apre sempre più fecondamente.

*Alberto Rossi*



PROSPETTIVA  
• PERSONA •  
100 (2017/2),  
122-128



Immagine 24: Collezione Mattucci, *Pannello: San Francesco che predica agli uccelli*

