

SEMESTRALE DI CULTURA, ETICA E POLITICA

PROSPETTIVA

PERSONA



Democrazia e verità
Tommaso Sorigi: sulle orme di un uomo
che ha segnato il suo tempo
Dall'essere al vivere

RUBZETTINO

Indice

EDITORIALE

Flavio Felice

Democrazia e verità: paradigmi, modelli e prospettive a confronto

Democracy and Truth: Comparing Paradigms, Models and Perspectives

Pag. 6

PROSPETTIVA CIVITAS

Maurizio Serio

Appunti per una democrazia post ideologica

Notes for a Post-ideological Democracy

Pag. 12

Luca Diotallevi

Il problema della riforma della Chiesa oggi in prospettiva sociologica

The Question of Church Reform from a Sociological Perspective

Pag. 28

Giulio Battioni

Cancel culture, diritti e libertà di espressione

“Cancel Culture”, Rights and Freedom of Expression

Pag. 51

Maria Chiara Mattesini

Democrazia e autoritarismo. Sull'ultimo scritto di Gino Germani

Democracy and Authoritarianism. On the Last Work of Gino Germani

Pag. 63

Stefano Marra

Verità, democrazia, interculturalità

Truth, Democracy, Interculturality

Pag. 81

Mario De Benedetti

Democrazia, fallibilismo e riduzione dell'incertezza

Democracy, Fallibilism and Uncertainties Reduction

Pag. 93

Vito de Luca

Democrazia vs verità e l'eresia di una *dianoiarhia aretica*

Democracy vs Truth and the Heretical Aretic Dianoiarhia

Pag. 107

Roberto Prosperi
“Ricomincio da TE”
I Will Start Again from You
Pag. 122

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

Settimio Luciano
Presentazione
Pag. 126

Eduardo Marazzi
Riflessioni sull'antropologia della relazionalità
Reflections on the Anthropology of Relationality
Pag. 127

Vincenzo Costa
Sui fondamenti della matematica
On the Foundations of Mathematics
Pag. 164

STUDI PERSONALISTI

Flavio Felice
Tommaso Sorgi: sulle orme di un uomo che ha segnato il suo tempo
Tommaso Sorgi: in the Footsteps of a Man who Marked his Time
Pag. 186

Filippo Corigliano
Il problema della democrazia come anacronismo: l'attualità di Emmanuel Mounier
The Problem of Democracy as Anachronism: Emmanuel Mounier's Topicalit
Pag. 200

Edoardo Simonotti
Dall'essere al vivere: riflettendo tra etica metafisica
From Being to Living: A Reflection Between Ethics and Metaphysics
Pag. 213

LE IMMAGINI DI QUESTO NUMERO Pag. 228

RECENSIONI Pag. 230

RICORDANDO Pag. 237

LIBRI RICEVUTI Pag. 240

Norme redazionali



Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti modalità di consegna:

I lavori inviati alla rivista devono essere originali, ossia non pubblicati altrove, e non devono superare i 40.000 caratteri di lunghezza, note e riferimenti bibliografici inclusi e le 5000 battute per le Recensioni. I testi devono essere introdotti da un abstract di 1000 battute circa, in italiano e in inglese e da 4 keywords in italiano.

I testi devono essere inviati via e-mail, corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica.

La responsabilità ultima di titoli e abstract è della Redazione, la quale si riserva di

modificarli. 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).

Tutti i contributi proposti vanno inviati per posta elettronica al seguente indirizzo: redazione@prospettivapersona.it. La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente. Gli articoli sono pubblicati dopo essere stati accettati previa *double blind peer review* (v. processo di peer review) e solo in casi eccezionali su invito.

Prospettiva Persona

Rivista semestrale del
Centro Ricerche Personaliste
Fondata da Attilio Danese
& Giulia Paola Di Nicola

Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE
Iscr. R.O.C. n. 5615

ISSN 1126-5191
Cnr PT01088839

ANVUR Cineca E183905
I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica sono stati
confermati il 9/11/2020, per le seguenti aree: Area 11, Area 12,
Area 14

La rivista è realizzata grazie al contributo della Fondazione
Tercas e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne.

www.prospettivapersona.it
Via Torre Bruciata, 17 – 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
mail@prospettivapersona.it

Direttore Editoriale
Flavio Felice
direttore@prospettivapersona.it

Direttore Responsabile
Attilio Danese
Ordine dei Giornalisti di Teramo
mail@prospettivapersona.it

Comitato Editoriale
Pietro D'Alimonte
Attilio Danese
Giulia Paola Di Nicola
Flavio Felice

Comitato Scientifico

† *Ricoeur P.* – Primo Presidente onorario

Royal R. – Faith & Reason Institute, Washington – Presidente

Abbruzzese S. – Università degli Studi di Trento
Alici L. – Università degli Studi di Macerata
Anderson B. – Manhattan Institute, Washington D.C.
Angelini F.G. – Università degli Studi Uninettuno, Roma
Antiseri D. – Emerito LUISS Guido Carli, Roma
Bellino F. – Università degli Studi di Bari
Bottaro G. – Università degli Studi di Messina
Brezzi F. – Università degli Studi di Roma Tre
Butturini E. – Università degli Studi di Verona
Callebaut B. – Istituto Universitario "Sophia", Loppiano (FI)
Campanini G. – Presidente onorario emerito
Campati A. – Università Cattolica del Sacro Cuore
Canciani D. – Università degli Studi di Padova
Caroniti D. – Università degli Studi di Messina
Cipriani R. – Università degli Studi di Roma Tre
Coq G. – già presidente Ass. "Amis d'E. Mounier", Parigi
De Dominicis E. – Università degli Studi di Macerata
Di Marco V. – Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero",
Roseto (TE)
Di Paolo R. – Istituto di Scienze Religiose "Toniolo", Pescara
Donati P.P. – Università degli Studi di Bologna
Forcina M. – Università degli Studi del Salento
Giorgio G. – già docente di Filosofia teoretica PUL Roma e
Istit. Teologico ITAM-PIANUM Chieti
Gramigna A. – Università degli Studi di Ferrara
Grassi P. – Università degli Studi di Urbino
Guccione E. – Università degli Studi di Palermo
Lisciani P. – Università degli Studi di Salerno
Lorenzon A. – Presidente onorario emerito
Mancini C. – Istituto di Scienze Religiose "Toniolo", Pescara
Mantovani M. – Rettore, UPS Roma
Miano F. – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Mingardi A. – IULM, Milano
Mongin O. – Direttore "Esprit", Parigi
Mura G. – Pontificia Università Urbaniana, Roma
Occhiocupo N. – Università degli Studi di Parma
Paradiso M. – Istituto Teologico ITAM-PIANUM Chieti e
Istituto di Scienze Religiose Toniolo, Pescara
Pozzo R. – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Serio M. – Università degli Studi "Guglielmo Marconi"
Stasi D. – Università degli Studi di Foggia
Verstraeten J. – Università di Lovanio (Belgio)
Zamagni S. – Pontificia Accademia delle Scienze Sociali

Redazione

redazione@prospettivapersona.it

Pietro D'Alimonte (Caporedattore)
Simone Guido (Segretario di redazione)
Mauro Bontempi, Veronica Diomede,
Sara Mecca, Fiore Zuccarini

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

Abbonamento

ANNUALE DIGITALE € 30,00

Per abbonarsi è possibile farlo direttamente online nel nostro sito web www.prospettivapersona.it nella sezione abbonamenti, utilizzando la carta di credito o carta paypal, oppure effettuando un versamento intestato a Centro Ricerche Personaliste
Via Nicola Palma 33 - 64100 Teramo,
specificando la causale del versamento su Iban.

Banca Generali
IT12R0307502200CC8500800897
Bic/Swift BGENIT2T

Poste impresa
IT83C 07601 1530 0000010759645
Bic/Swift BPPITRRXXX

Si possono effettuare abbonamenti presso la Licosa/Sansoni e c/o EBSCO
Versamenti su c.c. post. n. 343509
intestato a: Licosa/Sansoni

Pagamento su c/c bancario
IBAN: IT88Z0103002869000004160064

Riproduzione, anche parziale, consentita solo se autorizzata dalla Direzione.

Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti modalità di consegna

I lavori inviati alla rivista devono essere originali, ossia non pubblicati altrove, e non devono superare i 40.000 caratteri di lunghezza, note e riferimenti bibliografici inclusi e le 5000 battute per le Recensioni.

I testi devono essere introdotti da un abstract di 1000 battute circa, in italiano e in inglese e da 4 keywords in italiano.

I testi devono essere inviati via e-mail, corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica.

La responsabilità ultima di titoli e abstract è della Redazione, la quale si riserva di modificarli.

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).
Tutti i contributi proposti vanno inviati per posta elettronica al seguente indirizzo: redazione@prospettivapersona.it

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

Gli articoli sono pubblicati dopo essere stati accettati previa double blind *peer review* (v. processo di peer review) e solo in casi eccezionali su invito.

Democrazia e verità: paradigmi, modelli e prospettive a confronto

Democracy and Truth: Comparing Paradigms, Models and Perspectives

Flavio Felice*

«Quale rapporto è possibile fra l'ordine oggettivo di verità cui il pensiero cattolico in varie forme fa riferimento e la dialettica propria della democrazia, fondata sul riconoscimento dei diritti soggettivi, sul confronto libero delle idee e sul principio di maggioranza?». A partire da questa domanda che Piero Scoppola pone nell'introduzione al volume *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*, recentemente ristampato a trent'anni dalla prima edizione, abbiamo pensato di sollecitare l'interesse degli studiosi di filosofia, di storia, di sociologia e di teoria politica, nonché dei giuristi e dei teologi, per invitarli a declinare un aspetto di tale problema nel proprio ambito disciplinare.

Segnaliamo l'importanza di due paradigmi che hanno profondamente segnato la storia delle idee e la pratica politica nell'epoca moderna e contemporanea. Ci riferiamo al modello anglosassone, ovvero alla *religious freedom*, in cui religione e politica sono ben distinte, lo stato è rigorosamente aconfessionale, ma la religione è riconosciuta come una delle fonti della vita democratica; per riprendere Scoppola: in base a questa declinazione, «l'ordine di verità non è negato; ma è negata la competenza dello Stato a definirlo»; ciò vuol dire che la democrazia presuppone i diritti del soggetto alla ricerca della verità. Il secondo paradigma è quello continentale, ovvero della *laïcité*, che vede la sostituzione di una chiesa con un'altra: lo stato, il quale, man mano che assumerà legittimità autonoma, la negherà a tutte le altre chiese, a favore di una *naked public square*.

Fedeli alla prospettiva personalista, per cui le istituzioni sono per la persona e non il contrario, e consapevoli che il metodo democratico perimetri il campo della discussione critica al fine di far emergere pacificamente decisioni condivise sulla base della ricerca del possibile consenso sul legitti-

* Direttore di «Prospettiva Persona», professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Università del Molise.

mo dissenso, abbiamo invitato ad inviarci contributi originali che possano arricchire la suddetta discussione critica.

La sezione “Prospettiva Civitas” ha ospitato gli articoli selezionati tra quelli inviatici in risposta alla *call* e si apre con l’articolo di Maurizio Serio, intitolato “*Appunti per una democrazia post-ideologica*”. Serio si è concentrato sul fatto che le trasformazioni delle forme democratiche contemporanee sono probabilmente l’oggetto di ricerca più frequentato oggi dalla letteratura politologica e dalla relativa pubblicistica. Con il suo contributo, inserendo la democrazia in un campo di tensione concettuale tra la cultura politica e l’ideologia, tenta di chiarire i nessi tra queste due dimensioni e il sistema delle credenze che si trova alla base dell’orientamento politico degli individui.

Luca Diotallevi offre un contributo su “*Il problema della riforma della Chiesa oggi in prospettiva sociologica*”. L’obiettivo che l’autore si prefigge è di osservare sociologicamente il modo in cui la questione della riforma della Chiesa si pone oggi, principalmente della Chiesa cattolica. Gli strumenti analitici utilizzati sono quelli della teoria dei sistemi sociali elaborata dal sociologo tedesco Niklas Luhmann.

Giulio Battioni: “*Cancel culture, diritti e libertà di espressione?*”, prende spunto dal fenomeno della *cancel culture* come “processo al passato”, deriva autodistruttiva dell’Occidente, e pone inquietanti interrogativi. Le origini di questo processo, secondo l’autore, andrebbero ricercate nella tradizione giacobina oggi trionfante nei campus universitari e nelle piazze americane. La cancellazione del passato comporta la perdita del senso storico che è alla base della esperienza sociale e giuridica. Il dilagare delle istanze soggettivistiche ispirate al principio di autodeterminazione, dai “diritti civili” e biopolitici alle rivendicazioni *gender*, troverebbero nella *cancel culture* una base di legittimazione ideologica e, in tal senso, afferma l’autore, sarebbero in gioco la libertà di espressione e il futuro delle generazioni.

Maria Chiara Mattesini, con il suo contributo: “*Democrazia e autoritarismo. Sull’ultimo scritto di Gino Germani*”, introduce la figura del pensatore politico Gino Germani, con un focus particolare sul suo ultimo scritto, nel quale riprende le riflessioni di tutta una vita sui temi della modernizzazione e della secolarizzazione nei loro rapporti con la democrazia e l’autoritarismo. Come è possibile individuare un nucleo minimo comune di valori che garantisca stabilità e scongiuri il rischio di regimi autoritari?

Stefano Marra: *Verità, democrazia, interculturalità*, mette la persona al centro della vita democratica, compresa la sua dimensione intima. Nel dibattito politico, l’incontro di diverse istanze, anche a livello interreligioso e interculturale, necessiterebbe, a parere dell’autore, di strutturare una

gerarchia di valori: il personalismo potrebbe trarre beneficio dal pensiero a base cibernetico-informazionale per individuare nuovi spunti, utili alla riflessione sociopolitica.

Mario De Benedetti è autore dell'articolo: *Democrazia, fallibilismo e riduzione dell'incertezza*. L'autore si interroga se dalla provocazione de *La favola delle api* di Bernard De Mandeville sia possibile desumere che la ricerca del bene possa derivare da atteggiamenti egoistici. In pratica, il benessere economico e la sicurezza politica che un regime democratico garantiscono ai suoi partecipanti devono derivare da azioni moralmente orientate oppure da reciproci contrappesi? Infine, quale ruolo avrebbe la religione in una società aperta? Legge inflessibile o codice etico non scritto?

Vito De Luca: *Democrazia vs verità e l'eresia di una dianoiarchia aretica*, mostra come il rapporto tra verità e democrazia, nella sua accezione liberale, sia destinato a essere l'una la negazione dell'altra, attraverso una comparazione tra le cinque declinazioni possibili del concetto di verità e una serie di requisiti che fanno del *krátos* un "potere" del popolo soggetto solo a quelle procedure che ne garantiscono una sopravvivenza sempre competitiva.

Edoardo Marazzi apre la sezione "Prospettiva Logos", curata da Settimio Luciano, con l'articolo: *Riflessioni sull'antropologia della relazionalità*, al quale segue Vincenzo Costa, con l'articolo: *Sui fondamenti della matematica*. L'elemento che tiene insieme le riflessioni su temi apparentemente così distanti, afferma il curatore, è l'analisi antropologica della relazione.

Il numero si chiude con la sezione "Studi Personalisti", dove abbiamo un articolo di Flavio Felice: *Tommaso Sorgi: sulle orme di un uomo che ha segnato il suo tempo*; una riflessione critica sul recente libro dedicato a Tommaso Sorgi: accademico, politico, amministratore locale, giornalista, dirigente del Movimento dei Focolari, un uomo che ha dato tanto alla cultura italiana e internazionale. L'autore ha selezionato alcuni nodi teorici, al fine di far dialogare la posizione di Sorgi con alcune interpretazioni forniteci dalla teoria politica e sociale contemporanea. Consapevole dell'arbitrarietà della scelta, l'autore ha ritenuto che per comprendere l'opera e il lascito ideale di Sorgi sia necessario, sebbene non ancora sufficiente, passare per i seguenti nodi: 1. la politica come impegno dell'anima; 2. la persona come artefice del sociale; 3. i "piccoli mondi" come generatori del civile; e infine, 4. la matrice teologica della società come espressione dell'umano.

Il secondo articolo della sezione è di Filippo Corigliano: *Il problema della democrazia come anacronismo*, con il quale l'autore propone un'analisi critica della democrazia contemporanea, facendo riferimento alle categorie filosofiche del personalismo di Emmanuel Mounier. Le considerazioni

svolte in questo saggio si concentrano su due aspetti ritenuti rilevanti nelle ricorrenti crisi sistemiche della democrazia: da una parte le modificazioni della soggettività, che prendono avvio con lo scaturire di ciò che l'autore definisce "individualismo moderno"; dall'altra l'alterazione della democrazia causata dai rapporti di forza e di potere spesso sbilanciati e ineguali.

Edoardo Simonotti, con l'articolo *Dall'essere al vivere*, a partire da alcune originali riflessioni di François Jullien, approfondisce il possibile rapporto di circolarità tra etica e metafisica e propone un pluralismo filosofico ricco di uno specifico potenziale dialogico e creativo. Dialogare con il pensiero orientale permette di passare da un'astratta logica dell'essere a una concreta logica del vivere, per arrivare a comprendere la realtà nella sua dinamicità e contingenza; ne consegue che la saggezza del pensare sia strettamente collegata al pensare al plurale.



manifattura di Castelli d' Abruzzo, *Figura maschile con parrucca e cappello a falda larga*, sec. XVII, 1640 - 1660
maiolica dipinta a smalto, Ø cm 23,40, collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive
proprietà: Fondazione Tercas



Manifattura di Castelli d' Abruzzo, *Stemma coronato*, secc. XVII/ XVIII, 1690 - 1710, maiolica modellata a stampo, dipinta a smalto, Ø cm 24,50, collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive
proprietà: Fondazione Tercas

Prospettiva Civitas



Appunti per una democrazia post ideologica

Notes for a Post-ideological Democracy

Maurizio Serio*

Le trasformazioni delle forme democratiche contemporanee sono probabilmente l'oggetto di ricerca più frequentato oggi dalla letteratura politologica e dalla relativa pubblicistica. Questo studio, inserendo la democrazia in un campo di tensione concettuale tra la cultura politica e l'ideologia, tenta di chiarire i nessi tra queste due dimensioni e il sistema delle credenze che si trova alla base dell'orientamento politico degli individui.

The transformations of contemporary democratic forms today are probably the most popular academic (and not-academic) topics on political issues. This study, by inserting democracy in a field of conceptual tension between the political culture and the ideology, attempts to clarify the links between these two dimensions, on one side, and the belief system that underlies the political attitudes of individuals.

Keywords: teoria democratica, cultura politica, ideologia, populismo.

In un recente lavoro di taglio transdisciplinare, Dario Antiseri, Enzo Di Nuoscio e Flavio Felice hanno affrontato il tema del rapporto tra democrazia e verità, con particolare enfasi sui suoi presupposti epistemologici, ancor prima che etici¹. Gli autori sembrano così suggerirci che la democrazia sia anzitutto una forma di conoscenza della realtà politica – e naturalmente una conoscenza imperfetta, parziale e dinamica. Ciò aiuta considerevolmente il ricercatore che voglia misurarsi con tali questioni a demistificare qualunque approccio sacralizzante verso le forme democratiche. La riduzione della democrazia ad etica politica esclusiva del nostro tempo, senza la minima concessione all'autocritica o alla perfettibilità del modello, da un lato fa il gioco degli antidemocratici, perché fornisce loro un idolo ingessato da contestare e da cercare di abbattere; dall'altro, ne rende problematica la sostenibilità per i suoi stessi fautori, perché inevitabilmente la priva di ogni difesa davanti alle prove e alle smentite della Storia. In definitiva, se quella democratica è una teoria non falsificabile, nel senso popperiano del termine, siamo davanti a un mero sistema di credenze ideologiche, più o meno compatto, utile a legittimare un assetto di potere, ma fragilissimo perché so-

* È professore associato di Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi.

stituibile da narrazioni che possono apparire più suadenti e pertinenti alla sensibilità comune. Come, del resto, è accaduto ormai un po' ovunque col populismo, che ha sfidato la democrazia sul piano delle credenze, e ha vinto spesso proprio in virtù della sua stessa impalpabilità e opacità ideologica².

Piuttosto, occorre sforzarsi di inquadrare la democrazia, anche dal punto di vista teorico, come una cultura politica ancora in grado di fornire risposte alle domande del nostro tempo inquieto e contestatore. Pertanto, prima ancora di puntualizzare di quale tipo di democrazia stiamo parlando (rappresentativa o diretta, liberalcostituzionale o sociale, ecc.), occorre immaginarla inserita in un campo di tensione concettuale tra la cultura politica e l'ideologia. E tentare di chiarire i nessi tra queste due dimensioni e il sistema delle credenze che si trova alla base dell'orientamento politico degli individui.

Cultura politica, ideologia e teoria politica

Come sappiamo da studi ormai divenuti classici³, la cultura politica è «l'insieme degli atteggiamenti e orientamenti dei membri di una società nei confronti della politica», inclusa la percezione che i soggetti del sistema politico hanno degli altri individui e di se stessi, in quanto attori del processo politico. Più precisamente, la cultura politica

comprende sia gli ideali politici che le norme operative di una comunità politica. [...] è quindi la manifestazione in forma aggregata delle dimensioni psicologiche e soggettive della politica. Una cultura politica è il prodotto sia della storia collettiva di un sistema politico che delle storie di vita dei membri di quel sistema, e quindi è radicata tanto negli eventi pubblici quanto nelle esperienze private⁴.

Dunque è un concetto al tempo stesso:

(i) esterno al meccanismo comunicativo razionale e critico proprio della sfera pubblica già descritto da Habermas⁵, in quanto lo precede (non vi può essere sfera pubblica se non vi è almeno una cultura politica che fornisca opzioni, preferenze, interessi e orientamenti di valore agli individui);

(ii) ma interno alla società civile, perché la cultura politica riguarda la dimensione anche psicologica dei sistemi politici e quindi riguarda gli attori individuali.

Infatti la cultura politica presuppone un'interiorizzazione, una soggettivazione dei fenomeni, proprio perché quel complesso di norme, credenze,

atteggiamenti, simboli⁶, valori⁷ e opzioni⁸ interpella direttamente l'individuo. Dunque, la cultura politica «è l'insieme di quegli elementi culturali che costituiscono una identità politica e, attraverso di essa, sostengono un'appartenenza politica»⁹, ovvero un insieme di rappresentazioni sociali attraverso cui

ogni gruppo sociale costruisce, allo stesso tempo, se stesso e il suo mondo [...] quel mondo che ci è familiare, quel mondo “nostro” nel quale ci muoviamo dando le cose per scontate [...] in sintesi, è il sapere politico condiviso da un determinato gruppo politico¹⁰.

Viceversa, per teoria politica si intende una produzione, fatta più o meno a tavolino da uno o più pensatori, e dotata di una propria struttura sistematica e di una propria coerenza; come gli altri prodotti dell'ingegno umano, essa può essere oggetto di interpretazione¹¹.

Infine, con il termine ideologia ci riferiamo a una realtà che sta a mezza via tra la cultura politica (intesa appunto come rappresentazione sociale) e la teoria politica. Della cultura politica essa ha il fatto di essere il frutto di una elaborazione continua e diffusa – ma stavolta non dal basso, dalla vita quotidiana, quanto piuttosto dall'alto, perché, analogamente alla teoria politica, possiede la caratteristica di essere il prodotto di una riflessione di studiosi e teorici e di legare insieme i propri elementi interni (cioè le credenze) attraverso relazioni di tipo logico e apparentemente coerente, pur basandosi su una o più false premesse.

Questa coerenza e integrazione degli elementi interni non si ha ad esempio nella cultura politica, che può ricomprendere idee e valori molto diversi fra loro, elementi contraddittori e conflittuali, e tradizioni sociali e politiche differenti. Tra queste, l'ideologia, appunto, che è una riduzione razionalista di questi elementi plurali, però presentata come una verità integrata e coerente. Ancora, a seconda del grado di diffusione e incidenza su una cultura politica, l'ideologia può distorcere la sfera pubblica. Infatti

la sfera pubblica non è solo “spontaneità”: è esposta all'influenza di attori e soggetti rilevanti, che agiscono per orientarla e anche “distorcere” le sue forme di espressione: i mass media, innanzitutto; i gruppi di interesse, ma anche i partiti¹².

Secondo Lucian W. Pye, il concetto di cultura politica rimane più utile di quello di ideologia per interpretare quegli atteggiamenti che provengono dal basso, cioè dalla comunità politica, mentre il concetto di ideologia non

aiuterebbe a distinguere fra “sistemi di credenza delle masse” e “sistemi di credenza delle élite” che cercano di condizionare le masse stesse¹³.

È stato il sociologo della politica Michael Rush a recuperare l'utilità del concetto di ideologia in ordine alla spiegazione scientifica su come si formano i valori nella società. Egli definisce i valori come le credenze di base, ovvero come la gamma dei punti di vista dell'individuo su argomenti come la libertà, il libero mercato, ecc. Tali credenze di base spesso maturano in noi su una base pre-scientifica, cioè senza un solido convincimento razionale di fondo. Tali credenze non sono idee scientificamente argomentabili o confutabili, perché appunto si sottraggono al giudizio della ragione attecchendo in noi attraverso una presa emotiva. Non è tanto una questione di irrazionalità, di “forze bestiali” che si impongono su di noi. Piuttosto, si tratta di «un sistema di credenze pre-scientifiche vissute come la realtà stessa. Donde la definizione di José Ortega y Gasset dell'uomo come “animale ideologico”»¹⁴. Ma che differenza c'è tra le credenze e le idee?

Per rispondere, dobbiamo anzitutto ricordare che al punto di vista storico, l'ideologia nasce col positivismo ottocentesco, come risposta al problema di sostituire le credenze religiose, i miti e le tradizioni con un sistema di idee fondate sulla ragione e il progresso della scienza. Agli albori del XIX secolo, è stato il filosofo francese Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy a coniare questo termine, ideologia, per riferirsi alla “conoscenza delle idee” (*idea e logia*, dal greco), meglio, alla “scienza che ha per oggetto le idee”¹⁵. E che dunque avversa le credenze.

Ma ben presto questa visione viene ribaltata. Infatti Karl Marx e Friedrich Engels, ne *L'ideologia tedesca* (opera postuma apparsa solo nel 1927), accusano l'ideologia di essere a sua volta una menzogna, perché frutto della società borghese e perché funzionale a sostenere il sistema di produzione capitalista del tempo. Per i marxisti l'ideologia è l'insieme delle idee prevalenti della classe dominante, la loro “falsa coscienza”, cui occorre contrapporre la coscienza di classe del proletariato. Nella prospettiva di Marx,

la classe che detiene il monopolio della produzione materiale detiene, *eo ipso*, il monopolio della produzione spirituale. Talché le idee della classe dominante sono, necessariamente e in ogni epoca, le idee dominanti. Infatti, la classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale [...] la produzione ideologica svolge una funzione di primaria importanza: legittima il dominio di classe dei detentori dei mezzi di produzione presentandolo come l'espressione di interessi generali¹⁶.

Ma lo stesso marxismo non s'avvede d'essere esso stesso un'ideologia, seppur di segno opposto rispetto a quella borghese. Il punto è che in definitiva «il marxismo presume di avere una verità con cui smascherare l'ideologia altrui»¹⁷. Ma questa verità è una menzogna essa stessa, anche perché si basa a sua volta su credenze. Nella magistrale lezione di Max Weber, qualsiasi potere riposa su una credenza di legittimità e dunque non esiste un potere politico terreno che possa basarsi su una verità metafisica e trascendente¹⁸.

Anche Vilfredo Pareto, nel suo *Trattato di sociologia generale* (1916), attribuisce all'ideologia una accezione negativa, considerandola come una falsa conoscenza della realtà. Riassumendo a questo proposito la riflessione di Mario Stoppino¹⁹, Fabio De Nardis ricorda che «il concetto di *falsità* può essere inteso in tre modi:

i) come *falsa rappresentazione*: una credenza ideologica è falsa perché non corrisponde ai fatti;

ii) come *falsa presentazione*: una credenza ideologica è falsa perché è presentata in modo tale che un giudizio di valore sia travestito da asserzione di fatto;

iii) come *falsa motivazione*: un'ideologia è falsa nella misura in cui, giustificando le asimmetrie di potere, offre motivazioni al comando e, specularmente, all'obbedienza»²⁰ – che è la concezione propria di Marx.

A differenza di Marx, però, nota sempre De Nardis, Pareto non riconduce l'ideologia alla struttura dei rapporti di dominio e ad una forma determinata di società, quella borghese (l'ideologia è per lui riscontrabile in tutti i partiti e in tutte le classi sociali), ma la riferisce direttamente alla coscienza individuale²¹. L'ideologia è un prodotto della psiche individuale, che si autoinganna: per questo Pareto più che di ideologia preferisce parlare di derivazione (o rivestimento) cioè di una tendenza a conferire apparenze logiche ad azioni non logiche. La derivazione è, per Pareto, un insieme di discorsi e di azioni utilizzate dagli uomini per dissimulare, mutare e spiegare i caratteri che presentano certe loro azioni, con la pretesa di conferire loro un senso oggettivo e incontestabile. Non sono le ideologie a generare le azioni, ma sono le azioni che impongono artifici logici per spiegarle.

Come osserva a questo proposito Paolo Terenzi,

l'uomo [...] agisce in molti casi mosso da forze extrarazionali, come fa l'animale, ma a differenza dell'animale sente il desiderio di ragionare e di coprire il suo modo di fare: «le derivazioni comprendono ragionamenti logici, sofismi, manifestazioni di sentimento adoperate per derivare; esse sono manifestazioni del bisogno di ragionare che prova l'uomo»²².

La derivazione comprende, pertanto, dei ragionamenti logici e dei sofismi, che:

(i) hanno forma di pseudo-teorie (“pseudo” perché poggianti sulla pretesa di oggettivare ciò che non è oggettivo);

(ii) sono enunciati in formule brevi di pochi termini, degli slogan, badando solo allo scopo e trascurando ogni precisazione accessoria;

(iii) derivano e fanno appello a sentimenti che possono rappresentarla e giustificarla.

È, questo, un elemento molto importante perché, come scrive Gustav Le Bon, il più celebre studioso della psicologia delle folle, «le lotte fra le idee non sono in realtà che lotte fra sentimenti: i popoli che sembrano combattere per delle idee, lottano per i sentimenti che da queste idee derivano».

Gli fa eco ancora Pareto, quando osserva il modo in cui gli uomini scelgano sempre le loro derivazioni non attraverso un calcolo razionale, ma preferendo sempre quelle che meglio si adattano ai propri sentimenti; una derivazione è accolta non tanto perché persuade la gente sul piano logico razionale, quanto perché esprime, in modo chiaro, concetti che questa gente ha già in modo confuso. Una volta accolta, questa derivazione accresce forza e vigore ai sentimenti che per tal modo trovano la via di esprimersi. Sicché Pareto non sbaglia quando afferma che coloro che pensano di modificare la realtà dimostrando la falsità di una derivazione si illudono nel credere che le loro disquisizioni possono giungere fino alla massa, la quale, fra l'altro, non potrebbe intenderle e perciò non fa alcun conto di tesi che non si presentano come articoli di fede e non poggiano su certi sentimenti (quanto questo sia tragicamente attuale lo possiamo osservare nei modi e nei toni della comunicazione politica dei nostri giorni quando, nel discorso politico, alcune parole divengono dei veri e propri simboli magici, funzionali alla propaganda, ma dietro i quali non c'è alcun concetto reale, pur mantenendo sempre una apparenza di obiettività).

Nondimeno, è necessario stigmatizzare la posizione errata di chi ritiene che le ideologie rappresentino sempre i fini di chi se ne serve. Dice il sociologo Carlo Mongardini che «occorre ridimensionare questa semplicistica rappresentazione dell'ideologia come di uno strumento in mano alla classe dominante, che se ne serve per far muovere le masse a suo piacimento». Piuttosto,

la classe dominante rimane sempre più o meno condizionata dagli strumenti che essa non ha creato ma che ha recepito da un certo ambiente storico e che, per di più, formano il suo stesso tessuto connettivo, almeno

per una certa parte della propria esistenza. Guardare all'ideologia esclusivamente come strumento di inganno è un'idea primitiva, simile alla credenza nei poteri soprannaturali delle streghe.

Del resto, egli continua,

la classe dominante non crea mai l'ideologia che adotta. Essa si limita piuttosto a far uso dei sentimenti delle teorie esistenti e fallisce qualora abbia la pretesa di crearne dei nuovi, proprio perché ne sarebbe incapace. Piuttosto che l'opera della classe dominante e l'espressione dei suoi interessi, le ideologie devono quindi essere *interpretate come una media o una risultante* di tutto il contesto sociale di cui un gruppo si fa interprete e portatore²³.

L'ideologia, insomma, ha una funzione di autogiustificazione, diremmo di falsa coscienza:

- (i) sia dal lato dei governanti, legittimandone il diritto al comando;
- (ii) sia dal lato dei governati, giustificandone il dovere di obbedienza.

Il sistema delle credenze

Dunque, continuando a rovesciare il significato originario di "ideologia", abbiamo visto come essa non si basi su idee ma su credenze. E, se le credenze non sono idee, come dice Sartori,

le ideologie *non sono più idee* – idee sottoposte alla giurisdizione della logica e al vaglio della verificabilità – ma, piuttosto, "idee convertite in leve sociali", idee convertite in ideali attesi all'azione. Potremmo anche dire così: in sede ideologica le idee non sono trattate logicamente (a fini conoscitivi) ma sono invece trattate *persuasivamente* (a fini prasseologici). Ma se le ideologie sono ex-idee, idee-non-più-idee, e cioè "idee che non sono più pensate", allora il collegamento che viene in evidenza è quello tra ideologia e credenza²⁴.

Per giunta, analizzare così l'ideologia come una credenza (e non come un'idea) ci consente tra l'altro di non perdere per strada, nel nostro ragionamento, l'aspetto microsociologico, la prospettiva individuale di partenza nell'indagine dei fenomeni sociali che spesso viene sacrificata all'analisi costruttivista ricorrente di questi fenomeni.

Continua Sartori:

Mentre "il sistema di credenze-miscredenze di una persona è in effetti un sistema politico-religioso-filosofico-scientifico, eccetera", e cioè una strut-

tura totale e diffusa, l'ideologia denota soltanto la *parte politica* del sistema di credenze, che qui basterà definire come il sistema di orientamento simbolico che si trova in ciascun individuo. [...] L'ideologia definisce una struttura specifica, un particolare stato o modo di essere, dei sistemi di credenza politica. Dal che consegue che non tutti i sistemi politici di credenza sono ideologici²⁵.

E ancora:

una credenza non è né una opinione né una idea. Le opinioni sono dette tali perché investono un livello epidermico e volubile di discorso. [...] Quanto alle idee, per essere davvero tali le dobbiamo pensare, il che equivale a dire che le idee appartengono al discorso ragionante e al livello della autoconsapevolezza. Per contro, le credenze sono credute, sono idee date per certe, date per scontate, e quindi largamente esonerate da ispezione e revisione [...]. Il che non toglie che questi elementi sono “legati assieme da una qualche forma di vincolo e di interdipendenza funzionale”²⁶.

Dunque, le credenze si aggregano in sistemi, anche se non in sistemi caratterizzati da congruenza logica, da organizzazione razionale. Ne deriva che l'ideologia «è un *sistema* di credenze imperniato su i) elementi fissi caratterizzati da ii) alta intensità emotiva e iii) struttura cognitiva chiusa»²⁷.

In quanto sistema di credenze, l'ideologia ci restituisce una visione del mondo, anzi, la nostra visione del mondo preferita, cioè del modo in cui vorremmo che il mondo fosse o diventasse. Come dice uno dei più importanti studiosi contemporanei delle ideologie, Michael Freeden, esse sono «sistemi ideali che ci permettono di scegliere di diventare quello che vogliamo diventare»²⁸. L'ideologia, infatti, da un lato ci fornisce uno strumento di identità, permettendoci di collocarci all'interno della società (su basi di consenso o di contestazione del sistema), e dall'altro costituisce una

mappa cognitiva, premessa all'azione sociale [...]. Si tratta in altre parole di uno schema percettivo che viene utilizzato non solo per giustificare una determinata situazione sociale e politica [*funzione conservatrice o legittimante dell'ideologia*], ma anche per reagire a, o stimolare iniziative di cambiamento di una determinata situazione sociale e politica [*funzione trasformatrice o mobilitante dell'ideologia*]²⁹.

«In breve – dice Rush – l'ideologia è uno strumento attraverso cui gli individui possono adattarsi al mondo e trovare in esso un posto adatto per se stessi, o, in alternativa per cambiarlo»³⁰.

Infine, nella seconda metà del secolo scorso, Herbert McClosky ha cercato di riassumere tutto questo in una definizione: le ideologie sono

sistemi di credenze espliciti, integrati e coerenti, che giustificano l'esercizio del potere, spiegano e giudicano gli eventi storici, identificano ciò che è bene e ciò che è male in politica, definiscono i rapporti tra la politica e gli altri campi di attività e forniscono una guida per l'azione³¹.

Democrazia e ideologia

A guardar bene, questa definizione potrebbe calzare senza troppa difficoltà a diverse concezioni della democrazia operanti nel nostro tempo, nella loro pretesa di infallibilità dogmatica e di occupazione esclusiva dello spazio politico. Eppure, oggi, la democrazia è qualcosa che ci scivola per le mani (come dimostrano i rigurgiti autoritari in tante parti del mondo, anche nei regimi democratici più consolidati) sicché è diventata quasi indecifrabile, se si ricorre alle vecchie lenti interpretative che ci trasciniamo dal Novecento, tra le quali naturalmente l'ideologia occupa un posto di supremazia.

Tuttavia, una prospettiva recente mira ad allentare questo abbraccio mortale tra democrazia e ideologia, guardando a quella democratica come ad una conoscenza fallibile e avanzando una concezione di democrazia che oserei chiamare post ideologica, perché la restituisce al suo campo semantico originario collegandola al diritto che un popolo ha di autogovernarsi e ai doveri o responsabilità che da ciò conseguono. Ragionando infatti su questi nessi, Rocco Pezzimenti ha argomentato che vera democrazia non vi può essere senza il combinato disposto di volontà politica e di forza morale, che non vi è potere realmente sovrano senza responsabilità verso il bene comune, e che la convivenza civile fra le parti impegnate in competizione politica (cioè in una lotta per assegnare la priorità ad alcuni valori in una società rispetto ad altri) richiede un ordine dinamico di adattamento delle istituzioni che «favoriscano il reciproco rispetto delle parti in competizione e delle norme che regolano la competizione stessa»³².

È questo un modello senz'altro normativo più che descrittivo, che tuttavia ha le sue basi nello studio attento dell'evoluzione delle forme del potere nella Storia e della stessa evoluzione delle idee *sul* potere. Si badi bene però: tale evoluzione non va intesa come costante e progressivo miglioramento o comprensione della realtà politica, quanto come costante accumulo e sedimentazione lungo i secoli di dati, esperienze, prove, successi parziali e

fallimenti clamorosi nell'autocomprensione dell'essere umano come animale politico.

Nel tentativo di mostrare la fallacia interpretativa di approcci che vorrebbero contrapporre drasticamente il sistema delle libertà degli antichi a quello dei moderni³³, Pezzimenti, tra l'altro, scava a fondo intorno a una giuntura critica importante e spesso sottovalutata: quella del *limite*. Limite qui non significa mancanza o insufficienza, ma completamento. In altre parole, la democrazia si completa e si perfeziona nei suoi stessi limiti costituzionali, e non ne è affatto sminuita o mortificata, come vorrebbero tanti supporters della democrazia assoluta – cioè di quella “eresia della politica” che Jacob Talmon ci ha insegnato risiedere nello spirito giacobino e nelle sue successive epifanie³⁴. Il limite, segnato da norme giuridiche fondamentali o da consuetudini morali o sociali, è infatti il segno più sicuro del fatto che siamo davanti a un costrutto di natura umana, essendo il carattere antropologico per antonomasia, e l'evidenza più chiara che possiamo osservare in natura. Questo aiuta a demistificare qualunque monumento politico, a desacralizzare qualsiasi pretesa di un potere assoluto, e dunque a preservarci dalla corruzione – come insegna Lord Acton. In una parola, aiuta – come la proverbiale mela – a “togliere di torno” l'ideologia. A ben guardare, ciò è ironico: una mela ci ha arrecato il limite del peccato originale, ma la stessa mela ci rende coscienti dei nostri limiti, di quel che possiamo e non possiamo fare, di quel che possiamo chiedere e di ciò che non possiamo pretendere dalla politica.

Anzitutto, non possiamo pretendere verità. Non perché la verità non possa esistere su questa terra o perché la politica sia in sé falsa o, meglio, costituisca un mero dispositivo di falsificazione ai fini della legittimazione del potere, come si è iniziato a pensare in maniera intensa qualche decennio fa da parte di alcune correnti intellettuali francesi che hanno poi trovato accoglienza in tanta parte dell'accademia. Ma perché la politica non crea verità, piuttosto la riceve dalla Storia, la sbircia attraverso gli eventi e non sempre in una luce chiara e distinta. Mi spiego meglio, fuor di metafora: la politica, come forma di organizzazione del potere entro una determinata contingenza spazio-temporale, produce codici, linguaggi e dà luogo a fenomeni costantemente in movimento. Non a caso, un sociologo americano, John Markoff, ha definito la democrazia a *moving target*, un bersaglio in movimento. Egli spiega che raggiungere il consenso su una definizione di “democrazia” si è dimostrato elusivo; che le istituzioni considerate essenziali per la democrazia sono cambiate radicalmente da quando la parola “democratico” ha cominciato a essere ampiamente utilizzata a cavallo tra XVIII e XIX secolo, come abbiamo visto; che le idee democratiche

e la pratica democratica generano conflitti che trasformano le istituzioni piuttosto che semplicemente riprodurle costanti a se stesse. Inoltre, il carattere trasformativo della democrazia si basa su alcuni attributi chiave: è un concetto interpretato da attori politici (governanti e cittadini) ma anche da studiosi; può suscitare sentimenti forti, di appartenenza o di ripulsa; unisce idee non sempre compatibili; dà potere al dissenso; comporta una miscela dinamica di inclusione ed esclusione. Inoltre, le storie democratiche degli Stati nazionali si sono intrecciate con i loro tentativi di dominio globale, come insegna la composita vicenda delle potenze coloniali, dalle antiche alle più recenti.

A fronte di ciò, continuava Markoff, due processi si combinano per generare molto dinamismo sociale. Primo, le entusiasmanti rivendicazioni di inclusione della democrazia sono state contraddette da una complessa struttura di esclusioni, come le discriminazioni nei diritti di piena partecipazione tra i cittadini, quelle nei diritti tra cittadini e non cittadini, e quelle nelle risorse tra cittadini pur uguali davanti alla legge. In secondo luogo, la pratica democratica è stata terreno fertile per lo sviluppo dei movimenti sociali. Nel suo insieme, la democrazia è un invito per i movimenti e per attori sociopolitici che operano dal basso (ma anche dall'alto), dall'esterno (come anche dall'interno) del sistema, a cercare di spostare i confini dell'inclusione e dell'esclusione, e così facendo a espandere o restringere la democrazia stessa³⁵.

Se dunque l'inclusione è la nuova frontiera della democrazia post ideologica, può tornare senz'altro utile quello studio di Antiseri, Di Nuo scio e Felice che abbiamo citato in apertura, ove gli autori argomentano convintamente come questa partita per garantire inclusione si giochi sul piano della qualità delle istituzioni a presidio del processo democratico, ma anche su quello della quantità di meccanismi di bilanciamento, pesi e contrappesi, che ogni costituzione d'impianto liberaldemocratico può fornire per articolare le domande popolari e comporle con gli *output* provenienti dai diversi centri decisionali. In fondo, proprio qui sta il punto, in polemica contro ogni populismo: smascherare la pretesa di un popolo indifferenziato che supporti l'azione di un dato partito o di un determinato governo e la correlativa presunzione di questi ultimi di poter interpretare, in via "autentica", la voce del popolo sotto il manto di una democrazia più "vera" e immediata.

In questa visione della realtà, alla differenziazione progressiva delle società avanzate occorre rispondere con assetti politici adeguati, in cui cioè la logica monistica *top-down* di un comando calato dall'alto per unificare e controllare il corpo sociale venga sostituita da un esercizio poliarchico

delle prerogative di governo. Dividere cioè non per controllare meglio, come voleva un adagio della *Realpolitik* dai tempi degli antichi Romani, ma per meglio servire la complessità intrinseca della vita umana, cioè della persona e dei mondi vitali in cui essa è inserita. Non si tratta dell'argomento abusato della decostruzione dell'individuo come attore razionale e unitario, sul quale al massimo si può imbastire una filosofia della governamentalità che, a seconda dell'ispirazione politica, conceda o neghi legittimazione alla pretesa di sovranità dello Stato sui propri cittadini. Piuttosto, questo approccio post ideologico riconosce nel personalismo cristiano (e in quello che esso mutua dalla filosofia greca) ciò che valorizza al pieno la "vita politica": la trama di relazioni (interessi, valori, stili di vita) in cui ciascuno di noi è inevitabilmente intricato per il fatto stesso di appartenere a una famiglia, a un popolo, a una tradizione culturale.

Quindi, alla decostruzione dell'individuo conseguente alla socialità liquida dei social network (in cui si è darwinianamente o *followers*, seguaci, o *influencers*, cioè, di fatto, "predatori") e sulla quale oggi è imperniata non solo la comunicazione ma la stessa prassi politica, questa prospettiva oppone la decostruzione del populismo e delle sue debolissime premesse epistemologiche. Prima fra tutte, la concezione – ricordata da Flavio Felice, sulla scia di Alexis de Tocqueville e del suo autorevole interprete Nicola Matteucci – della democrazia come "valore" metastorico anziché come "fatto" tutt'altro che irreversibile, "sempre cangiante e in trasformazione", sempre a prova di confutazione. Da questo equivoco, intenzionale perché radicato e derivato dalla visione rousseuiana, nasce anche una cultura del dogma democratico arroccata su *fake news* e complottismo, in cui i colpevoli delle crisi sono sempre "gli altri". Contro tale meccanismo di ignoranza e chiusura, occorrerebbe approfondire i fondamenti di quella società aperta descritta da Karl Popper, ove l'incentivazione della capacità critica e dell'autonomia di giudizio individuali sono al tempo stesso il punto di partenza e uno degli esiti più felici della stabilizzazione delle forme democratiche.

Su queste basi è certamente possibile iniziare a teorizzare una cultura politica della democrazia affatto differente da quella oggi contestata a vario livello nel discorso pubblico. In altri termini, si tratta di portare a compimento il passaggio storico da un modello di democrazia che giustifica semplicemente il potere, a uno che spieghi e renda intellegibili le procedure decisionali di allocazione dei valori nella società. Non si tratta di mera "trasparenza" – un atto che rimette comunque in capo alle autorità politiche e ai loro corifei (intellettuali, comunicatori e fiancheggiatori a vario titolo, tra cui spesso esponenti religiosi o della società civile) l'iniziativa di inclusione

progressiva della cittadinanza in una cornice di rinnovata “sovranità popolare”. Questo meccanismo, in fondo paternalistico, è destinato a soccombere nella sua stessa autoreferenzialità. Includere significa infatti “aprire”, non cooptare – magari per silenziare. Come ha notato Alessandro Campi,

in anni recenti è invalsa l’idea secondo la quale per garantire un’ordinata convivenza civile e politica occorre neutralizzare i conflitti – sociali, economici, ideologici –, se non addirittura cercare di espungerli dalla sfera pubblica e dalla dimensione politica. Si tratta di una visione irenistica e sostanzialmente impolitica della democrazia, che non tiene conto del fatto che ciò che si è sempre chiesto a quest’ultima, come forma di governo e come modello di organizzazione del consenso, è piuttosto di comporre politicamente i conflitti, mediando tra le diverse istanze e volontà in campo, non di rimuoverli o di negarli alla stregua di un fattore disgregante. La democrazia andrebbe considerata come il governo politico dei conflitti, laddove questi ultimi [...] rappresentano un fattore di dinamismo sociale e di vitalità³⁶.

Gli stessi valori, cui ci si appella quotidianamente nella retorica irenista qui denunciata, svolgono nella teoria democratica un ruolo tutt’altro che pacificante (o narcotizzante). Di contro alla posizione conservativa di Émile Durkheim e Talcott Parsons, secondo cui il sistema di valori condivisi è fattore propulsivo della società, perché integrandola – ossia generando al suo interno legittimazione e consenso – le procurano gli orientamenti e gli obiettivi dell’azione sociale e individuale attraverso svariati dispositivi di socializzazione, per Max Weber, viceversa, i valori sono più realisticamente elementi conflittuali dell’agire e sono distribuiti in modo eterogeneo nei diversi raggruppamenti sociali³⁷. Negare questo pluralismo in nome di una pretesa unità che miri a omogenizzare le svariate aspettative e gli interessi naturalmente diffusi tra le varie componenti societarie entro il “vertice sintetico”³⁸ espresso da qualsivoglia regime politico, significa

stravolgere la sintassi della democrazia, se la nuova enfasi su valori e culture a fondamento della politica ha come conseguenza che il godimento dei diritti dei singoli dipende dal loro adempimento di doveri verso una comunità preesistente. Una politica che si fonda su valori creduti “veri”, ossia su un collante della società preteso naturale, tende a rifiutare la critica e il pluralismo delle opinioni come “relativismo etico” o “nichilismo”, e a divenire una democrazia affermativa, dell’appartenenza, orientata all’esclusione, o almeno alla limitazione dei diritti di libertà di coloro che sono estranei alle presunte “radici” della politica³⁹.

In definitiva, allora, democrazia post ideologica significa cultura politica aperta e inclusiva, in una parola (che potrà non piacere a qualcuno): liberale. Che poi questo implichi un rinnovamento interno alla stessa forma liberal-democratica classica per far fronte alle nuove sfide della contingenza presente, in cui l'interpretazione data dal costituzionalismo alla triade popolo/territorio/governo è a volte giudicata come insufficiente⁴⁰ e poco *responsive* rispetto alle questioni più politicamente salienti, a livello domestico come sovranazionale⁴¹, non mi sembra modifichi punto né gli obiettivi né le strategie di fondo di un progetto più ampio di quello confinato da Foucault nei limiti polemici benché suggestivi della "governamentalità"⁴². La pretesa liberale di comporre dinamicamente entro – e non al di fuori – delle istituzioni democratiche e rappresentative il conflitto valoriale di cui abbiamo detto, si risolve in una garanzia di equità e di protezione dai disastri della "politica assoluta", che «mira alla totale trasformazione della società attraverso una prassi rivoluzionaria al fine di realizzare una società pacificata, nella quale – essendoci armonia – scompare la politica»⁴³. La Storia, anche recente, sembra non offrire altre scorciatoie, pena il ritorno di (im)posizioni autoritarie che fino a ieri erano coralmemente stigmatizzate anche dalla maggioranza dell'opinione pubblica. Non appena, infatti, ci allontaniamo dalle procedure democratiche, ammoniva un trentennio fa Francis Fukuyama,

apriamo la porta ad infiniti abusi del principio democratico. Nel nostro secolo i maggiori nemici della democrazia hanno attaccato la democrazia "formale" in nome della democrazia "sostanziale". [...] È invece la democrazia formale a costituire la vera salvaguardia istituzionale contro la dittatura, ed è molto più probabile che alla fine essa produca anche una democrazia "sostanziale"⁴⁴.

Certo, al giorno d'oggi la stessa difesa razionale di queste posizioni non appare un compito semplice, sebbene non manchino gli strumenti teorici per poterla condurre, come si è qui cercato brevemente di argomentare. Ad ogni modo, data la pervasività dei fenomeni ideologici nella cultura pubblica del nostro tempo, concordiamo ancora una volta con Terenzi quando osserva con la giusta dose di disincanto che

la lotta contro le false razionalizzazioni non avrà mai termine. La tendenza dell'uomo a cadere in una falsa coscienza rispetto alla società, è [...] un dato permanente della cultura e della storia: l'ideologia è un rischio permanente in quanto ha un'origine individuale che promana dalla natura umana⁴⁵.

- ¹ D. ANTISERI, E. DI NUOSCIO, F. FELICE, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.
- ² Sul punto mi permetto di rinviare a M. SERIO, *Le basi sociali del sovranismo populista*, in N. ANTONETTI (a cura di), *Discorsi sul "popolo"*. *Popolarismo e populismo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020, pp. 138-140.
- ³ Cfr. G. ALMOND, S. VERBA, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton 1963.
- ⁴ L.W. PYE, *Political Culture*, in D.L. SILLS (a cura di), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, MacMillan, New York 1968, p. 218.
- ⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1984; ID., *Fatti e norme*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- ⁶ Con simboli intendiamo «tutti quei fenomeni che coinvolgono gli aspetti più emotivi della politica (inni, bandiere, riti, ecc.)», F. DE NARDIS, *Sociologia politica. Per comprendere i fenomeni politici contemporanei*, McGraw-Hill, Milano 2013, p. 553.
- ⁷ Con valori ci riferiamo a «gli aspetti più riflessivi e di orientamento all'azione», *ibidem*.
- ⁸ Definiamo opzioni «le prassi politiche e le scelte più immediatamente operative», *ibidem*.
- ⁹ A. SANTAMBROGIO, *Identità e culture politiche*, in A. COSTABILE, P. FANTOZZI, P. TURI, *Manuale di sociologia politica*, Carocci, Roma 2015⁴, p. 241.
- ¹⁰ *Ivi*, p. 256.
- ¹¹ Cfr. A. SANTAMBROGIO, *Sul concetto di cultura politica: una prospettiva sociologica*, in F. CRESPI, A. SANTAMBROGIO (a cura di), *La cultura politica nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma 2001, p. 66.
- ¹² L. FLORIDIA, *La democrazia deliberativa: teorie, processi e sistemi*, Carocci, Roma 2012, n. 24, p. 40.
- ¹³ Cfr. L.W. PYE, S. VERBA, *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton 1965.
- ¹⁴ L. PELLICANI, voce "Ideologia", in AA.VV., *Dizionario del liberalismo italiano. Tomo I*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 531.
- ¹⁵ Cfr. A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, 4 voll., Chez Courcier, Imprimeur - Libraire pour le Mathématiques, Paris 1801-1815.
- ¹⁶ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 528.
- ¹⁷ A. SANTAMBROGIO, *Identità e culture politiche*, in A. COSTABILE, P. FANTOZZI, P. TURI, *op. cit.*, p. 243.
- ¹⁸ M. WEBER, *Economia e società*, vol. 1, Edizioni di Comunità, Milano 1961, pp. 208-209.
- ¹⁹ Cfr. M. STOPPINO, *Le forme del potere*, Guida, Napoli 1974; ID., voce "Ideologia", in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *Il dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, pp. 435-446.
- ²⁰ F. DE NARDIS, *op. cit.*, p. 550.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, par. 1401, cit. in P. TEREZI, *Ideologie. Uno studio su cultura, razionalità e politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, p. 31.
- ²³ C. MONGARDINI, *Ideologia e società*, Bulzoni, Roma 1996, pp. 378-379.
- ²⁴ G. SARTORI, *Ideologia*, in ID., *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1995³, p. 113.
- ²⁵ *Ivi*, p. 114.
- ²⁶ *Ivi*, pp. 115-116.
- ²⁷ *Ivi*, p. 124.
- ²⁸ M. FREEDEN, *Ideologie e teoria politica*, il Mulino, Bologna 2000, p. 653.
- ²⁹ L. CECCARINI, I. DIAMANTI, *Tra politica e società. Fondamenti, trasformazioni e prospettive*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 228-229.
- ³⁰ M. RUSH, *Politica e società. Introduzione alla sociologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, p. 213.
- ³¹ H. MCCLOSKEY, *Consensus and Ideology in American Politics*, in «American Political Science Review», LVIII, 1964, p. 362, cit. in M. STOPPINO, voce "Ideologia", in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *op. cit.*, p. 437.
- ³² R. PEZZIMENTI, *Le ancore della democrazia. Nuova divisione dei poteri, rappresentanza, senso del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 40.
- ³³ Contro una visione dicotomica tra la democrazia degli antichi e quella dei moderni cfr. anche G. DUSO (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 15-18.
- ³⁴ Cfr. J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967.
- ³⁵ J. MARKOFF, *A Moving Target: Democracy*, in «European Journal of Sociology», LII, n. 2, 2011, pp. 239-276.
- ³⁶ A. CAMPI, *La democrazia nello specchio del populismo*, in «Rivista di Politica», x, n. 2, 2019, pp. 142-143.

³⁷ Cfr. M. TEBALDI, *Scienza politica e qualità delle democrazie. Epistemologia, teoria e ricerca*, in «Quaderni di Scienza politica», xx, n. 2, 2013, p. 179.

³⁸ Cfr. F. FELICE, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 369.

³⁹ C. GALLI, *Democrazia: grandezza, miserie, prospettive*, in «il Mulino», LVII, n. 3, 2008, p. 495.

⁴⁰ Cfr. A. LUCARELLI, *Populismi e rappresentanza democratica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.

⁴¹ Cfr. V.A. SCHMIDT, *Politicization in the EU: between national politics and EU political dynamics*, in «Journal of European Public Policy», XXVI, n. 7, 2019, pp. 1018-1036.

⁴² Cfr. M. FOUCAULT, *La Governamentalità*, in ID., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei*

corpi e l'elemento sfuggente, Mimesis, Milano 1994, pp. 43-67; ID., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005; ID., *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁴³ N. MATTEUCCI, voce "Politica", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VI, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1996. Ed. on line: www.treccani.it; A. PIZZORNO, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1993.

⁴⁴ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992, p. 64.

⁴⁵ P. TERENCE, *op. cit.*, p. 33.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Uccisione dell'orso* - sec. XVIII - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 20,50 x 27,50 - collocazione: Teramo-Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Il problema della riforma della Chiesa oggi in prospettiva sociologica

The Question of Church Reform from a Sociological Perspective

Luca Diotallevi*

L'obiettivo del contributo è quello di osservare sociologicamente il modo in cui la questione della riforma della Chiesa si pone oggi, principalmente della Chiesa cattolica. Gli strumenti analitici utilizzati saranno quelli della versione della teoria dei sistemi sociali elaborata dal sociologo tedesco Niklas Luhmann (1927-1998). Il primo passaggio sarà dedicato al chiarimento di alcuni concetti: riforma, organizzazione, società. Il secondo sarà incentrato sul tentativo di affrontare tre questioni: (1/3) come va compreso il contesto sociale dei processi di riforma in atto nella Chiesa, sia che si tratti di processi di riforma di fatto (senza guida né programmi) sia che si tratti di processi di riforma dotati di guide e di programmi? (2/3) Cosa dobbiamo intendere sociologicamente per "chiesa"? (3/3) In quali direzioni si stanno muovendo i processi di riforma effettivamente in atto nella Chiesa cattolica? All'ultima domanda si risponderà identificando, per mezzo di due criteri principali (autonomia e rilevanza extra-religiosa), tre direzioni di riforma in atto nella Chiesa cattolica assai differenti l'una dall'altra e drasticamente divergenti.

The aim of this paper is to offer a sociological analysis of the way in which the question of the reform of the Church arises today, mainly of the Catholic Church. The analytical tools used will be those of the version of the theory of social systems developed by the German sociologist Niklas Luhmann (1927-1998). The first step will be dedicated to the clarification of some concepts: "reform", "organisation", "society". The second will focus on trying to tackle three questions: (1/3) How the social context of the ongoing reform processes should be understood in the Church, whether it is a process of the actual reform (without guidance or programs), whether they are reform processes with guides and programs? (2/3) What should we mean sociologically by "church"? (3/3) In which directions are the reform processes effectively operating within the Catholic Church going forward? The last question will be answered by identifying, by means of two main criteria: That of religious autonomy and that of the extra-religious relevance of religion.

Keywords: Chiesa cattolica, Niklas Luhmann, riforma, società.

* Università di Roma TRE.

Gli appelli alla riforma della Chiesa, anche e non solo oggi, nella quasi totalità dei casi vengono concepiti come appelli rivolti alla coscienza dei singoli credenti. E non senza profonde ragioni. Ciò non toglie che tali appelli e i processi entro i quali si manifestano, con i loro successi e i loro insuccessi, abbiano una evidente dimensione sociale, ovvero: siano anche fenomeni sociali. Ciò abilita a formulare qualche riflessione sociologica la cui prima condizione di validità è la consapevolezza della parzialità del proprio approccio.

Tale riflessione sociologica acquista qualche ulteriore grado di utilità quando si constata che non di rado la Chiesa viene intesa dai riformatori come una organizzazione e dunque la riforma di questa come uno o meglio una serie di cambiamenti organizzativi. Ad esempio, di recente il coordinamento delle associazioni teologiche italiane ha dedicato tempo ed energie ad affrontare una questione così formulata: “Come si attuano i processi di riforma nelle macro-organizzazioni, tra le quali pensiamo la Chiesa?”¹. È da qui che conviene cominciare.

Evidentemente la domanda appena ricordata intende la Chiesa come una macro-organizzazione e la riforma come una possibilità tra altre per questa: come dire, la Chiesa, in quanto organizzazione, può decidere se riformarsi oppure no.

Non è in alcun modo competenza della sociologia discutere la legittimità teologica di un punto di partenza del genere. Del resto esso si rifà ad accezioni di Chiesa, di riforma e di organizzazione ampiamente circolanti nel linguaggio di tanti saperi specialistici oltre che nel linguaggio ordinario. Il fatto che nel discorso sociologico le cose non stiano così, significa semplicemente che il confronto – cui il presente vuol essere un contributo – avviene tra prospettive analitiche diverse, nessuna delle quali ha – forse neppure pretende di avere – la facoltà di negare o di subordinare le altre.

Con la consapevolezza dei propri limiti, il ragionamento che viene qui offerto alla discussione prende le mosse da alcuni chiarimenti relativi ad alcuni oggetti in quanto “osservati” sociologicamente: le organizzazioni, i processi di riforma, la Chiesa, il cristianesimo.

Alcuni chiarimenti

In primo luogo, va tenuto conto che la sociologia – per lo meno nella prospettiva qui adottata² – si occupa di sistemi sociali³, ovvero di catene di comunicazioni. Queste catene sono caratterizzate da una complessità e da una contingenza più o meno elevate e da una differenziazione⁴ che può variare di molto quanto a grado e a forma.

Ciascun sistema sociale è ambiente di tutti gli altri e viceversa. L'ambiente perturba continuamente il sistema. Per questa ragione, e per il fatto che ciascun singolo evento di comunicazione cessa rapidamente di esistere, ogni sistema sociale deve continuamente ricostituirsi e può farlo solo mantenendo la propria complessità a un livello inferiore di quella dell'ambiente. Ciò può avvenire più o meno casualmente o secondo un senso⁵.

L'ambiente dei sistemi sociali⁶ non è solo sociale. In questa sede urge ricordare che i sistemi psichici⁷ sono ambiente e non parte dei sistemi sociali e che dunque sono quasi del tutto fuori dal campo di osservazione della sociologia, pur essendo ovviamente "qualcosa" senza di cui non si darebbe alcuna forma di comunicazione e dunque di sociale. Le persone eccedono, potremmo tranquillamente dire "trascendono", il sociale, pur interpretandovi ruoli, pur partecipando ai processi comunicativi.

Riforma

I sistemi sociali si ricostituiscono continuamente. Sono infatti realtà improbabili e altamente instabili. Questo implica – e con ciò siamo già a un punto decisivo – che, almeno per la sociologia, quella della riforma non è una possibilità tra altre, ma la condizione permanente di ogni sistema sociale. La riforma è un processo continuamente e inevitabilmente in atto.

Lo stato di ciascun sistema sociale, si pensi anche semplicemente a una breve e occasionale conversazione, in nessun attimo della sua esistenza è perfettamente identico a quello dell'attimo precedente o a quello dell'attimo successivo. Ciò significa anche che l'identità di un sistema sociale è sempre un prodotto della riflessività (ovvero della capacità di quel particolare sistema sociale di osservarsi come altro dall'ambiente nonostante il proprio continuo mutare) e della sua eventuale autoreferenzialità (ovvero della capacità di quello stesso sistema di intervenire su se stesso e sul proprio continuo mutare).

Semmai, è vero che per rappresentarsi come stabile e immutato o addirittura immutabile, cosa altamente improbabile, un sistema sociale deve investire una enorme e variegata quantità di risorse e avvalersi di molte, favorevoli e piuttosto rare condizioni esterne. Un sistema sociale può occultare il carattere inevitabile del continuo processo di riforma che lo riguarda solo sostenendo grandi costi e conducendo con successo sofisticatissime operazioni. Per queste strategie di occultamento le organizzazioni dispongono di alcuni vantaggi strutturali rispetto alle altre forme di sistema sociale⁸. Di queste strategie, l'organizzazione politica chiamata Stato fu un campione assoluto. Non a caso, la letteratura politologica ha parlato di Stato come di una "ipocrisia organizzata"⁹.

Rispetto a quello necessario per porre in atto strategie di occultamento della riforma come condizione permanente, un volume di risorse ancora più elevato è richiesto a un sistema sociale che volesse addirittura gestire il proprio continuo riformarsi secondo un programma¹⁰. Non a caso, sono pochissimi i sistemi sociali che affrontano sul serio un'impresa del genere. Nella maggior parte dei casi, infatti, le "cause" principali di processi di riforma sono il caso o un complesso di molti attori esterni, ancor più spesso il riformismo si riduce a mera retorica (in questo secondo solo alla rivoluzione).

In breve, dopo aver ancora una volta ricordato che quella sociale è solo una delle dimensioni del fenomeno ecclesiale, si può osservare che la formula *ecclesia semper reformanda*, letta in prospettiva sociologica, appare come un programma esigentissimo e costosissimo. Esso ha come condizione che la Chiesa si riconosca innanzitutto e comunque come *semper reformans*. Non basta ancora però, esso deve essere integrato anche da qualcos'altro, che, in fondo, è assai ben espresso dalla nota formula: *ecclesia semper purificanda*. Detto altrimenti, la Chiesa si riforma sempre e comunque, spesso in modo incoerente o indesiderato, al punto di richiedere che la purificazione sia una parte decisiva di ogni eventuale programma di riforma intenzionale¹¹.

Prima di chiudere il passaggio in corso conviene introdurre un ulteriore chiarimento, ancora una volta valido per tutti i sistemi sociali. Per lo meno dal punto di vista sociologico, la "apertura" di un sistema sociale ha per condizione la sua "chiusura"¹². Un sistema si costituisce e continuamente si ricostituisce chiudendosi: ovvero sapendo riconoscere la propria differenza rispetto all'ambiente. Un sistema che non si chiudesse, semplicemente non produrrebbe la propria differenza rispetto all'ambiente e dunque non esisterebbe o cesserebbe di esistere. Ogni riforma è un atto di chiusura così come la chiusura (riflessiva e poi anche autoreferenziale) è condizione della riforma, e di una "apertura" selettiva sull'ambiente, del resto l'unica possibile per un sistema sociale. La "apertura" non è altro che l'effetto di un certo tipo di "chiusura". Solo sistemi "chiusi" possono essere "aperti" e, solo a valle di questo punto fermo, possiamo dire che il grado di "apertura" dei sistemi sociali può variare di molto.

I sistemi aperti (ovvero non selettivi) semplicemente non esistono come non esistono società integralmente "aperte". Il che non significa affatto che la opposizione tra "società aperte" e "società chiuse" non dica una verità e magari anche una urgenza. Significa solo che le modalità di chiusura che costituiscono "società aperte" consentono più complessità, contingenza e differenziazione interna di quelle permesse dalle modalità di chiusura che costituiscono le "società chiuse"¹³.

Organizzazione

Le organizzazioni non sono altro che un tipo di sistemi sociali. Tutto quello che è stato detto sin qui dei sistemi sociali vale anche per le organizzazioni.

Ciò che, invece, identifica le organizzazioni è che esse sono sistemi sociali costituiti da un solo tipo di comunicazione: le decisioni. Detto in breve, si ha una decisione ogni qualvolta A comunica qualcosa a B sapendo – tanto A quanto B – che A e B sanno che B dovrebbe eseguirla. Che poi questo si verifichi o no dipende dallo stato di salute della organizzazione in questione, dalla efficienza e dalla efficacia delle sue strutture specifiche. Le principali strutture di ogni organizzazione sono una gerarchia chiara, dei programmi, delle regole di appartenenza: quelle che chiariscono chi appartiene alla organizzazione in questione e chi no, ovvero quale ruolo può ricevere ordini da quale altro e non l'inverso.

Questo già basta per intuire che le organizzazioni sono sicuramente i tipi di sistemi sociali che investono di più allo scopo di dissimulare che anche il loro stato reale è di cambiamento continuo, e magari allo scopo di attenuare e gestire tale continuo flusso di cambiamenti.

Ciò non esclude il fatto che, rispetto agli altri sistemi sociali, più spesso le organizzazioni imbocchino vie di riforma intenzionale, le quali per altro in genere falliscono, a volte ottengono risultati parziali e magari anche significativi, mai però raggiungono tutti gli scopi dichiarati. Ogni processo di riforma intenzionale è sempre costosissimo e, posto che per ogni organizzazione la prima voce di spesa è quella destinata all'automantenimento, si può facilmente intuire quanto sia raro che una organizzazione si avvii per davvero (e non solo “a parole”) in una avventura del genere.

Società

La società non è lo scatolone che contiene tutti i sistemi sociali, né una sorta di sistema dei sistemi, né, meno che mai, l'insieme di tutte le persone. La società è solo un tipo di sistema sociale.

In questa sede dobbiamo procedere velocemente e, dunque, basta dire che “società” è quel particolare tipo di sistema sociale (uno dei tre, o quattro se si considerano anche i movimenti) la cui funzione specifica è quella di definire e riprodurre continuamente le ultime e basilari condizioni di senso, quelle delle quali si avvalgono tutti gli altri sistemi sociali. Ciò non esclude affatto che i sistemi del tipo società operino nella stessa identica instabilità e improbabilità di tutti gli altri sistemi sociali. Semmai, i sistemi sociali del

tipo società debbono far fronte a livelli di improbabilità e instabilità ancora maggiori (per inciso, la cosa ha molto a che fare con la comprensione sociologica della religione¹⁴).

Quello che qui serve è mettere in luce in cosa consista la principale differenza tra una società a modernizzazione radicalizzata – nella quale viviamo e rispetto alla quale stiamo svolgendo le presenti riflessioni – e altri tipi di società di cui abbiamo documenti. Nella società a modernizzazione avanzata o radicalizzata a essere portato agli estremi (o almeno così sembra) è il primato della differenziazione funzionale della società su ogni altra forma di differenziazione sociale¹⁵. Detto in breve, politica, economia, famiglia, scienza, religione, ecc. vi operano come sistemi societali (per l'esattezza: sottosistemi del sistema società funzionalmente specializzati) funzionanti in modo indipendente l'uno dall'altro, secondo regole proprie e seguendo valori incommutabili.

Tali sottosistemi hanno sempre meno in comune l'uno con l'altro: sempre meno, ma non nulla¹⁶. Diversamente non vi sarebbe società e perciò né senso né nulla di sociale.

Ciò che possiamo immaginare non sono “sfere sociali” che si occupano ciascuna di alcuni fatti e non di tutti gli altri, ma prospettive che inquadrano tutti i fatti sociali, ma ciascuna da punti di vista diversi (con grande approssimazione possiamo rappresentarci, ad esempio, come un numero più o meno elevato e nel tempo variabile di coni che divergono gli uni dagli altri pur condividendo la stessa base).

Il primato – sempre relativo¹⁷ – di questa forma di differenziazione sociale (certo non apparsa ieri¹⁸) ha prodotto i livelli senza precedenti di complessità e di contingenza che oggi sperimentiamo. Il processo di differenziazione funzionale della società e il suo primato sugli altri processi di differenziazione sociale si sono spinti così avanti da produrre la globalizzazione, ovvero il fatto che su questo pianeta si abbia oggi – con rare e marginali eccezioni – un solo sistema di tipo società (ovvero un solo sottosistema economico, un solo sottosistema politico, un solo sottosistema religioso e via dicendo)¹⁹. Naturalmente, questo stato di cose non ha nulla di irreversibile, né esclude che subordinate a quella funzionale si mantengano altre forme di differenziazione sociale e anche della società: quella per segmenti, ad esempio.

La società a modernizzazione avanzata – secondo Luhmann – è una società “senza centro né vertice”, che non riconosce alcun primato ai confini fisici, è una società radicalmente poliarchica²⁰, non monarchica, anzi eterarchica (non si dimentichi neppure la stretta correlazione tra differenziazione funzionale della società – “modernizzazione” – e individuazione, ovvero la

istituzionalizzazione di condizioni sociali che ostacolano l'assorbimento e la riduzione della persona al sociale²¹).

Esiste forse una lista – per così dire – *a priori* dei sottosistemi societali ovvero della funzioni o delle “sfere sociali”? No. I sottosistemi societali si formano e periscono, si contendono gli scopi. Le funzioni sociali si autonomizzano e si dissolvono, a seconda che ce la facciano o meno a reggere questi elevatissimi livelli di complessità, contingenza e differenziazione. Ciò vale anche per la religione e dipende sempre da tantissimi fattori. In primo luogo il formarsi di un sottosistema societale funzionalmente specializzato e differenziato da altri dipende da un fattore: ovvero che ciascun sottosistema societale ce la faccia a elaborare, gestire e mantenere distinto dagli altri un proprio mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato²² (per capire quanto questo sia difficile, pensiamo alla crescente fatica che facciamo a esprimere il valore artistico in termini che non siano quelli economici. Se l'arte non ha un canone proprio, qualcos'altro gli subentra: il prezzo o in qualche altro caso la conformità alle prescrizioni di un regime politico). Per fare degli esempi, il *medium* simbolico dell'economia è la moneta (in combinazione con la proprietà), il *medium* giuridico è la sentenza, il *medium* politico la legge (come minaccia credibile e legittimata di impiego della forza fisica), il *medium* della religione²³ spesso ha forma di rito, e così via.

La radicalizzazione del primato della differenziazione funzionale, accompagnatosi a una drastica evoluzione dei mezzi di diffusione della comunicazione (si pensi agli shock sociali prodotti dalla comparsa della scrittura prima, poi della stampa, per finire alla rivoluzione informatica), hanno causato enormi difficoltà a ciascun sottosistema sociale che, per sopravvivere, deve essere capace di un enorme *upgrading* del proprio *medium* specializzato. Quello che è successo dalla fine di *Bretton Woods* nel sistema economico o con la nascita di realtà come la CECA prima e poi la UE nel sistema politico (e la scomparsa degli Stati, nel senso proprio del termine²⁴), sono ottimi esempi della turbolenza interna ai media funzionalmente specializzati che mette in crisi tutte le soluzioni funzionanti in precedenza: primi tra tutti gli Stati e le loro monete di un tempo. In prospettiva sociologica, tutto quello che nel Novecento è successo alla liturgia cattolica²⁵ e dopo il Vaticano II alla riforma liturgica non ha in sé nulla di sorprendente. Le turbolenze relative al mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato per la funzione della religione²⁶ non potevano non interessare la variante che il cattolicesimo ne aveva formulato.

Di quanto sin qui detto a proposito di riforma, organizzazione e società la conseguenza che ora più interessa riguarda i rapporti tra sistemi del tipo società e sistemi del tipo organizzazione e, più precisamente, il rapporto

tra i sottosistemi societali funzionalmente specializzati e le organizzazioni, ovviamente tenendo conto delle attuali condizioni di modernizzazione radicalizzata. Prima di tutto, e detto in estrema sintesi, si tratta di fare attenzione a due conseguenze.

Il livello e la forma raggiunti dalla differenziazione sociale, e i livelli raggiunti di conseguenza da complessità e contingenza del sociale, hanno prodotto: (a) una condizione di radicale inorganizzabilità della società e (b) un aumento senza precedenti del numero (non necessariamente delle dimensioni!) e dell'importanza sociale delle organizzazioni. Tutta la società, e ciascuno dei suoi sottosistemi funzionalmente specializzati (economia, politica, scienza, religione, ecc.), sono divenuti quanto mai prima inorganizzabili e contemporaneamente dipendenti dal funzionamento simultaneo e non preordinato di un numero incalcolabile di organizzazioni²⁷. La contemporanea drastica evoluzione dei mezzi di diffusione (si pensi solo al web) ha ulteriormente esasperato queste due conseguenze.

Riepilogo intermedio

Alla luce di quanto appena detto, la questione da cui sono state prese le mosse può essere riarticolata in tre interrogativi.

1. In quale contesto si stanno dando i processi di riforma in atto nella Chiesa, che si tratti di riforma solo di fatto o di riforma anche secondo programmi?
2. Cosa dobbiamo intendere sociologicamente per "Chiesa"?
3. In quali direzioni si stanno muovendo i processi di riforma effettivamente in atto nella Chiesa, quelli di fatto e anche quelli che cercano di seguire dei programmi?

Le tre domande, seppur brevemente, verranno affrontate nell'ordine.

Il contesto dei processi di riforma in atto (1/3)

Partiamo dal contesto, ovvero dal tipo di società di cui s'è appena detto: una società a modernizzazione radicalizzata e globalizzata, inorganizzabile e allo stesso tempo pullulante di organizzazioni e ciò sia nel suo insieme sia con riferimento a ciascun sottosistema societale funzionalmente specializzato.

Le vittime più note del passaggio che ci ha condotto a questa condizione sono gli Stati²⁸. Di questi, al massimo, ci può essere nostalgia (più o meno "truce", più o meno elegante), essendone venute meno tutte le condizioni che li hanno resi per secoli un fenomeno sociale reale. Naturalmente l'affermazione appena

fatta ha senso solo se diamo a “Stato” un significato preciso e – purtroppo – storicamente ben documentabile. Stato è sinonimo di sovranità, ovvero di primato in forma organizzata della politica su tutto il sociale all’interno di una precisa porzione di territorio (cfr. la *regio* del ben noto *cuius regio eius et religio*)²⁹.

La fine dello Stato è anche la fine della religione di forma confessionale, quella che pervase tanto il campo protestante quanto quello cattolico dell’Europa continentale centro-occidentale a partire dal XVI secolo, nonché le rispettive proiezioni coloniali³⁰.

Il cristianesimo che cede e si concede al processo di formazione dello Stato tende a divenire solo religione (nella forma confessionale di questa). La religione confessionale come *state infrastructure* (Gorski) è addetta in nome e per conto dello Stato a un compito importante nel quadro del progetto di disciplinamento sociale. Nel corso di questo stesso processo di riduzione del cristianesimo a solo-religione (di forma confessionale) e di questa religione a *state infrastructure*, la Chiesa tende a divenire, e per la prima volta nella sua vicenda, una organizzazione.

Nel processo di confessionalizzazione lo Stato esternalizza al cristianesimo tendenzialmente ridotto a solo-religione e alla Chiesa tendenzialmente ridotta a solo-organizzazione il mandato di cooperare da subordinati alla realizzazione del disciplinamento sociale di cui abbisogna e con esso alla produzione della coesione sociale. La laicità non è altro che il grado massimo – e il *télos* – di questo processo. La laicità viene infatti raggiunta nei casi in cui la religione, di cui la politica-in-forma-di-Stato ha bisogno per funzionare, viene totalmente autoprodotta dalla politica, la quale, per far ciò, si auto-sacralizza³¹.

Con la formazione dello Stato e fino al momento della sua crisi, qualcosa di analogo a quello che capita al cristianesimo capita al mercato (a cominciare da alcune *ordonnances* dei re di Francia), al diritto (che viene subordinato alla legge statale), all’università e alla scuola (che pian piano diventano di Stato), solo per fare alcuni esempi. Null’altro vi è più di “pubblico” se non ciò che possa anche essere detto “statale”.

Ben prima dei sociologi sono stati gli storici a insegnare che la seconda guerra dei Trent’anni (1914-1945) costituisce la crisi definitiva dello Stato e delle *state centred societies* quali reazioni moderne alla modernità e che i *long Sixties* del Novecento (McLeod) hanno visto l’oltrepassamento dell’almeno apparente punto di non ritorno di questa stessa crisi.

E siamo così giunti a un altro punto decisivo. Qualsiasi cosa la Chiesa sia dal punto di vista sociologico, e tra breve dovremo provare a vederlo, e qualsiasi forma abbiano i processi di riforma che la riguardano, sia quelli inintenzionali sia quelli intenzionali, questi processi oggi si danno comun-

que come risposta alla crisi della religione di forma confessionale in una società a modernizzazione radicalizzata e globalizzata.

Cosa dobbiamo intendere sociologicamente per “Chiesa”, e per “cristianesimo”? (2/3)

Proprio perché siamo nel pieno della crisi della religione di forma confessionale e della riduzione del cristianesimo a religione confessionale, conviene cominciare con “cristianesimo” piuttosto che con “Chiesa”.

Se lo sguardo si allarga alla sua intera vicenda, il cristianesimo appare alla sociologia come una tradizione (istituzioni, organizzazioni, movimenti, semantiche più o meno specializzate, strutture, ecc³²) molto variegata, ma non priva di elementi di identificabilità. Le sue manifestazioni storiche, le sue relazioni interne, le sue pretese hanno un raggio che non può essere circoscritto a quello di alcuna singola “sfera sociale”, neppure a quella della religione. Con ciò non si afferma in alcun modo che il cristianesimo non sia anche una religione, ma si tiene fermo che, preso nel suo insieme, non possa essere classificato come solo-religione³³. Diversamente, ci troveremmo nella necessità di mettere tra parentesi non solo una marea di dati empirici, ma anche filoni di autocoscienza cristiana di primissima grandezza quali la *A Diogneto* o la scelta di sant’Agostino di impiegare il concetto di *civitas* per parlare del cristianesimo e della Chiesa (*civitas*, ovvero una realtà sociale in cui sono presenti tanti poteri senza che alcuno di questi assoggetti gli altri: *civitas*, non *polis*, e per di più *permixta* e *perplexa* a un’altra *civitas*)³⁴.

Né – almeno sociologicamente – è corretto assumere che la dimensione religiosa del cristianesimo sempre preceda e determini le altre dimensioni della vicenda e della esperienza cristiana e che mai si verifichi invece l’inverso. Benedetto XVI, a fine 2005 (in uno dei primi e decisamente programmatici discorsi del suo pontificato³⁵), dovendo indicare un esempio di riforma della Chiesa, citò la *Dignitatis humanae* ovvero la dichiarazione del Vaticano II che in materia di rapporto tra poteri politici e poteri religiosi scarta confessionalismo e laicità (cui ad esempio i vescovi francesi si erano riallineati nel 1946) e opta decisamente per il modello della libertà religiosa (dalla Chiesa duramente condannato per secoli e ancor più duramente per tutta la prima parte del Novecento). Nella stagione immediatamente precedente il Vaticano II, si pensi al caso della redazione della Costituzione italiana, la difesa della libertà religiosa era stata battaglia e successo di un gruppo di democristiani “sturziani” (si pensi a De Gasperi, non a caso con il sostegno di G.B. Montini) e canonisti, i quali si erano dovuti scontrare non solo con il fronte laico (azionisti, socialisti e molti comunisti), ma anche con

i progetti neoconfessionali del Vaticano. Durante i lavori della Costituente, a questi ultimi andavano le preferenze di tanta parte dei democristiani e del “mondo cattolico” anche “progressista”³⁶. Il punto che in questa sede particolarmente interessa è che, e la documentazione storica in proposito abbonda, la libertà religiosa³⁷ riappare nel magistero cattolico – costituendo per papa Ratzinger questo riapparire un paradigma di riforma della Chiesa – non transitando dal cattolicesimo religioso a quello politico, ma transitando dal cattolicesimo politico a quello religioso. Qualcosa di analogo è avvenuto tante volte in duemila anni di storia cristiana: l’esperienza politica, o artistica, o scientifica, o economica dei credenti ha influenzato la dimensione religiosa della tradizione cristiana e il magistero ecclesiastico.

Se dunque, una volta relativizzata la parentesi confessionale, alla sociologia il cristianesimo appare non solo-religione, ma anche-religione, come deve essere compresa la Chiesa in termini sociologici?

Detto in breve: la sociologia contemporanea, e certamente quella qui impiegata³⁸, intende per “Chiesa” l’intera società osservata dal punto di vista religioso nel caso in cui questo sia cristianamente orientato. “Chiesa” – sociologicamente – è la totalità della comunicazione religiosa (non della comunicazione sulla religione la quale, per lo meno virtualmente, ha per oggetto ogni evento sociale o struttura sociale).

Esattamente allo stesso modo, per limitarci ad un esempio, il mercato è l’intera società osservata dal punto di vista del sistema economico (“tutto ha un prezzo” e ogni prezzo varia nel tempo): “mercato” è l’insieme delle comunicazioni economiche. Quando cioè in economia si parla di mercato e quando in religione si parla di Chiesa, non si parla affatto di due cose diverse, ma della stessa cosa – la società, ovvero la totalità delle comunicazioni – osservata ovvero resa oggetto di comunicazione da due punti di vista diversi.

L’osservazione dell’intera società da parte di un sottosistema parziale (sia esso l’economia, la religione, la politica, la scienza, il diritto o altro) è un’operazione che ha a che fare con un paradosso. È cioè un’operazione che pone capo a una insuperabile ambiguità. Si tratta, infatti, di considerare interno l’esterno ed esterno l’interno, ovvero – nel caso della religione –: religiosamente rilevante ogni evento non religioso e non di esclusiva competenza religiosa ogni evento religioso (sant’Agostino lo aveva compreso perfettamente; De Lubac troverebbe la cosa del tutto ovvia; lo stesso farebbe un lettore che avesse preso sul serio le costituzioni del Vaticano II).

Del resto, non stupisce affatto che il pastorato e la pastorale, che assumono la Chiesa e il destinatario della sua azione come radicalmente separati dal

“mondo” (e per questo rivolti al “mondo” come insieme dei “lontani” o potenzialmente tali), siano un prodotto dell’era confessionale e non da ultimo di Lutero, prodotto del tutto coerente alla riduzione del cristianesimo a religione di forma confessionale e coerente alla subordinazione della religione allo Stato³⁹. Stupisce semmai che nella Chiesa cattolica, nonostante il Vaticano II, ancora si proponga ai laici come modello eminente di impegno ecclesiale non l’apostolato descritto e prescritto in LG 31 e AA 16-20, ma il modello – sempre più spesso addirittura salariato – dell’“operatore pastorale”. Sicché l’apostolato dei laici è di nuovo ridotto (e subordinato) all’apostolato dei pastori (ancora una volta nonostante il dettato della Costituzione dogmatica del Vaticano II sulla Chiesa: cfr. LG 18). L’ipertrofia delle “pastorali” e della pastorale, a danno dell’apostolato dei laici e in particolare di quello associato, è parte di una delle più radicali alternative al processo riformatore rilanciato dal Vaticano II. È un modo diverso e opposto di riformare la Chiesa: un modo in atto dalla metà degli anni ’80.

Almeno dal punto di vista sociologico, dunque, la Chiesa (come l’intera società di cui è osservazione dal punto di vista della religione), ha organizzazioni, ma non è una organizzazione (né è organizzabile). Esattamente per la stessa ragione secondo la quale la società ha moltissime importanti organizzazioni, ma non è in alcun modo organizzabile e lo stesso ciascun suo singolo sottosistema specializzabile, tra i quali quello religioso. Il mercato, del resto, non è una organizzazione.

Il cristianesimo, in quanto tradizione sociale di amplissimo respiro e di amplissime pretese, ispira organizzazioni dai più diversi orientamenti funzionali: politiche, scientifiche, economiche, ecc. Tra queste, evidentemente, vi sono anche organizzazioni religiose. Tra queste ultime, poi, ve ne sono alcune che non solamente, ma in particolare durante la stagione confessionale hanno assunto un potere senza precedenti (pur avendo perso di indipendenza rispetto alle organizzazioni politiche e in particolare allo Stato) e che, per brevità e in modo del tutto provvisorio, potremmo definire organizzazioni religiose a matrice cristiana e di tipo ecclesiastico⁴⁰: tra le altre si pensi ai presbiteri diocesani o alla curia vaticana.

Quando ancora oggi, in piena crisi del confessionalismo, ma avendo alle spalle secoli di cattolicesimo (e ancor prima di cristianesimo confessionalizzato, ci si chiede sulla tal materia: “Cosa dice la Chiesa?” o ancora “Cosa fa la Chiesa?”, è evidente che con “Chiesa” ci si riferisce alle organizzazioni religiose di tipo ecclesiastico (alla “gerarchia”). Per la sociologia non è affatto un mistero il motivo alla base di questa confusione. Né è un mistero che dal punto di vista appena ricordato si immagini “il resto della Chiesa” come i livelli inferiori della stessa organizzazione⁴¹.

Una prospettiva come quella appena richiamata consente di analizzare il livello e le variazioni del potere di alcune organizzazioni “ecclesiastiche” su altre organizzazioni religiose a matrice cristiana, e a volte anche su organizzazioni non religiose a matrice cristiana. Qui vale la pena accennare solo al fatto che questo eventuale potere dipende anche dal successo delle *policies*⁴² con cui alcune organizzazioni ecclesiastiche sono riuscite a gestire il *medium religioso* (si pensi ai conflitti in materia di prassi sacramentale e liturgica, dal Laterano IV a oggi) o al successo nell’influenzare la dogmatica per mezzo della quale il sistema religioso (come tutti i sottosistemi sociali) descrive e rappresenta se stesso (si costruisce, si conferisce e rappresenta una propria identità). Si badi, però: se qualche organizzazione religiosa non avesse avuto successo in questi due compiti come hanno effettivamente avuto le organizzazioni che abbiamo definito ecclesiastiche, il sistema religioso semplicemente sarebbe scomparso, o meglio: il cristianesimo avrebbe cessato di avere ogni apprezzabile influenza sul sistema religioso. Una considerazione, questa, che vale anche per il momento attuale.

In quali direzioni si stano muovendo i processi di riforma in atto nella Chiesa, quelli di fatto e quelli che cercano di seguire programmi? (3/3)

Sulla base di quanto detto sin qui è possibile fissare intanto alcuni punti.

- Il contesto sociale e socio-religioso attuale, pur tra nostalgie e poderose contropinte, è un contesto post-statuale e post-confessionale. Il sociologo, se considera quanto avvenuto anche in altri segmenti di *élites* sociali, non può che restare sorpreso dalla lungimiranza manifestatasi nella maggioranza dell’episcopato cattolico al Vaticano II e poi da parte del magistero montiniano.
- Grazie all’evento e al magistero del Vaticano II il cristianesimo (e in modo ancor più chiaro la sua variante cattolica) appare oggi (o meglio: riappare e comincia nuovamente a comprendersi) come una complessa tradizione della quale quella religiosa, pur relevantissima, non è l’unica dimensione. Il cristianesimo, e in particolare il cattolicesimo, cominciano a manifestarsi nuovamente non come solo-religione, ma come anche-religione.
- La Chiesa è oggi inorganizzabile e allo stesso tempo ricchissima di organizzazioni.
- Il cattolicesimo e la Chiesa, a cominciare dalle organizzazioni di qualsiasi genere e rango di cui l’uno e l’altra sono matrice, sono costantemente – per ragioni oggettive prima ancora che in forza di intenzioni contingenti – in stato di riforma. Inoltre, nel momento particolare, il

cattolicesimo e la Chiesa sono alle prese con processi di riforma molto profondi e accelerati poiché costretti a misurarsi con livelli di complessità, di contingenza, di differenziazione sociale senza precedenti e caratterizzati da una accelerazione notevole e prolungata.

In tale circostanza alcuni altri elementi dovrebbero risultare evidenti o facilmente accertabili.

- Una profonda riforma della Chiesa è in atto comunque, piaccia o no, governata o più spesso non governata⁴³.
- In queste condizioni una riforma della Chiesa che volesse essere intenzionale, e cioè orientata da un programma, non è e non potrebbe essere opera di una sola o di poche organizzazioni. Essa potrebbe essere sostenuta solamente dal riformarsi simultaneo e nella medesima direzione di tantissime organizzazioni (tante, appunto, ma non necessariamente tutte)⁴⁴.
- Non deve allora stupire affatto che nel cattolicesimo e nella Chiesa, da tempo⁴⁵, sono in atto (anche se ben lungi dall'essersi affermati) non uno, ma molteplici e confliggenti processi di riforma intenzionali, orientati cioè da programmi altrettanto divergenti e guidati da *leadership* in dura competizione tra loro. L'esito potrebbe essere l'imporsi di uno di questi processi e della rispettiva *leadership* oppure di nessuno di questi. Potrebbe cioè affermarsi un cambiamento del cattolicesimo e della Chiesa che nessuno ha voluto e gestito, né è possibile escludere *a priori* l'eventualità di una drastica perdita di rilevanza sociale o anche solo religiosa della Chiesa e del cattolicesimo e una loro frammentazione o addirittura polverizzazione.
- Nelle condizioni presenti, un processo di riforma ecclesiale che voglia essere intenzionale (orientato da un programma) e che punti al successo non è dunque impossibile, ma ha costi enormi. Esso richiede una quantità di risorse (sia materiali che immateriali) le quali potrebbero non essere più, o potrebbero non essere ancora, disponibili nell'ambito del cattolicesimo e della Chiesa.
- Documenti ufficiali, dichiarazioni di principio o testi programmatici, sono indispensabili per qualsiasi processo di riforma intenzionale che voglia avere una minima *chance* di successo. Tuttavia, tali testi sono ben lungi dall'essere una condizione sufficiente del successo anche parziale del processo di riforma. Non si governa e tanto meno si attiva un processo di riforma in un contesto sociale come quello attuale solo attraverso la scrittura e la pubblicazione di testi. L'esagerata fiducia nei documenti scritti è un retaggio evidente degli strati più superficiali e

più tardi della cultura confessionale. È un brutto segno che tale ingenua fiducia sia oggi tanto diffusa tra i teologi, ed è un bruttissimo segno che tale fiducia sia diffusa tra i vescovi ovvero tra coloro che sono chiamati a esercitare anche il *munus gubernandi*. Non va sottovaluto, però, che dalla loro i documenti possono vantare la forza di un fascino pressoché irresistibile su di un tipo oggi diffusissimo di personale religioso, fatto di ecclesiastici ma anche di laici. La pubblicazione di documenti e l'attimo di notorietà che fatalmente li accompagna hanno la straordinaria capacità di appagare il narcisismo⁴⁶ che fa di questo personale delle *celebrities* più che delle autorità.

- Infine, risulta evidente che il programma di riforma del Vaticano II e del pontificato montiniano non è l'unico a essere in campo⁴⁷. Sociologicamente non ha senso stupirsi di questo. Semmai ha senso chiedersi se e da chi quel programma è stato compreso adeguatamente, e se a suo sostegno si poteva fare di più in alternativa ad altre prospettive e da parte di chi e quando⁴⁸.

Richiamati questi due gruppi di elementi, una breve ricognizione dei processi di riforma in atto nel *global Catholicism*⁴⁹ può fungere da conclusione; conclusione necessariamente provvisoria e aperta. Come già detto, si tratta con tutta evidenza di processi divergenti e configgenti: ciascuno alternativo agli altri e guidati da altrettante *leadership* in competizione ciascuna con le altre.

Dal punto di vista sociologico è necessario sottolineare che si tratta di orientamenti di riforma animati ciascuno da programmi assolutamente realistici, del tutto all'altezza delle sfide del contesto sociale presente. Ciascuno di questi processi e di questi orientamenti di riforma offre infatti una risposta praticabile alla (legittima) pretesa delle organizzazioni che li guidano di difendere o aumentare il potere del quale attualmente dispongono. Ciascuno di questi orientamenti, naturalmente, persegue una prospettiva di riforma profondamente diversa da quella degli altri e con queste largamente incompatibile. La prima spiegazione che la sociologia è in grado di dare dei profondi conflitti che ormai palesemente attraversano la Chiesa e il cattolicesimo riconduce questi stessi conflitti agli interessi divergenti e agli orientamenti tra di loro alternativi di gruppi ben diversi di organizzazioni religiose cattoliche. Questi conflitti sono anche un segnale che la Chiesa e il cattolicesimo sono usciti da un periodo di forte resistenza alla modernizzazione (si badi: il Concilio di Trento era stato invece un tentativo – discutibile come tutti i tentativi – di raccogliere la sfida della modernizzazione. Una prospettiva di prevalente resistenza è subentrata solo più tardi).

Oggi, in campo non vi è alcun programma effettivamente reazionario. Ciò appare chiaro se si osserva il ricorso a logiche e strumenti della più avanzata modernità anche e spesso soprattutto da parte di quegli attori ecclesiali che sbandierano simboli e slogan apparentemente tradizionalisti.

Nella Chiesa e nel cattolicesimo globale oggi si confrontano proposte di riforma tra di loro alternative, le quali però tutte accettano la sfida della modernizzazione radicalizzata, tutte la accettano e ciascuna cerca di risponderle molto diversamente rispetto alle altre. In questo scenario ancora più chiaramente appare che il programma del Vaticano II e del pontificato montiniano è solo uno dei programmi e dei processi di riforma in campo.

Per chi si interroga sugli esiti della competizione in atto tra prospettive di riforma così radicalmente divergenti, quanto al possibile esito un aspetto almeno appare già chiaro. In un ormai non lontano domani, il cattolicesimo e la Chiesa o avranno cessato di esistere in modo socialmente rilevante oppure saranno molto diversi da quello che sono oggi. Come saranno è molto più difficile da prevedere.

L'adozione di due parametri (sociologici, ovviamente) consente di identificare tre principali processi di riforma intenzionali in atto e i rispettivi programmi. Attraverso l'impiego di quegli stessi parametri è possibile mettere in luce le principali differenze e divergenze tra questi. Come già detto, si tratta di programmi tutti assolutamente realistici e ben rispondenti agli interessi tra di loro alternativi di tre reti di organizzazioni religiose cattoliche. (Sarà semmai problema del teologo, su di un piano scientifico, e di ciascun attore sociale a matrice cristiana sul piano pratico⁵⁰, valutare quali costi imponga alla tradizione e all'identità cattolica ciascuno dei tre programmi e se tali costi siano sostenibili, di fatto e in linea di principio, e – ancor prima – valutare dal proprio punto di vista l'utilità dei parametri sociologici qui adottati.)

I due parametri grazie ai quali saranno identificati i tre processi di riforma ecclesiale intenzionale in atto e i relativi programmi sono quello della autonomia e quello della rilevanza (extra-religiosa). Secondo tali parametri, ciascuno dei tre programmi di riforma punta, rispettivamente, a una maggiore o minore autonomia dei "poteri ecclesiali" rispetto agli altri poteri sociali e a una maggiore o minore rilevanza extra-religiosa delle istanze della tradizione religiosa a matrice cattolica.

Un primo orientamento di riforma della Chiesa oggi in atto, probabilmente quello più impetuoso e ben insediato anche dentro le organizzazioni religiose di tipo ecclesiastico (almeno dall'inizio degli anni '80 del Novecen-

to), punta sulla riduzione del cristianesimo a una religione “a bassa intensità”. Al cuore di questo processo di riforma vi è un mix di alta autonomia e bassa rilevanza extra-religiosa dei beni e servizi religiosi offerti nonché delle organizzazioni che li producono e delle istituzioni che li regolano. Si tratta di una strategia che insegue i protagonisti del *religious boom* in corso a livello globale. Essa accetta un sensibile aumento di potere della domanda religiosa a spese dell’offerta religiosa; la medesima strategia trasforma o sostituisce l’autorità religiosa con l’imprenditore religioso e, a tale scopo, prima costruisce e poi si avvale del *brand* di *religious celebrities*. In ambito cattolico spesso un uso inedito del lessico dei “carismi” copre politiche di frammentazione della offerta religiosa cattolica⁵¹. A questa frammentazione, con la scusa di presunti vantaggi, viene sacrificato ogni aspetto della disciplina canonica a cominciare da quelli relativi alla prassi liturgica. A movimenti, prelature e comunità elettive viene concesso di gestire riti e dottrine, nonché di reclutare e formare un proprio clero al riparo da ogni controllo ecclesiastico. Diocesi e parrocchie divengono sempre più residuali, salvo adattarsi, replicandoli in piccolo, a stili in contrasto con la propria missione secondo i tratti riconoscibilissimi del classico processo di isomorfismo⁵².

Un secondo orientamento di riforma della Chiesa, da qualche lustro in forte ripresa a livello globale, è quello del *moderate secularism*⁵³ o, se si vuole, di un “neoconfessionalismo debole”⁵⁴. Molti attori di Chiesa tornano a cercare protezione nel potere politico egemone espressione di movimenti politici sovranisti⁵⁵, “di destra” o “di sinistra” a seconda delle circostanze. Rispetto al precedente, questo secondo orientamento di riforma presenta un mix inverso: bassa autonomia e alta rilevanza. Attori di Chiesa cercano di riacquistare un po’ di rilevanza extra-religiosa pagandola in termini di fedeltà e di subordinazione a un determinato attore politico, al neostatalista di turno.

Il terzo orientamento di riforma della Chiesa è quello che procede a un recupero post-confessionale della forma ecclesiale della religione di matrice cattolica. Il riferimento di questo orientamento è chiarissimamente il Vaticano II e il magistero montiniano. Il suo mix può essere espresso dalla formula alta autonomia & alta rilevanza extra-religiosa. Perché l’una e l’altra siano praticabili in un contesto a elevatissima differenziazione funzionale (quando cioè la politica, l’economia, la scienza, la famiglia e la religione e gli altri sottosistemi funzionalmente specializzati della società procedono ciascuno a modo proprio) è chiaro che la Chiesa deve ospitare una maggiore complessità interna⁵⁶. Ogni forma di integrismo o di fondamentalismo è qui esclusa *a priori* così come *a priori* è escluso che la Chiesa si riduca a organizzazione e meno che mai a sola organizzazione. Le organizzazioni

ecclesiastiche, che certo non perdono la propria funzione, debbono cominciare a funzionare considerando “interno” l’“esterno”: ogni aspetto della vita laicale, individuale o associata, in qualsiasi ambito sociale extra-religioso si svolga, “è Chiesa” tanto quanto lo è il servizio intraecclesiale reso di norma dal clero ed eccezionalmente dal laicato. Ciò non si ottiene per automatismo, come del resto ha già chiaramente documentato dall’esperienza di altre tradizioni cristiane, attraverso l’apertura dell’accesso ai ruoli delle organizzazioni ecclesiastiche: ad esempio al clero uxorato o all’assunzione di laici e laiche in ruoli di operatori pastorali. Al contrario questo obiettivo richiede il riconoscimento e la promozione della pari dignità ecclesiale dell’apostolato dei laici in qualsiasi ambito extra-religioso esso sia esercitato. È l’apostolato dei pastori a essere finalizzato (“ordinato”) all’apostolato dei laici e non viceversa (cfr. LG 31 e 18). Questa opzione, secondo la lettura conciliare, montiniana e martiniana, trova la sua massima espressione istituzionale nell’azione cattolica (e nella riforma dell’Azione Cattolica Italiana avvenuta nel 1969).

I protagonisti e la traiettoria disegnata dal rientro nel magistero della Chiesa della libertà religiosa⁵⁷ costituiscono un esempio da manuale di questo orientamento riformatore. In questo caso come già ricordato in precedenza, la riforma avviene quando il “dentro” apprende dal “fuori” che a sua volta funziona anche come un “dentro”⁵⁸ (difficile immaginare che ci sarebbe stato qualcosa come il Vaticano II senza il movimento per la riforma liturgica, ma anche difficile immaginare che ci sarebbe stato senza l’Azione Cattolica o senza il Partito Popolare di don Luigi Sturzo e la Democrazia Cristiana di Alcide De Gasperi).

Il nucleo di questo terzo paradigma riformatore non sta innanzitutto nell’allargare le competenze o i criteri di reclutamento delle organizzazioni ecclesiastiche, ma nel farle funzionare a servizio di una Chiesa nella quale il “fuori” vale come “dentro” e nella quale il “dentro” non è mai “dentro” una volta per tutte (si tratta di un problema che tutti i sottosistemi della società funzionalmente specializzati debbono affrontare e le cui soluzioni hanno costi altissimi). Per questa stessa ragione – almeno dal punto di vista sociologico – il problema della quantità di personale a disposizione delle organizzazioni ecclesiastiche non merita di essere affrontato come il problema “numero uno”. Il problema “numero uno”, in questa terza prospettiva di riforma, è semmai lo sbarazzarsi della avvenuta sostituzione dell’associazionismo ecclesiale dei laici (nel senso teologicamente e canonicamente preciso del termine) con gli uffici “pastorali” diocesani e nazionali, sostituzione accompagnata dalla iniezione nella circolazione ecclesiale di dosi elevatissimi ed esiziali di clericalismo.

Una immagine schematica della mutua esclusività dei tre processi di riforma in atto, al momento, nella Chiesa e nel cattolicesimo, e appena ricordati, viene offerta dalla forma ben diversa che in ciascuno dei tre tende ad assumere il sostituto della versione confessionale – credenza & morale⁵⁹ – del *medium* della religione. Nel primo caso, quello del processo di riforma che punta a trasformare il cattolicesimo in una religione a bassa intensità, il *medium* specifico della religione assume la forma di un bene o di un servizio religioso destinato a un consumo ad alto arbitraggio individuale (sacro in schegge, si potrebbe dire). Nel secondo caso, quello della prospettiva indicata come neoconfessionalismo debole, il *medium* religioso tende ad assumere la forma dello spettacolo (rappresentazioni di sacro). Nel terzo caso, quello del programma e del processo elaborato da Vaticano II e pontificato montiniano, il *medium* è la liturgia cattolica, innanzitutto la liturgia della messa, come forma particolarissima di rito religioso (nel quale dal paradigma del sacro si passa a quello del santo). Almeno per sociologi e antropologi quella liturgica è una forma di ritualità molto particolare e facilmente riconoscibile, ad esempio perché non basata sulle *performances* del celebrante⁶⁰.

A discernere il carattere mutuamente esclusivo dei tre processi di riforma in atto non sono sufficienti neppure l'accoglienza o il rifiuto di slogan, né il modo in cui i protagonisti si autodefiniscono.

Ad esempio, la semplice evocazione della sinodalità non chiarifica un bel nulla (e questo spiega il suo successo come slogan). Un sinodo fatto di clero e di laici operatori pastorali non è la stessa cosa di un sinodo fatto di clero e di testimoni dell'apostolato dei laici nel cose del secolo. Dalle indagini a disposizione sui consigli pastorali parrocchiali o sulle cosiddette "unità pastorali", l'ambiguità della sinodalità viene più spesso sciolta nel primo modo che nel secondo e dunque non in modo compatibile con la "svolta ecclesiale", bensì con il programma neoconfessionale o di un "neoclericalismo debole".

Ambigua è anche la non meglio specificata insistenza per un ritorno *kerigma* (sebbene non siano poche o poco autorevoli le autorità che indicano nella parabola – piuttosto che nel *kerigma* – la forma più coerente di espressione della verità cristiana⁶¹). L'insistenza sul *kerigma* è superamento della forma/dottrina (tipica della subordinazione della prassi alla teoria operata dalla cultura confessionale) oppure è semplicemente una strategia ancora confessionale di ripiegamento attraverso una drastica riduzione della "superficie semantica" che si intende coprire con la dottrina? In altre parole: è forse l'insistenza per un ritorno al *kerigma* nient'altro che una forma di "neodottrinarismo debole"?

Concludendo, a questo punto alla sociologia resta da dire solamente che le tre tendenze di riforma della Chiesa in atto, tra di loro radicalmente alternative, hanno più o meno le stesse probabilità di successo mentre non si possono neppure escludere alleanze tra due di queste a danno della terza, cosa che si è spesso verificata ai danni della prospettiva conciliare-montiniana. Alla teologia, invece, e al magistero (se ne ha il coraggio e la forza) resta il compito, molto più difficile, di valutare i costi che ciascuno dei processi di riforma in atto impone all'intera tradizione e all'identità cattolica e cristiana più in generale.

¹ Espressione tratta dal “foglio di lavoro” predisposto dal Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane (C.A.T.I.) per l'avvio del cammino di riflessione sulla “riforma della Chiesa” (www.teologiacati.it).

² La versione della teoria dei sistemi sociali elaborata dal sociologo tedesco Niklas Luhmann (1927-1998).

³ Si veda innanzitutto N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

⁴ Dello stesso autore si veda innanzitutto, oltre il precedente, ID., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

⁵ A partire da N. LUHMANN, *Il senso come concetto fondamentale della sociologia*, in J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Teoria della società o tecnologia sociale*, trad. it. R. Di Corato, Etas Kompass, Milano 1973, pp. 14-66.

⁶ Sistemi sociali che per Luhmann possono essere di quattro tipi: interazioni, organizzazioni, società, movimenti.

⁷ Per il concetto di persona, finemente elaborato da Luhmann come accoppiamento strutturale tra sistemi sociali e sistemi psichici, si veda: La forma “persona”, in N. LUHMANN, *Che cos'è la comunicazione?*, a cura di Alberto Cevoloni, Mimesis, Milano 2018.

⁸ ID., *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher, Opladen/Wiesbaden 2000.

⁹ S.D. KRASNER, *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, Princeton 1999.

¹⁰ Cfr. N. LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, cit., pp. 256 e ss.

¹¹ Molti dei materiali raccolti dal C.A.T.I. esprimono qualcosa del genere. A titolo d'esempio segnalerei il contributo dei bibliisti per la giornata di studio del 12 Giugno 2019.

¹² In questa sede, interessa in modo particolare come la questione è trattata nel primo capitolo di N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

¹³ La questione ha a che fare, tra l'altro, con la differenza, anzi con la radicale opposizione, tra libertà religiosa – istituzione delle “società aperte” – e laicità – istituzione delle “società chiuse” –, quella libertà religiosa che il Vaticano II – e, per inciso, anche la Costituzione italiana – scelsero al posto e contro la laicità. Si veda: L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

¹⁴ Insieme a N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, cit., si veda anche ID., *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.

¹⁵ La questione è centrale nella ricerca sociologica sin dai classici, si pensi sono a M. Weber, E. Durkheim o G. Simmel.

¹⁶ Condividono, infatti, un orizzonte di senso e alcuni accoppiamenti strutturali.

¹⁷ Cfr. N. LUHMANN, *Modernità e differenziazione sociale*, in ID., *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, 1987, pp.88-97, e ancora ID., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cit., cap. 4.

¹⁸ Sul punto L. DIOTALLEVI, *Lordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

¹⁹ Ciò che è tramontato è l'ordine sociale imperniato sugli Stati quale variante di ordine sociale moderna: provinciale, intermedia e reazionaria.

²⁰ In un significato del termine, di cui s'è discusso in L. DIOTALLEVI, *Lordine imperfetto*, cit., molto più radicale di quello attribuito al termine da R. Dahl.

²¹ Si vedano le ultime pagine del saggio su G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, trad. it. B. Accarino, di Laterza, Roma-Bari 1982.

²² Questione cruciale affrontata in N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cit., cap. 3, e poi, con riferimento al caso della religione, in ID., *Function der Religion*, cit. e ID., *Die Religion der Gesellschaft*, cit.

²³ Quello che rende socialmente osservabile non una comunicazione su “dio” (o equivalenti), quanto una comunicazione con “dio”. Cfr. N. LUHMANN, *Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung ueber Gott und die Seelen*, in «Evangelische Theologie», n. 57/4, 1997, pp. 305-319.

²⁴ O è assoluta o non è “sovranità”. Cfr. S. CASSESE, *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari 2002.

²⁵ Cfr., tra gli altri, M. PAIANO, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000; A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2003; A. ANGENENDT, *Liturgia e storia. Lo sviluppo organico in questione*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.

²⁶ Si vedano le illuminanti conclusioni alle quali N. LUHMANN giunge in *Die Religion der Gesellschaft*, cit.

²⁷ Si veda ID., *Modernità e differenziazione sociale* in ID., *Moderno postmoderno*, cit.

²⁸ Cfr. S. CASSESE, *La crisi dello Stato*, cit., e poi anche L. DIOTALLEVI, *Lordine imperfetto*, cit.

²⁹ M. WEBER, *Economia e società*, cit., p. 53.

³⁰ Si veda L. DIOTALLEVI, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Edi-

zioni Dehoniane, Bologna 2017 e alcuni dei risultati della scuola del *Konfessionalisierungspadigm* in quella sede impiegati.

³¹ Possiamo rimandare ancora alla discussione del punto in L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, cit. e ID., *Fine corsa*, cit.

³² Soluzione meno originale di quanto si potrebbe sembrare. Si pensi solo a: G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, trad. it. M. Fiorillo, Claudiana, Torino 1979 o ID., *Sociologia del cristianesimo primitivo*, trad. it. M. Fiorillo, Marietti, Genova 1987.

³³ Anche perché, più il termine si precisa, più si determina storicamente e geograficamente il campo di un suo possibile utile impiego. A tale necessario restringimento il cristianesimo risulta ogni volta eccedente. Il che vale per la religione di forma confessionale non meno di quanto valga per altre forme di religione documentabili.

³⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in ID., *Augustinus Magister. Congrès international augustinnien*, Paris, 21-24 September 1954, Communications, Etudes, 1954.

³⁵ Si veda: www.vatican.va.

³⁶ Si veda ad esempio G. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, Jaca Book, Milano 2008 e, più in generale, P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, il Mulino, Bologna 1978.

³⁷ N. FABBRETTI (a cura di), *Cattolicesimo e libertà*, Mondadori, Milano 1968.

³⁸ L. DIOTALLEVI, voce "Church", in *Oxford Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell, Oxford 2007.

³⁹ Sul punto: L. DIOTALLEVI, *Fine corsa*, cit.

⁴⁰ Cfr. ID., *Diözesen und Säkularisierung in Italien*, in W. DAMBERG, S. HELLEMANS (Hrsg.), *Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den euroäischen Groszkirchen seit 1945*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2010, vol. 1, pp. 179-214.

⁴¹ Tra gli altri, H.J. Pottmeyer ha spiegato molto bene come ragionamenti sociologici di questo genere, anche se aiutano a decostruire l'edificio confessionale (non necessariamente il suo significato storico), non scalfiscono minimamente il ruolo dei presbiteri o il "primato petrino". Semmai aiutano un poco a comprendere come essi siano stati istituzionalizzati in un certo tempo e in un certo spazio; si veda: H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del Papato nel terzo millennio*, Queriniana, Brescia 2002.

⁴² Si veda ancora N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, cit., cap. 2. Qualcosa di analogo si verifica in ciascun altro sottosistema societale funzionalmente specializzato e differenziato.

⁴³ Diversi sono stati finora i tentativi di descriverla. Tra questi, ad esempio, A. RICCARDI, *La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2021, o M. VENTURA, *Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà*, il Mulino, Bologna 2021.

⁴⁴ In questa prospettiva, il sinodo straordinario recentemente convocato da papa Francesco, per alcune delle sue modalità e tematiche, potrebbe anche rivelarsi un'opportunità. Niente è però garantito in partenza.

⁴⁵ A più riprese ho provato a confrontarmi a lavorare sul punto, si vedano: L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; ID., *Il paradosso di Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019; ID., *Cattolici, Vaticano II e '68 in Italia. Una ipotesi sociologica*, in «Sociologia», 2020, pp. 167-185.

⁴⁶ Dopo le di allarme e condanne spese in materia da Benedetto XVI e Francesco, credo ci sia poco da obiettare.

⁴⁷ Per una sintesi del programma montiniano credo si possa senz'altro guardare alla enciclica *Ecclesiam suam* (1964), alla allocuzione che l'8 Dicembre 1965 concluse il Concilio e alla *Evangeli nuntiandi* (1975).

⁴⁸ Si vedano ancora gli ultimi due lavori dell'autore ricordati qui alla nota n. 45.

⁴⁹ Cfr. ad esempio J.E. THORSEN, *Trends in Global Catholicism. The Refractions and Transformations of a World Church*, in S. HUNT (ed. by), *Handbook of Global Contemporary Christianity*, Brill, Leiden 2015, pp. 29-48; I. LEIDEN, *Global catholicism. Diversity and Change since Vatican II*, Columbia University Press, New York 2009; ID., *Global catholicism. Towards a networked Church*, Hurst & Company, London 2012.

⁵⁰ Su questo piano è evidente che la divisione non corre tra collegio episcopale e resto della comunità, ma attraverso e divide l'episcopato, come sempre, non meno di quanto avvenga tra il resto del "popolo".

⁵¹ Si pensi alla trasformazione conosciuta dal protestantesimo statunitense a partire dal secondo dopoguerra. Cfr. ad esempio R. WUTH-

NOW, *Restructuring of the American religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton University Press, Princeton 1988.

⁵² Sul punto P.J. DIMAGGIO, W.W. POWELL, *La gabbia di ferro rivisitata. Isomorfismo istituzionale e razionalità collettiva nei campi organizzativi*, in ID., *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, trad. it. L. Chiesara, Edizioni di Comunità, Torino 2000, pp. 88-115.

⁵³ L. DIOTALLEVI, *Religion and state in the twenty-first century: the alternative between laïcité and religious freedom*, in T. HJELM (ed. by), *Is God Back? Reconsidering the new visibility of religion*, Bloomsbury, London 2015, pp. 107-117.

⁵⁴ Categoria illustrata dallo scrivente nel già citato *Paradosso di papa Francesco*.

⁵⁵ L. DIOTALLEVI, "L'uso politico della religione da Ruini a Salvini". Osservazioni sociologiche, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2020, 28/1: 321-338.

⁵⁶ Si veda il combinato disposto di *Dignitatis humanae, Gaudium et spes* (in part. 37 e ss.) e *Apostolicam actuositatem* (in part. 16-20).

⁵⁷ In particolare si vedano i saggi di J.C. Murray e A. Pavan nel volume curato da Fabretti e già citato.

⁵⁸ Sul punto rivelatore un intervento recente di Francesco inteso a presentare il senso del prossimo sinodo alla diocesi di Roma, si veda: www.vatican.va.

⁵⁹ Si veda N. LUHMANN, *Die Religiond er Gesellschaft*, cit., e L. DIOTALLEVI, *Fine corsa*, cit.

⁶⁰ Si veda C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Clarendon Press, Oxford 1994. Più in generale: R. COLLINS, *Interactional Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton 2004, e M. ROSATI, *Ritual and Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and Self*, Ashgate, Farnham 2009.

⁶¹ C.M. MARTINI, *Perché Gesù parlava in parabole?*, EDB-EMI, Bologna 1985.



Manifattura di Castelli d' Abruzzo, *Paesaggio con rudere di torrione, barche a vela e figure* - sec. XVIII - 1790-1799
maiolica dipinta a smalto - cm 18 x 25,50 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive
proprietà: Fondazione Tercas

Cancel culture, diritti e libertà di espressione

“Cancel Culture”, Rights and Freedom of Expression

Giulio Battioni*

Il fenomeno della *cancel culture* come “processo al passato” e deriva autodistruttiva dell’Occidente, pone inquietanti interrogativi. Un “grande correttore” collettivo riscrive parole e leggi, abbatte simboli e monumenti, al servizio del nuovo moralismo *politically correct*. Le origini di questo processo sono da recuperare nella tradizione giacobina oggi trionfante nei campus universitari e nelle piazze americane. La cancellazione del passato comporta la perdita del senso storico che è alla base della esperienza sociale e giuridica. Il dilagare delle istanze soggettivistiche ispirate al principio di autodeterminazione, dai “diritti civili” e biopolitici alle rivendicazioni *gender*, trovano nella *cancel culture* una base di legittimazione ideologica. Sono in gioco la libertà di espressione e il futuro delle generazioni.

Cancel culture is a trial against the past. It's a self-destructive bias of the western societies that raises disturbing questions. A big collective Corrector is rewriting words and laws demolishes monuments and symbols, at the service of the politically correct new moralism. The origin of this phenomenon has to be brought back to the Jacobean tradition that triumphed through american colleges and public spaces. Erasing the past means to loose the historical sense which is the basis of social and juridical experience. Every subjective instance inspired by the principle of self-determination, from the civil rights to gender or biopolitical claims, derives its ideological legitimation from the cancel culture. This is about the Freedom of expression and the future of generations are at stake.

Keywords: libertà di espressione, memoria storica, diritto, relativismo.

Introduzione

Il mondo occidentale è contrassegnato dal fenomeno della *cancel culture*. Dichiarazioni pubbliche e manifestazioni sociali, spesso violente, dominano lo scenario politico contemporaneo del “vecchio mondo”, in Europa e in America. Dall’abbattimento delle statue di Colombo e Churchill all’in-

* È dottore di ricerca in Storia delle dottrine politiche e Filosofia politica presso la Sapienza Università di Roma

criminatione delle opere di Shakespeare, Dante e Omero, dalla stigmatizzazione della musica di Mozart alle inquisizioni linguistiche e simboliche di fiabe, poesie e opere d'arte di ogni tempo. Un "delirio suicida", come lo ha definito Ernesto Galli della Loggia, «che sta devastando l'immagine di sé dell'Occidente», delegittimandone la memoria e paralizzandone l'azione culturale¹.

Ai giorni nostri, questo metodo di censura e discriminazione ha assunto i connotati del "politicamente corretto", una neolingua della propaganda che condiziona il dibattito intellettuale e la sua libertà di espressione². Si tratta di una nuova "polizia del pensiero" che evoca tutte le forme novecentesche del controllo totalitario delle idee, dal rogo dei libri della Germania nazista alle sanguinarie persecuzioni comuniste, da Lenin a Mao, contro i dissidenti. Le vicende della *cancel culture* coincidono con l'opera di un "grande correttore" di simboli, parole, leggi e istituzioni, un bisturi collettivo al servizio di una "ortopedia linguistica" e di una "ingegneria ortografica inclusiva" che agisce secondo criteri moralistici, nel continuo emendamento retrospettivo dei canoni letterari, storici, filosofici, politici e giuridici³. Le origini di questo "processo al passato" sono da recuperare nella migliore tradizione giacobina che culmina nella furia contestatrice del maggio francese. Avvalendoci di una metodologia interdisciplinare, in questo contributo cercheremo di proporre una definizione complessiva e di sviluppare una riflessione utile per gli scienziati sociali e per quanti si occupano di filosofia politica e del diritto.

Il processo al passato dei nuovi giacobini

Dal punto di vista della scienza politica, la *cancel culture* è un fenomeno proprio della tarda modernità, una teoria elaborata da una "cultura dominante" che cambia contenuti a seconda del contesto sociale: in società povere, tende a coincidere con una cultura di orientamento conservatore negli ambiti della religione, della morale sessuale, del matrimonio e della famiglia, delle appartenenze sociali e delle identità nazionali; in società benestanti, tipiche del mondo post-industriale, al contrario tende a configurarsi come una cultura "progressista", *liberal* e "fluida" sulle questioni morali e civili, favorevole alle ideologie *gender* e al movimento LGBTQ (*lesbian, gay, bisexual, transgender and queer or questioning*), sostenitrice dei *sex same marriage*, del multiculturalismo e della *racial and social justice*⁴. Sul piano formale, invece, si può definire come

una strategia collettiva adottata da attivisti che esercitano pressioni sociali volte a ottenere l'esclusione culturale di determinati bersagli, istituzioni,

gruppi o singole persone, accusati di parole o fatti, stigmatizzati e criminalizzati⁵.

In epoca recente, il fenomeno acquisisce una sua dimensione problematica nel dibattito pubblico nordamericano. Le rivendicazioni di un certo femminismo militante, alimentato dalle denunce di abusi sessuali che hanno travolto lo *star system* del cinema e dello spettacolo, così come le violente proteste di piazza scatenate dall'uccisione del cittadino afroamericano George Floyd, hanno scopercchiato il vaso di Pandora. In pochi anni la questione ha investito non soltanto l'opinione pubblica ma tutto il mondo della cultura, a partire dalle grandi università. Senza dubbio, il tema della *cancel culture* ha avuto una notevole amplificazione nel circuito mediatico, attraverso l'inevitabile uso politico-retorico che se ne fa. Non dimeno, il problema ha una sua evidenza oggettiva anche in ambito accademico nel quale sono sempre più frequenti gli episodi di intolleranza⁶. La qualità della vita universitaria di studenti, insegnanti e amministratori è decisamente peggiorata per via di una progressiva erosione del *free speech* e della sicurezza dell'insegnamento, del sentimento di libertà di docenti e studenti, soggetti a continui controlli burocratici e a crescenti pressioni psicologiche. La mancanza di rispetto per il dibattito aperto e plurale, l'emarginazione delle opinioni non conformi all'ortodossia, con il *public shaming* che ne consegue, pregiudica la libertà di ricerca ed espressione, il diritto allo studio e di parola. E a quanto pare, le indagini di campo dimostrano che questo clima da "caccia alle streghe" abbia una chiara ispirazione ideologica, prevalentemente riconducibile al progressismo *liberal*. Il dato di una egemonia culturale *left-wing* diviene particolarmente significativo nei settori disciplinari delle scienze politiche⁷. Ciò non toglie che le preoccupazioni suscitate dal fenomeno della *cancel culture* non siano confinate al microcosmo conservatore, né che il problema interessi unicamente gli Stati Uniti d'America.

Ormai famosa è la lettera firmata da una schiera piuttosto eterogenea di intellettuali, scrittori e studiosi, e pubblicata su «Harper's Magazine», in cui si mette in guardia dai rischi di questa nuova Inquisizione⁸.

Tra le adesioni, si registrano i nomi di Martin Amis, J.K. Rowling, Salman Rushdie, Noam Chomsky, Micheal Walzer, Gloria Steinem e Margaret Atwood:

Our cultural institutions are facing a moment of trial. Powerful protests for racial and social justice are leading to overdue demands for police reform, along with wider calls for greater equality and inclusion across our

society, not least in higher education, journalism, philanthropy, and the arts. But this needed reckoning has also intensified a new set of moral attitudes and political commitments that tend to weaken our norms of open debate and toleration of differences in favor of ideological conformity⁹.

Insomma, il problema è di natura epocale e investe il “vecchio mondo” nella sua interezza, al di qua e al di là dell’Atlantico. La libertà di pensiero, il diritto di espressione, il discorso libero e incline alla ricerca del bene comune sono in pericolo.

Le rivendicazioni neofemministe del *Me Too*, le proteste antirazziste del *Black Lives Matter* e le martellanti campagne identitarie delle minoranze omosessualiste e *transgender* hanno trovato nelle piazze a stelle e strisce la cassa di risonanza più ampia. Senza contare il fermento studentesco nei campus universitari e le numerose iniziative del corpo accademico, alcune addirittura clamorose, dalla cancellazione di insegnamenti e corsi, sino alla chiusura di interi dipartimenti, con il licenziamento o l’autosospensione di insegnanti, tutti marchiati a fuoco dalle solite accuse: “razzismo sistemico”, “sessismo”, “suprematismo bianco”, “omofobia”, “islamofobia”. È negli Stati Uniti d’America che il fenomeno ha assunto proporzioni gravi e forme inverosimili: il “catalogo delle cancellazioni” va dall’abolizione dei corsi universitari di latino e greco, perché Aristotele ha giustificato la schiavitù, alla eliminazione dai circuiti di vendita della biografia di Philip Roth, per vilipendio di *Me Too*; ci sono docenti che hanno invitato a bruciare le pubblicazioni della scrittrice Abigail Shirier, rea di aver contestato l’identità di genere applicata ai minori; e ci sono editori che si sono scusati per la pubblicità di libri non conformi alla nuova ortodossia *liberal*¹⁰. E ancora Omero, Dante, Shakespeare, musicisti come Beethoven, Mozart e Puccini, pittori come Balthus e Gauguin sono stati inquisiti e condannati.

Il pantheon della nostra cultura viene così sacrificato a uno spirito dei tempi, bacchettone e sanguinario, ostile alle impurità di un passato del quale si celebra il rogo collettivo. E nell’inferno dei cancellatori finisce l’intera tradizione classica, dalla letteratura alla musica e alle arti figurative.

Se i talebani hanno demolito i Buddha di Bamiyan e i tesori di Palmira, i nuovi cattivi maestri distruggono simboli e monumenti in nome del bene e del progresso: Cristoforo Colombo non è più lo scopritore del nuovo mondo, ma il padre dello sterminio degli indigeni; Abraham Lincoln non è più il “grande emancipatore” della guerra di secessione americana, ma un suprematista bianco che apostrofava gli afroamericani con qualche epitetto del suo tempo; un eroe popolare come Forrest Gump, sempre pronto a

difendere deboli, disabili e reduci di guerra, viene accusato di istigazione all'odio razziale per chissà quale imperfezione della sceneggiatura.

In breve, in America è all'opera una "polizia del pensiero", nuova nello zelo, ma tutt'altro che originale nei metodi. Ma cerchiamo di capire meglio alcuni contenuti di questa "ideologia del conformismo" e soffermiamoci sulla sua singolare polarità tra le radici culturali europee e le ultime propaggini americane.

Dal postmodernismo francese ai campus americani: un viaggio "andata e ritorno"

Prendendo in esame i suoi concetti fondamentali e osservandone la genesi storico-teoretica, è interessante rilevare come la *cancel culture* realizzi un grande viaggio, per così dire di "andata e ritorno", tra la cultura rivoluzionaria francese e il radicalismo religioso statunitense. «L'isteria collettiva sull'identità è un'espressione della cultura evangelica americana», ha scritto Mark Lilla¹¹. Ma le origini di questo "processo al passato" sono da recuperare nella tradizione francese del "terrore giacobino" e della furia iconoclasta del '68.

Secondo Marc Fumaroli, tutto ha inizio con le "pazzie sessantottine" che al nichilismo e all'anarchismo giovanile associarono le successive ondate di leninismo letterario, trozkismo e maoismo, con l'aggiunta di Freud rivisto e corretto da Lacan, la decostruzione di Derrida e la teoria postmoderna di Lyotard¹². Tra narcisismo e "società del benessere", la "condizione postmoderna" è figlia del "pensiero debole" e dell'universo nietzscheano della "morte di Dio".

La condizione postmoderna fu una intuizione di Jean-François Lyotard che nel 1979 diede alle stampe l'omonimo saggio destinato a fare epoca¹³. Ispirandosi a Wittgenstein, Lyotard definiva postmoderno quello "stato della cultura dopo le trasformazioni delle regole dei giochi linguistici". La modernità aveva costruito il suo "impero" su una "filosofia totale fondata sulla ragione", su una visione unitaria, coerente e onnicomprensiva del reale, dal razionalismo cartesiano al kantismo, dall'idealismo hegeliano allo storicismo marxista, un impero contraddistinto dalla continua emancipazione verso il progresso, dalle magnifiche e progressive sorti dell'umanità, dominatrice della natura attraverso la scienza e la tecnica. I totalitarismi del Novecento e Auschwitz come "nome paradigmatico per l'incompiutezza tragica della modernità" avrebbero condotto, secondo Lyotard, alla fine delle sue "grandi narrazioni".

Il postmoderno è dunque la filosofia di un "pensiero debole", una filosofia che delegittima ogni forma di sapere fondato sul *logos* della tradizione

occidentale. Il rifiuto della modernità come sviluppo coerente di questo sapere unitario ancorato alla ragione umana ha come corollari il rigetto della Storia come svolgimento lineare verso l'emancipazione, il rigetto della scienza e del dominio tecnologico della natura, in nome di un ecologismo radicale che riscopre l'identità impersonale tra l'uomo e il cosmo, l'eguaglianza giuridica tra l'umano e le altre specie animali.

La "svolta linguistica" è stata questo, la dissoluzione nel linguaggio storico-astratto di ogni forma di sapere unitario, l'opzione per un "paradigma della differenza" che esalta il molteplice, il particolare, il "diverso" in nome di un pluralismo uniformante e indifferente, per cui tutti i messaggi, tutte le opinioni, tutti i contenuti e tutte le forme sono equivalenti.

Se la modernità aveva mantenuto l'idea classica di una Storia intesa come processo universale o necessario, capovolgendo, semmai, il rapporto tra oggetto e soggetto, abolendo il primo e consegnando tutto il reale nelle mani del secondo, il postmoderno sostituisce alla Storia universale unitaria un "percorso destrutturato" senza finalità di emancipazione, la frantumazione del sapere nell'informazione efficiente che trova in Internet la sua "condizione spirituale" per eccellenza. Internet non è più soltanto uno strumento, Internet diviene il fine individuale-esistenziale assoluto, la nuova città globale della "folla solitaria" in cui la paura dell'Altro, la smaterializzazione dei rapporti umani, la disumanizzazione dell'arte e del pensiero assumono forme istituzionali e politiche. Anche la scienza, nella postmodernità, rinuncia alla ricerca di risposte unitarie alle domande dell'uomo, le sue esigenze vitali, sociali e spirituali, ma si limita a verificare/falsificare la correttezza linguistica delle sue proposizioni, perché aleggia ancora lo spirito nietzscheano del «non ci sono fatti ma solo interpretazioni».

Con la fine degli assoluti metafisici e la "morte di Dio", il postmoderno proclama il suo disincanto e ripiega sul "pensiero debole", il nichilismo e il relativismo.

Ora, questa cultura nichilista che gli intellettuali francesi avevano maturato nella stagione sessantottina, la stagione della grande "decostruzione", fu poi portata in trionfo nei campus universitari statunitensi, sulla rotta Parigi-New York e ritorno, con le annesse e connesse contraddizioni della democrazia americana.

La cultura *woke*, in fondo, la nuova parola d'ordine del conformismo *liberal*, altro non sarebbe che la chiamata alle armi delle vecchie *élites* culturali occidentali contro il proprio passato.

Con il pretesto umanitario dell'eguaglianza e della giustizia sociale, le nuove "oligarchie della virtù" vigilano sulla correttezza politica del pensiero, istigando le masse alla violenza contro parole, opere d'arte, monumenti

e simboli di ogni tempo. Lo *stay woke* è il nuovo odio mascherato dalla demagogia della lotta alle discriminazioni razziali, coloniali e di genere, vere e presunte¹⁴.

Gli apologeti di questo perenne processo al passato, *naturaliter* occidentale, mediterraneo, europeo e americano, predicano l'*odium sui* e la liberazione finale dalle costruzioni della civiltà borghese, dimenticandone però i vantaggi morali e materiali.

Figli e nipoti dei *maîtres à penser* della contestazione si dicono terzo-mondisti e anticapitalisti, accusano i Paesi ricchi di sfruttare i Paesi poveri, omettendo le conquiste morali e giuridiche del vecchio mondo: la libertà, i diritti umani, la parità uomo-donna, il lavoro, la democrazia.

Il paradigma della vittima e il neo-diritto risarcitorio

La base di legittimazione pubblica della nuova censura *politically correct* è da ricondurre alla costruzione del paradigma della vittima¹⁵.

I gruppi sociali, sessuali, etnici o nazionali che hanno subito torti e discriminazioni ne rivendicano il giusto riconoscimento risarcitorio. Tuttavia, se la Storia non può essere considerata un mero tribunale che soppesa torti e ragioni, è vero anche che il giudizio di culture e civiltà che hanno attraversato i secoli non può limitarsi alla sola considerazione dei torti. Ne risulterebbe un giudizio parziale e dunque incompleto.

Altra obiezione: la *cancel culture* ha preso di mira soltanto un bersaglio, il solito universale “carnefice” al quale ascrivere l'origine di ogni malvagità perpetrata contro il genere umano.

È sempre il passato europeo e i suoi sconfinamenti nei vari continenti, soprattutto quello americano, a essere sotto processo. Mai l'Oriente indiano o cinese, mai il mondo arabo, mai le culture africane o le tradizioni indigene precoloniali. E allora tanto vale accanirsi contro il vecchio mondo, il suo diritto, le sue istituzioni storiche, il suo umanesimo e la sua libertà. Donne, omosessuali, neri e abitanti delle colonie europee sono così le vittime assolute di un passato paradossalmente “metafisico”, un idolo immaginario, sacrificato sull'altare di una nuova narrazione sociale, nell'era della presunta fine dei grandi racconti collettivi.

Il metodo della vittimizzazione è sicuramente il più efficace:

Oggi ci sono più vittime che cavallette nell'antico Egitto. Certi omosessuali sono all'eterna ricerca dell'approvazione: della mamma, degli amici, dei nemici, del Papa, della pubblicità dei biscotti. Per essere riconosciuti abbiamo scelto da tempo la strada della vittimizzazione: soffro quindi esi-

sto. Ha funzionato. L'Occidente si è gayzzato, i genitori sfilano con i figli ai pride, le serie televisive hanno personaggi inclusivi. [...] Eppure continuiamo a rappresentarci come perseguitati¹⁶.

Il successo mediatico e politico ottenuto dai più recenti movimenti nefemminististi e antirazzisti, al pari delle minoranze LGBTQ, è da ricondurre a questa logica vittimistica e rivendicativa.

La strategia vittimistica offrirebbe un “vantaggio epistemico” alla presunta “classe oppressa”. La richiesta di diritti, tutele e riconoscimenti, al pari della battaglia per l'introduzione dei “reati d'odio”, è il risultato politico, e in buona parte ormai giuridico, di un grande “momento punitivo”. Eppure, questa strategia non solo è socialmente costosa, ma alla lunga può determinare risultati insoddisfacenti. Si genera un clima intimidatorio in cui ogni opinione diventa vulnerabile e sanzionabile, si rivendicano protezioni legali e nuove tutele penali senza che queste ottengano il riconoscimento della realtà. Le istanze provenienti dal fronte omosessualista, per esempio, sono le più esposte a questa eterogenesi dei fini.

Se da un lato ha una sua indubbia rilevanza giuridica la conferma di tutte quelle misure volte a evitare ogni forma di violenza e danno morale nei confronti di qualunque sensibilità affettiva, dall'altro l'ossessione per la “via legale” quale unica garanzia pratica di riconoscimento sociale non risolve i problemi di autostima e inclusione. Le offese perpetrate contro la persona, siano queste fisiche o psicologiche, sono stabilite da un giudice, non dalla sensibilità della vittima o dalle campagne moralizzatrici dell'attivismo politicamente corretto: «non tutto ciò che è ignorato dal diritto è un male. In che senso la tutela penale serve a riconoscere la realtà? [...] In che modo dichiararsi vittima aiuterà i ragazzini ad aumentare la propria autostima?»¹⁷ L'obiezione è legittima e facilmente applicabile a tutti gli attivisti della *cancel culture*.

È stato osservato che il “politicamente corretto” nasce e si espande nell'ignoranza della Storia. Ma la deriva antistorica di una ideologia del progresso sbilanciata verso un futuro che si priva del suo passato genera ulteriori problemi.

Tra questi, preoccupa la

travolgente giuridicizzazione di sempre più numerosi ambiti della nostra vita quotidiana, con il proliferare di sempre nuove norme che anche psicologicamente e culturalmente non fanno che ridurre di continuo non solo lo spazio della consuetudine e della tradizione, ma in generale il peso di qualsiasi “prima”, di qualunque anche recentissimo passato. Non solo, ma

l'attuale pervadente giuridicizzazione, fondata ovviamente sul principio di eguaglianza e con la sua produzione a getto continuo di diritti, vale a radicare l'idea assolutamente centrale nella costruzione del "politicamente corretto" – che qualsiasi azione o comportamento, desiderio o modo di vita di ogni individuo debba necessariamente tendere a rivestire la forma di un "diritto", e naturalmente ad essere tutelato giuridicamente in quanto tale. In particolare per ciò che riguarda la sfera dei rapporti interpersonali e sessuali. Obbligo del risarcimento storico e dimensione del diritto si saldano così in un dispositivo ideologico che ha dalla sua l'invincibile forza che spira dall'aria dei tempi¹⁸.

La cancellazione del passato comporta la perdita dei valori tradizionali che sono alla base della esperienza sociale e giuridica. Il dilagare delle istanze soggettivistiche ispirate al principio di autodeterminazione, dall'aborto all'eutanasia, trovano nella *cancel culture* una precondizione ideologica fondamentale, il grimaldello che apre la porta a qualsiasi rivendicazione pubblica. Il matrimonio, la famiglia naturale e gli istituti simbolici del passato sono processati e condannati al risarcimento dei danni in nome di una presunta libertà morale dell'ego di massa.

Il concetto di autodeterminazione, [...] – come ha spiegato il sociologo Sergio Belardinelli – non coincide affatto con la libertà. Essere causa sui, determinare se stessi, significa confondere l'umanità, quella propria e quella altrui, con un mezzo. Il suicida usa la propria persona come mezzo, per sfuggire alla sua infelicità, e non come fine, ma il suo non è un gesto di libertà morale. Kant non lo giudicherebbe tale.

Il problema dell'autodeterminazione «è comprendere che possiamo realizzare come persone solo insieme agli altri»¹⁹.

Conclusioni

Il fenomeno della *cancel culture* come "processo al passato" e deriva autodistruttiva dell'Occidente, pone inquietanti interrogativi alle scienze umane e sociali. La delegittimazione permanente della millenaria cultura che unisce l'Europa all'America, e nella sua universalità la grande parte dei cinque continenti, reca un grande pregiudizio alla storia umana.

Il continuo emendamento e/o abbattimento delle sue istituzioni linguistiche, simboliche, materiali e spirituali con la decontestualizzazione di azioni, comportamenti e significati propri di un determinato periodo storico, porta a una *damnatio memoriae* che delegittima la cultura e genera smarrimento nelle nuove generazioni. «Distruggere le statue non trasfor-

merà il passato, lo renderà meno comprensibile», ha dichiarato Abnousse Shalmani, scrittrice iraniana esule in Occidente²⁰.

Cancellare il passato significa pregiudicare il futuro e il rapporto profondo che ogni cultura ha con il tempo. Se l'universo dei valori di ogni civiltà è radicato nel tempo, la *cancel culture* è una minaccia per la cultura che vive e si alimenta della memoria. L'odio del passato dei nuovi paladini del *politically correct* è alle origini della incomunicabilità dei nostri giorni.

In nome del nuovo diritto risarcitorio si rivendicano diritti, tutele e riconoscimenti che abbandonano la consuetudine e rifiutano la logica del diritto, fondato sul principio di relazione e non sugli assiomi dell'autodeterminazione.

Con il potentissimo metodo della vittimizzazione, minoranze attive e organizzate rivendicano ogni tipo di istanza politica, dalla giustizia sociale vista come punizione dei carnefici – i cui lineamenti coincidono sempre con il maschio bianco, europeo, eterosessuale e possibilmente cristiano – a ogni forma di istanza identitaria, biopolitica e di autodeterminazione individuale.

Il popolo dei nuovi diritti, legittimato dalla “cultura del piagnisteo” e dalla *cancel culture*, invoca la totale disponibilità di ogni bene e cosa. Finanche il corpo umano, nella sua evidenza naturale e fisica, è sottomesso alla logica individualista della manipolazione e del potere soggettivo, una logica che giunge alle estreme conseguenze dell'aborto e della eutanasia, nella totale disponibilità di fatto e di diritto, della vita e della morte, propria e altrui.

Ma dietro l'ossessione identitaria dei nuovi cancellatori, con le sue strategie di vigilanza e repressione, si nasconde l'ennesima utopia totalitaria. Negare il passato, con sofisticate operazioni di riscrittura testuale o con la distruzione di monumenti e simboli, significa negare il tempo e la Storia. E negare la Storia significa gettare ogni comunità umana nell'isolamento e condannare i singoli a una solitudine primitiva.

La Storia, nella sua armoniosa e spesso imprevedibile teoria di corsi e ricorsi, è infatti il “privilegio ontologico” che distingue l'uomo dalle altre specie animali. La Storia è quel sistema di esperienze umane al quale ogni uomo appartiene, un luogo prezioso in cui la nostra vita accade e ciò che è accaduto nel passato è ancora operante nel presente in una dialettica reale che non può essere alterata.

La Storia, la memoria personale e generazionale, insomma, ci distingue e ci conferisce la nostra speciale dignità umana. José Ortega y Gasset scriveva:

la tigre odierna non è più tigre o meno tigre di quella di mille anni fa: l'esser tigre, è sempre una prima tigre. L'individuo umano non inaugura l'umanità. Intanto, trova nella sua circostanza altri uomini e la società che si produce tra loro. Ne deriva che la sua umanità, quella che comincia a svilupparsi in lui, parte da un'altra umanità che già si era sviluppata ed era giunta al suo culmine; insomma, aggiunge alla sua umanità un modo di essere uomo già forgiato, che lui non deve inventare, dovendo piuttosto installarsi in esso e partire da esso per il suo sviluppo individuale. Tale sviluppo, per lui, non comincia da zero come per la tigre, che deve sempre cominciare da capo, ma da una quantità positiva, cui aggiunge la sua personale crescita²¹.

Infine, se la ricerca storica sulla cultura e sulle civiltà del passato deve continuare a muoversi liberamente nello studio delle forme, delle idee e dei simboli che hanno accompagnato la vicenda umana fino al nostro tempo, il modo di procedere non può che essere nel segno della avalutatività di weberiana memoria o secondo il metodo *sine ira et studio* insegnatoci da Tacito.

In barba ai talebani della *cancel culture*, il contributo che l'Occidente continua a offrire al mondo globalizzato, tra torti e ragioni, deve essere riportato da scienziati, umanisti e intellettuali all'interno del senso comune:

si ripete sempre che nessuna società ha mai fatto più vittime della nostra, ed è vero, ma è anche vera l'affermazione opposta: nessuna società ha mai soccorso più vittime della nostra. Quest'ultima constatazione non compensa la prima, ovviamente, ma le esagerazioni contrarie all'auto-compiacimento borghese tipiche dell'autocritica occidentale sono ormai talmente eccessive che sarebbe opportuno tornare al buon senso. Bisogna certamente denunciare tutti gli abusi che la potenza dell'Occidente ha provocato, ma il fattore più decisivo nel processo di globalizzazione e universalizzazione del modello europeo e americano non è la violenza né la conquista: è piuttosto l'intero mondo a essere spinto dal suo desiderio di occidentalizzarsi. La tendenza verso l'unificazione dell'Europa e persino del mondo [...] è l'effetto di ciò che rappresenta la grandezza, e non la vergogna, della nostra storia. [...] Noi abbiamo inventato l'uomo solamente umano, [...] ma sono in realtà i Vangeli che l'hanno inventato per noi [...]²².

Il valore universale della civiltà occidentale, capace della grandiosa sintesi tra *logos* greco, diritto romano e fede biblica, non può essere mai smiunito, né, tanto meno, cancellato.

¹ E. GALLI DELLA LOGGIA, *Il nostro delirio suicida, processare il passato*, in «Corriere della Sera», www.corriere.it, 3 aprile 2021.

² Per un inquadramento della nota locuzione, sono stati considerati R. HUGHES, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, trad. it. M. Antonielli, Adelphi, Milano 2003; E. CAPOZZI, *Politicamente corretto. Storia di una ideologia*, Marsilio, Venezia 2018; A. DE BENOIST, *La Nuova Censura. Contro il politicamente corretto*, trad. it. M. Tarchi, G. Giaccio, Diana edizioni, Frattamaggiore 2021.

³ Cfr. G. VITIELLO, *L'ortopedia linguistica della sinistra, che corregge le bozze alla storia*, in «Il Foglio», www.ilfoglio.it, 11 agosto 2021.

⁴ Cfr. P. NORRIS, *Cancel Culture: Myth or Reality?*, in «Political Studies», 2021, p. 3. Assumo ogni responsabilità per la traduzione dall'inglese all'italiano.

⁵ *Ivi*, p. 4.

⁶ Cfr. G. MEOTTI, *Intolleranze e cancellazioni. Ecco il catalogo delle follie contemporanee*, in «Il Foglio», www.ilfoglio.it, 17 luglio 2021.

⁷ «As Shields and Dunn (2016) observed: "Progressives rule higher education. Their rule is not absolute. But conservatives are scarcer in academic than in just about any other major profession". The new data confirm this pattern among political scientists working both in US universities and also globally. This underscores the common complaint by conservatives that their voices are relatively under-represented in political science, especially in America», P. NORRIS, *Cancel Culture: Myth or Reality?*, in «Political Studies», 2021, p. 16.

⁸ *Ivi*, p. 7.

⁹ Cfr. AA.VV., *A letter on justice and open debate*, www.harpers.org, July 7, 2020.

¹⁰ Cfr. G. MEOTTI, *Intolleranze e cancellazioni. Ecco il catalogo delle follie contemporanee*, in «Il Foglio», www.ilfoglio.it, 17 luglio 2021.

¹¹ Cfr. M. LILLA, *La dittatura dell'identità*, in «Il Foglio», anno XXIII, n. 125, p. I, 29 maggio 2018.

¹² Cfr. M. FUMAROLI, *Lo Stato culturale. Una religione moderna*, trad. it. R. De Letteriis, Adelphi, Milano 1993; G. MEOTTI, *Le pazzie sessantottine e nichiliste francesi hanno trionfato in America*, in «Il Foglio», www.ilfoglio.it, 7 luglio 2021.

¹³ J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, trad. it. C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014.

¹⁴ Cfr. C. SESTIERI, *Democrazia futura. Il tempo dei cancellatori: un pericoloso braccio armato del pensiero politicamente corretto*, in «Key4biz», www.key4biz.it, 8 giugno 2021.

¹⁵ E. GALLI DELLA LOGGIA, *Il nostro delirio suicida, processare il passato*, in «Corriere della Sera», www.corriere.it, 3 aprile 2021.

¹⁶ M. PERUZZO, *Non confondere la richiesta di più manette con quella di più diritti. Perché non amo la legge Zan*, in «Il Foglio», www.ilfoglio.it, 17 maggio 2021.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ E. GALLI DELLA LOGGIA, *Il nostro delirio suicida, processare il passato*, in «Corriere della Sera», www.corriere.it, 3 aprile 2021.

¹⁹ Cfr. P. VIANA, *Naturale: il diritto deve avere radici "religiose"*, in www.giuristicsocialpiacentini.it, 2010. Il testo sintetizza efficacemente un'analisi più ampia, per la quale si rinvia al testo completo di S. BELARDINELLI, *Solidarietà ed autodeterminazione nell'ordine naturale delle cose*, intervento al convegno "Dio, la Natura, il Diritto", Collegio Alberoni di Piacenza, 25 settembre 2010, www.giuristicsocialpiacentini.it, 2010.

²⁰ Cfr. C. SESTIERI, *Democrazia futura. Il tempo dei cancellatori: un pericoloso braccio armato del pensiero politicamente corretto*, in «Key4biz», www.key4biz.it, 8 giugno 2021, p. 9.

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, in O.C. VI, 13-50, part. 14. trad. it. G. Ferracuti, in *Mediterranea. Rassegna di Studi Interculturali*, vol. 15, maggio 2013, p. 43.

²² R. GIRARD, G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, trad. it. G. Fornari, Marietti 1820, Genova-Milano 2002, p. 118.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Due puttini con serto fiorito* - sec. XVIII - 1790-1799 - maiolica dipinta a smalto - Ø cm 18 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Democrazia e autoritarismo. Sull'ultimo scritto di Gino Germani

Democracy and Authoritarianism. On the Last Work of Gino Germani

Maria Chiara Mattesini*

Scopo di questo saggio è introdurre la figura di un pensatore politico quale fu il sociologo Gino Germani, nome poco conosciuto in Italia, con un focus particolare sul suo ultimo scritto, nel quale riprende le riflessioni di tutta una vita sui temi della modernizzazione e della secolarizzazione nei loro rapporti con la democrazia e l'autoritarismo. Come è possibile individuare un nucleo minimo comune di valori che garantisca stabilità e scongiuri il rischio di regimi autoritari? Temi non nuovi, basti pensare, ad esempio, a John Rawls o Jurgen Habermas, e ancora aperti.

The aim of this essay is to introduce an Italian sociologist, Gino Germani, not very well known in Italy, with a particular focus on the concept of modernization in terms of secularization and “elective action” and, at the same time, ask questions around the central prescriptive point. These are themes which involves democracy, that Germani dealt with well ahead of others. Issues that are still relevant. Just think of John Rawls or Jurgen Habermas. How can we identify a minimum prescriptive central point that guarantees stability and resistance against the risks of authoritarianism?

Keywords: Gino Germani, modernizzazione, secolarizzazione, democrazia, autoritarismo.

1. Gino Germani, un commesso viaggiatore della sociologia

«Un commesso viaggiatore della sociologia»¹: così Gino Germani definisce se stesso e in questa espressione è condensata la sua cifra biografica e intellettuale, di studioso originale che in prima persona ha vissuto le contraddizioni di cui per tutta la vita ha cercato cause e rimedi. Contraddizioni che rischiano, questo il suo parere, di minacciare la democrazia. Temi di fondo di tutta la sua speculazione, quelli dell'autoritarismo e della modernizzazione, sui quali sarebbe tornato nel suo ultimo scritto, *Democrazia e autoritarismo nella società moderna*, pubblicato nel 1981 su «Storia

* Ricercatrice non strutturata in Storia contemporanea e Storia del Pensiero politico contemporaneo (Università degli Studi di Roma Tor Vergata) e collaboratrice dell'Istituto Luigi Sturzo.

contemporanea», la rivista fondata dallo storico e amico Renzo De Felice². Dell'autoritarismo, Germani fece esperienza diretta attraverso il fascismo italiano, mentre in Argentina avrebbe conosciuto il fenomeno della modernizzazione. Ma andiamo per ordine.

Germani nasce il 4 febbraio 1911 a Roma, figlio unico di una famiglia di modeste condizioni: il padre è un sarto di idee socialiste, la madre, di origine contadina, è molto cattolica³. Fin da ragazzo si sente un *outsider* in un quartiere abitato da borghesi e, poi, in un'Italia governata dal fascismo. Si iscrive a Ragioneria, poi alla facoltà di Economia e commercio, anche se divora libri di psicologia, psicanalisi, scienze umane; non aderisce alle organizzazioni del regime fascista e fa parte di un gruppo anarchico. Nel 1930, a 19 anni, viene arrestato e imprigionato per cinque mesi nel carcere romano di Regina Coeli e, successivamente, sull'isola di Ponza, poiché sorpreso a divulgare letteratura antifascista. Continua a leggere molto: Immanuel Kant, Herbert Spencer, Sigmund Freud, Karl Marx, Émile Durkheim, Vilfredo Pareto, Karl Mannheim, Max Weber, Harold Laski, Erich Fromm, Margaret Mead, George H. Mead, Bronisław Malinowski, Raymond Aron.

Quattro anni dopo, nel 1934, dopo la morte del padre e poco prima di terminare gli studi universitari, emigra assieme alla madre a Buenos Aires. L'impatto con la realtà argentina è decisivo: qui ha modo di sperimentare una società che, a differenza di tutti gli altri Paesi dell'America Latina (a eccezione del Cile), ha vissuto un rapido processo di modernizzazione, simile, per certi aspetti, a quello che ha caratterizzato la società nordamericana. Germani, giovane emigrato, trova una situazione assai diversa da quella italiana. A 27 anni, nel 1938, si iscrive a Filosofia, una facoltà decisamente a lui più congeniale⁴. Per vivere fa molti mestieri: lavora al ministero dell'Agricoltura e poi alle case editrici Editorial Abril e Editorial Paidós. Si laurea nel 1943; frequenta l'Istituto di sociologia, retto dallo storico Riccardo Levene. L'apprendistato, dal '42 al '46, col professore Levene, promotore degli studi empirici sull'Argentina contemporanea, avviati sotto l'impulso dello stesso Germani, riveste notevole importanza per la formazione di quest'ultimo, che con gli strumenti della ricerca empirica inizia a studiare i fenomeni della modernizzazione argentina, e, in generale, per la storia della sociologia di quel Paese. I sociologi argentini, infatti, si erano limitati, sino ad allora, alla lettura dei classici della sociologia francese dell'Ottocento e del primo Novecento. Volgendo, invece, lo sguardo alla sociologia americana, attraverso l'ideatore dello struttural-funzionalismo, Talcott Parsons, Germani offre stimoli totalmente nuovi alla disciplina⁵. A questo periodo risalgono i primi saggi sulla classe media argentina, usciti sul «Bollettino annuale

dell'Istituto di sociologia» nel 1942⁶. Nel 1955 viene pubblicato il suo primo lavoro: *Estructura Social de la Argentina*.

È testimone, suo malgrado, di quella sorta di peronizzazione delle classi medie che vede coinvolti molti dei suoi discepoli e collaboratori. Peronizzazione che Germani definisce una pseudosoluzione. Dal 1955 al 1966, dopo la caduta di Peron, inizia, però, la fase feconda che lo porterà, nel 1955, alla cattedra di Sociologia di Bueons Aires. Soprattutto, pubblica i due libri che lo renderanno famoso: *Politica y Sociedad en una epoca de transicion* nel 1962 e *La Sociología in America Latina: Problemas y perspectivas* nel 1964. Il primo costituirà parte del suo volume *Sociología de la Modernización*, che pubblicherà nel 1969; il secondo è la raccolta dei suoi saggi scritti in polemica con il sistema accademico argentino⁷. Le sue proposte, racconta un amico,

erano dure e difficili da attuare all'epoca, soprattutto perché implicavano un'indagine immediata della società reale da parte di chi studia, cosa che a molta gente non piaceva. Fare interviste, analizzare il censimento, comprendere la sua importanza, interagire con una società in transizione, significava portare avanti indagini del sociale che non erano gradite a tante gente⁸.

Nel 1957 crea il Dipartimento di sociologia e realizza un centro di sociologia comparata esterno all'università. Sono gli anni in cui, grazie a Germani, in America Latina la sociologia “esplode” e si internazionalizza.

Come spesso avviene, a una così rapida crescita segue, già all'inizio degli anni '60, una parabola discendente: la nuova generazione di studenti è marxista, antimperialista, nazionalista e concepisce la sociologia come strumento di lotta, laddove per Germani è essenzialmente «scienza empirica, obiettiva, transnazionale, neutra e visibilmente differenziabile dall'ideologia»⁹. Attaccato dalla sinistra che lo accusa di essere al servizio dell'imperialismo americano e dalla destra conservatrice accademica, è costretto a lasciare la direzione dell'Istituto e, poco prima del golpe di Juan Carlos Ongania, anche l'Argentina: la nuova, seconda emigrazione consolida il suo *status* di sradicato, ma non mancherà di mostrare la propria solidarietà a professori e studenti argentini, denunciando i metodi neofascisti del regime militare di Ongania. Nel 1966 Germani è professore al Dipartimento di Sociologia di Harvard, dove continua a studiare le cause del persistere dei regimi autoritari in America Latina, che egli definisce come surrogati funzionali del fascismo, categoria interpretativa che anticipa di qualche decennio quella di populismo di destra elaborata da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.

Eppure, Germani non si adatterà mai all'*America way of life*, del quale, anzi, rimane fortemente critico. Una terza emigrazione è inevitabile, «ma il destino [è] ancora incerto», scrive la figlia Ana Alejandra Germani, e «rimaneva il sogno di una vita: il ritorno in Italia»¹⁰. Nel 1974 è l'Università di Napoli, quella extra-ordinaria periferia italiana, come si sarebbe espresso Germani, a rendere possibile il suo tanto sospirato rientro, grazie alla proposta ricevuta dal professore Giuseppe Galasso di concorrere per la cattedra di Sociologia, da poco istituita. Così, a 63 anni, Germani cambia nuovamente Paese, università, ambiente. In questi ultimi anni, l'attenzione si concentra ancora sui temi dell'autoritarismo e della democrazia, sull'interrelazione fra regimi autoritari e modernizzazione. In Italia aveva già pubblicato, nel 1971, con la casa editrice Laterza, *Sociologia della modernizzazione*; del 1975 sono il saggio *Autoritarismo, fascismo e classi sociali* e l'antologia *Urbanizzazione e modernizzazione*, entrambi pubblicati da il Mulino. Nel settembre del 1979 Germani vince la cattedra di Sociologia all'Università La Sapienza di Roma; non avrà però il tempo di iniziare il suo corso: morirà il 2 ottobre.

2. I paradossi della società moderna

Secolarizzazione, mobilitazione/smobilitazione, marginalità: sono le categorie entro cui si muove Germani per spiegare il rapporto tra crisi della modernità e autoritarismo, tema che lo ha accompagnato per tutta la vita. Una vita che si è caratterizzata come ricerca e come esperienza della crisi¹¹, dalla quale ha continuamente attinto.

Seguiremo concettualmente il pensiero di Germani ed è perciò necessario, se pur sommariamente, iniziare dalla nozione di società moderna, la cui definizione parte dal concetto di “secolarizzazione”¹². La società moderna è l'unica che tende a mettere in discussione ed eventualmente a eliminare la sacralità o intangibilità di ogni sistema di valore. Questo è il significato di secolarizzazione introdotto da Germani: una sorta di disincantamento.

In sintesi – scrive Germani – si tratta di questo: la società moderna si distingue da tutti gli altri tipi di società, per il fatto del predominio – o per lo meno l'ampia area – dei comportamenti regolati secondo lo schema normativo dell'azione “elettiva”, o per scelta individuale, anziché dell'azione di tipo “prescrittivo” che predomina nelle società non moderne¹³.

Ma, d'altra parte, osserva il sociologo, con una frase che ricorre spesso nei suoi scritti,

nessuna società può fare a meno di un qualche nucleo centrale di tipo “prescrittivo”, oppure di norme compartite che permettano di modificare

tale nucleo centrale, senza per questo distruggere la possibilità di convivenza o addirittura di comunicazione¹⁴.

Da qui discende una prima conseguenza potenzialmente generatrice di regimi autoritari. Quali sono le tensioni e le contraddizioni di cui è vittima la società moderna? Questa, infatti,

si caratterizza per una tensione che è intrinseca alla sua particolare forma di integrazione. Si tratta della tensione derivante dal contrasto tra il carattere espansivo della secolarizzazione e la necessità di mantenere nuclei centrali universalmente accettati, senza i quali la società cessa di esistere come tale¹⁵.

E ribadisce:

Si può quindi formulare l'ipotesi che la tensione strutturale insita nella società moderna, tra il processo di secolarizzazione crescente e la necessità di nuclei minimi di natura prescrittiva, necessari per mantenere l'integrazione, costituisce un fattore generalissimo nell'emergere di forme autoritarie¹⁶.

Un paradosso, per Germani, «un vero e proprio rompicapo»¹⁷: non c'è modernità senza secolarizzazione, ma la secolarizzazione può anche creare consensi per soluzioni autoritarie, le quali sono, a suo giudizio, possibili e, in certe condizioni, probabili¹⁸. Nella società moderna, dunque, dove prevale la scelta autodiretta, non si hanno più credenze, come affermava Ortega y Gasset¹⁹, qualcosa di indiscutibile e "dato", ma si hanno opinioni²⁰. Un tale cambiamento, scrive Germani, riprendendo concetti sviluppati da Fromm nel suo *Fuga dalla libertà*, non può che originare insicurezza e disorientamento.

Individua, poi, altri due principi della secolarizzazione: «l'istituzionalizzazione del mutamento (in luogo della istituzionalizzazione della tradizione) e la crescente specializzazione delle istituzioni e l'autonomizzazione dei valori delle varie sfere dell'agire»²¹. Nelle società primitive, osserva Germani, il mutamento non è accettato né legittimato, mentre nelle società moderne il cambiamento è auspicato o comunque richiesto²². Infine, nella civiltà moderna la differenziazione istituzionale e la divisione del lavoro raggiungono un livello senza precedenti: «le istituzioni divengono sempre più autonome, tutte le attività umane vengono frammentate dalla crescente specializzazione, l'unità della persona stessa corre il rischio di vedersi ridotta in una molteplicità di ruoli»²³. Strutture sempre più specifiche sono

destinate a compiti chiaramente fissati e ben delimitati. Diventa, quindi, sempre più difficile per chiunque possedere le conoscenze adeguate in base alle quali formare la propria opinione.

Il concetto di secolarizzazione permette a Germani di introdurre la distinzione tra autoritarismo moderno e autoritarismo tradizionale. Dove predomina l'azione prescrittiva, si ha «un autoritarismo implicito nella cultura»²⁴, cioè non vissuto come tale da soggetti i cui comportamenti si svolgono in base a modelli interiorizzati e per i quali risposte alternative o diverse sono impensabili. Dove, invece, predomina l'azione di scelta, «qualunque coazione che tenda ad impedirle o sia sentita come imposizione di un'autorità esterna, è vissuta come espressione di autoritarismo»²⁵. Nell'azione prescrittiva, dunque, il controllo sociale avviene naturalmente, mentre nella condizione elettiva il controllo si limita ai criteri di scelta, non alle scelte stesse. In quest'ultimo caso, prosegue Germani,

le soluzioni autoritarie tendenti a ristabilire o a creare nuovi nuclei prescrittivi non hanno a loro disposizione – se non limitatamente – i meccanismi “spontanei” della società preindustriale. Debbono quindi utilizzare dei controlli esterni e ciò in due modi: da una parte, mediante la repressione violenta, che però non potrà esercitarsi normalmente sulla massa della popolazione; dall'altra, attraverso forme di socializzazione (o risocializzazione) “artificiali”, cioè deliberatamente indotte utilizzando i mezzi forniti dalla scienza e dalla tecnologia moderne²⁶.

La socializzazione politica dei giovani nei regimi totalitari, questione che Germani ha approfondito con riguardo alla generazione cresciuta sotto il fascismo, ne è un esempio²⁷.

E della stessa natura è la creazione di “climi psicologici o ideologici totali”, in cui cioè l'individuo viene immerso nel suo vivere quotidiano, con il risultato che talvolta ciò che per un osservatore esterno è illusione o pazzia, diviene reale o normale per coloro che vi sono dentro²⁸.

Ciò che è essenziale all'autoritarismo moderno, «soprattutto alla sua forma pura, cioè al totalitarismo in senso stretto», è la meta di questa socializzazione e risocializzazione pianificata, ossia la trasformazione di tutta la popolazione in militanza ideologica, in partecipazione attiva: «il totalitarismo non tende ad avere dei sudditi passivi non partecipanti, ma dei soldati fanatici e “convinti”»²⁹. La stessa industrializzazione e la specializzazione crescenti coinvolgono l'intera popolazione e così la sfera politica: da elitaria diviene sempre più partecipata, non importa se in una forma più simbolica

che reale. Anche nelle società autoritarie o totalitarie si richiedono certe forme di partecipazione politica: dall'inquadramento nelle organizzazioni di massa, alle pseudo elezioni, alle partecipazioni a livello locale, alla "mobilitazione" dall'alto. In ogni caso, conclude Germani, «il singolo, in una società moderna, cessa di essere considerato "suddito"». Ed è qui

che troviamo uno dei lati più paradossali dell'autoritarismo moderno (cioè il totalitarismo): il fatto che si tende non già a ridurre i cittadini a sudditi (soggetti passivi), ma a cittadini che hanno una certa "convinzione": li si obbliga, cioè, a scegliere, e si manipola l'oggetto della scelta³⁰.

Nella singolare natura di questa partecipazione risiede la singolarità e il successo dei regimi nazionalpopolari dell'America Latina³¹.

Germani mette in rilievo le interrelazioni fra mutamenti strutturali, psicosociali e politici, attraverso lo schema teorico della teoria della mobilitazione sociale, ripreso dal politologo cecoslovacco Karl Deutsch, sebbene in chiave diversa³². Il concetto di mobilitazione, usato da Deutsch in riferimento agli spostamenti dalla campagna alla città, è da Germani esteso ai mutamenti sociali e alle loro conseguenze psicologiche. Proprio la realtà argentina gli offre materiale per riflettere sulla stratificazione sociale, i suoi mutamenti e le conseguenze che si producono a livello politico. Anche in questo caso, Germani apporta un contributo originale alle teorie della società di massa e dei suoi rapporti col totalitarismo, teorie che considera insufficienti, poiché non tengono nella debita considerazione alcune importanti variabili. In particolare, il modello della "personalità autoritaria" offerto da Theodor W. Adorno, che ebbe notevole diffusione negli anni '40 del Novecento, non costituisce, a parere del sociologo italiano, un avanzamento significativo e anche le analisi del suo maestro Mannheim, sulla "democratizzazione fondamentale", mancano di elementi determinanti. La società di massa e le conseguenze anomiche della secolarizzazione da sole non bastano; occorre anche tener presente il contesto di conflittualità creata dalle necessità contrastanti di una società complessa che produce, a sua volta, disorganizzazione e mobilitazione. La teoria della società di massa

è incompleta, non solo perché trascura relativamente le classi, ma anche e soprattutto perché *non distingue differenti forme di mobilità e spostamento*, soprattutto quanto ai processi sociali che hanno luogo nelle società moderne (o in alcuni settori di esse) e quelli che si svolgono nelle società in via di sviluppo. Tale teoria va quindi riformulata in un più ampio schema

di riferimento comprendente i concetti di “mobilitazione”, “spostamento” e “disponibilità”³³.

Questi ultimi due tasselli, in particolare, sono assenti nella riflessione di Mannheim. Una società perfettamente integrata, scrive Germani, non esiste³⁴, ma i gradi di tollerabilità delle incongruenze e dei conflitti variano considerevolmente secondo i tipi di società: «in quella moderna la tolleranza è assai alta – ciò che spesso si chiama “pluralismo” – ma anche in essa vi sono dei limiti al di là dei quali si verificano processi disintegrativi intensi»³⁵. La disintegrazione, che nella società moderna è il prodotto della secolarizzazione, si traduce in mutamenti nel comportamento individuale, di gruppo e di categoria sociale. Nel caso argentino, il secondo ciclo di mobilitazione che si ebbe nel 1937-1946 e la cui espressione politica fu il peronismo, coinvolse tutto il Paese: non solo le classi medie, ma anche quelle fasce di popolazione che il regime militare del 1930 aveva smobilitato al fine di ridurne o annullarne l'accesso alla partecipazione. È soprattutto su questo nuovo proletariato urbano mobilitato, scarsamente sindacalizzato e resosi disponibile, che Peron ha esercitato il suo carisma³⁶.

Oltre che scienziato della crisi³⁷, Germani sembra essere lo studioso dei paradossi e ne scorge un altro, anche questo insito nella società moderna: il fenomeno della marginalità, un'altra sua «grande preoccupazione»³⁸, cioè la condizione di non partecipazione di vasti settori mobilitati, prodotto della modernizzazione e delle sue asincronie (geografiche, istituzionali, sociali, motivazionali) e, insieme, una delle cause della presenza di dinamiche autoritarie nelle nostre società³⁹. La lettura del mutamento che offre Germani è più complessa. Le distinzioni tra società primitiva e società moderna, nella realtà, sono molto sfumate. Ciò si verifica perché il mutamento ha un incedere asincronico e diseguale per cui «i processi sociali di trasformazione delle varie società non avvengono tutti con la stessa velocità e sequenza, né in una stessa direzione»⁴⁰. È in queste fasi di transizione (altra categoria molto usata dal sociologo italiano) che può verificarsi il fenomeno della marginalità, a cui si assiste, paradossalmente, anche «in questo tipo di società che noi chiamiamo moderna»⁴¹. Sacche di marginalità che, sprovviste di ideologie e di utopie, non riescono a identificarsi in nessuna causa, con il rischio di rendersi disponibili a tutte. È qui, a sua volta, che si insinua l'autoritarismo:

concettualmente – scrive Roberto Maggi – autoritarismo e marginalità trovano in Germani il loro punto di contatto nello scaturire entrambi dalla imperfezione, dalla insufficienza, in ogni caso dalla mancanza della

necessaria corrispondenza fra mobilitazione sociale e integrazione politico-sociale⁴².

La diagnosi, sconsolante, è quella che emergeva già chiaramente dal suo scritto del '45, *Anomia e disgregazione sociale*: emarginato e frammentato, così è l'individuo⁴³. Paradossalmente la società moderna, pur caratterizzandosi come fortemente individualizzata, produce fenomeni di massificazione e omologazione, pur aspirando all'inclusione, può condurre a processi di marginalità e pur elevando l'individuo attraverso il criterio della scelta, può renderlo schiavo di regimi autoritari moderni.

3. Democrazia e autoritarismo

Quando scrisse il suo ultimo saggio, Germani era malato e la sua condizione di salute ha senza dubbio accentuato la sua sfiducia. È una sorta di «virile e malinconico testamento spirituale»⁴⁴, che ci lascia in eredità il paradosso più urgente: come può una democrazia avere in sé potenziali sbocchi autoritari? Trovare la risposta significa scongiurare un'altra drammatica questione: può ancora esserci democrazia? Anticipiamo subito il punto di arrivo cui perviene Germani:

Sfortunatamente l'analisi sviluppata finora non suggerisce conclusioni ottimistiche, né sopra il destino della democrazia, né sopra quello della società moderna e del genere umano in generale. [...] le considerazioni precedenti suggeriscono una diagnosi negativa. Forse mi sono sbagliato. O forse si troveranno soluzioni non previste che l'immaginazione molto limitata dell'autore non ha saputo intravedere⁴⁵.

In questo testo Germani non tratta dei problemi specifici dell'America Latina; affronta, piuttosto, le «tensioni strutturali implicite nella forma di integrazione della società moderna vista come *tipo generale di società*»⁴⁶:

Paradossalmente – come spesso avviene nella Storia – la società moderna, che ha offerto il modello necessario di sviluppo di forme democratiche e la possibilità di spingerle alle loro ultime conseguenze logiche, presenta anche, nella sua particolare forma di integrazione, tensioni tali da poter mettere in crisi le basi della democrazia stessa, a meno che non si riesca ad esplorare nuove forme democratiche che risolvano o diano una risposta alle attuali contraddizioni strutturali. Forme, che, a mio parere, rimangono ancora nella sfera dell'utopia⁴⁷.

La deriva della secolarizzazione, della modernizzazione, del mutamento e della marginalità la possiamo definire come

la difficoltà di costruire e ricostruire le basi del consenso sociale in una società che per la propria dinamica interna e forma di integrazione pone continuamente in discussione i propri valori centrali ed è allo stesso tempo incapace – o lo è stata finora – di rimpiazzarli con altri che costituiscono una base percorribile di consenso, anche se provvisorio⁴⁸.

Ripercorre brevemente gli aspetti che hanno scandito i suoi studi: secolarizzazione e integrazione; totalitarismo come forma tipica dell'autoritarismo moderno; pianificazione e democrazia; interdipendenza a livello internazionale e democrazia; vulnerabilità fisica e sociale della società moderna; concentrazione e frammentazione del potere, conseguenze per la democrazia. Questi aspetti costituiscono anche la ripartizione in paragrafi di questo saggio. Sul primo è utile prestare attenzione. Germani accenna al concetto, non compiutamente sviluppato, di "individualizzazione", «un processo storico e psicologico»⁴⁹ connaturato alla secolarizzazione: «con questo termine intendo l'emergenza della soggettività della coscienza di "se stesso" e dell'"io" come oggetto differenziato dalla natura (dal "non io") da un lato, e dall'altro come individuo separato dalla comunità»⁵⁰. In special modo, in Occidente l'individualizzazione ne costituisce l'aspetto più caratteristico e la conseguenza più importante è «il fatto che lo stesso tratto normativo può convertirsi in oggetto d'elezione, può essere cambiato»⁵¹. Quando ciò accade, è proprio quel nucleo comune, su cui insiste Germani anche in questo suo ultimo articolo, a essere messo in dubbio⁵². Il pericolo, inoltre, di un'elezione creduta libera e invece manipolata, è riscontrabile non solo nelle forme di autoritarismo moderno, ma anche «nelle democrazie delle società di massa, anche se il pluralismo e gli altri assetti istituzionali modificano sostanzialmente il concetto»⁵³.

Un'altra contraddizione, poi, torna a sottolineare, parlando dell'insicurezza crescente suscitata dal sistema di interdipendenza a livello globale: proprio nel momento in cui le necessità strutturali hanno reso obsoleta l'organizzazione in Stati nazionali, le ideologie nazionaliste, che si presentano sempre con forme autoritarie, si intensificano e creano nuovi ostacoli alla creazione di una comunità internazionale. Nel paragrafo *Secolarizzazione e integrazione*, Germani scrive:

è opportuno far notare che la nazione è il luogo di nascita e/o la famiglia di origine; cioè qualcosa che non ha nulla a che vedere con l'elezione in-

dividuale. Non è per caso che almeno uno dei valori supremi della società moderna trovi le sue radici in ciò che più si allontana dalle preferenze individuali essendo un dato non modificabile dalla volontà individuale oppure essendolo solo ritualmente. Ricordiamo anche un fenomeno caratteristico dell'ora attuale: il risorgere di gruppi etnici pre-rinascimentali, il nuovo regionalismo che sta fiorendo in nazioni da secoli stabilite come tali. Questo può essere un altro sintomo della ricerca delle "radici", in un'epoca di rapida obsolescenza della nazione-stato sostituita da lotte tra stati giganti (continentali e multinazionali) in uno spazio unificato sociale economico e politico che comprende l'intero pianeta⁵⁴.

Le considerazioni finali del saggio sono dedicate alle conseguenze estreme dell'azione di scelta individuale e di un sistema di norme e valori che cambiano con rapidità, accettando «in teoria un pluralismo quasi senza limiti»⁵⁵. Anche i più sanguinosi atti di terrorismo, scrive Germani, possono essere giustificati

come un atto rivoluzionario in nome di principi che non sono che l'applicazione delle estreme conseguenze logiche di quegli ideali di libertà e di eguaglianza che tutti o l'enorme maggioranza degli individui della società moderna dicono o credono di condividere⁵⁶.

Questa enorme maggioranza, ammette Germani, non è propensa per soluzioni di tipo autoritario. Tuttavia, di fronte al terrorismo, alla violenza e alla criminalità difficilmente potrebbe resistere alla tentazione delle promesse di governi forti e repressivi e sotto questa prospettiva

la vulnerabilità tecnologica e organizzativa della società moderna, unita alla crisi radicale del sistema normativo, mettono a dura prova le istituzioni democratiche anche nei paesi nei quali esse sembrano fortemente stabilite⁵⁷.

Inutile dire che in tale situazione, oltre al valore dell'integrazione sono fortemente danneggiati anche quelli della solidarietà, della fraternità e della cooperazione.

Sta ancora qui il nodo centrale: nella

difficoltà di costruire e ricostruire le basi del consenso sociale in una società che per la propria dinamica interna e forma di integrazione pone continuamente in discussione i propri valori centrali ed è allo stesso tempo incapace – o lo è stata finora – di rimpiazzarli con altri che costituiscono una base percorribile di consenso, anche se provvisorio⁵⁸.

Per Germani, «perfino il sistema rappresentativo colle sue elezioni e controlli periodici non può porre rimedio a questa situazione [...] situazioni di questo tipo spogliano il cittadino»⁵⁹. Indubbiamente, come anche Norberto Bobbio ha scritto, la democrazia ha fallito nella sua promessa di trasparenza, non è riuscita, cioè, a eliminare il potere invisibile⁶⁰. La specializzazione crescente della conoscenza in tutti i campi, inoltre, rende impossibile agli individui comprendere appieno il significato delle decisioni prese nelle “stanze dei bottoni”. Viene in mente, tra l'altro, il potere pervasivo e onnipresente acutamente analizzato da Michel Foucault.

4. Un “villaggio sociale” tra futuro e utopia

Forse si troveranno soluzioni non previste che l'immaginazione molto limitata dell'autore non ha saputo intravedere... forme, che, a mio parere, rimangono ancora nella sfera dell'utopia... forse i Paesi in via di sviluppo avranno migliori possibilità di trovare soluzioni originali: più che di scarsa immaginazione, Germani ha patito un forte pessimismo, accentuatosi negli anni. Stato d'animo che non gli ha permesso di vedere soluzioni non previste e originali che si sono caratterizzate come un efficace antidoto alle minacce che incombono sulla democrazia. Eppure, in questo suo ultimo scritto, c'è uno spunto, che, se pur appena sfiorato, ci fa pensare che anche Germani abbia intravisto qualcosa, tra le pieghe di quelle molte contraddizioni che, invece, lucidamente ha colto. Ma era malato e non ebbe il tempo di “aprire” una possibilità altra. Ci permettiamo di farlo noi.

A meno che non si riesca a esplorare nuove forme democratiche che risolvano o diano una risposta alle attuali contraddizioni strutturali: forme che, abbiamo visto, Germani considera utopiche. Sollecitato da alcuni eventi storici vissuti in prima persona, la sua riflessione è divenuta ostinazione a comprendere, senza riuscire a trovare sbocchi e scontando, a nostro avviso, alcuni limiti. Uno, in particolare: non aver tenuto in considerazione quelle soluzioni non previste e originali, cioè spontanee, nate dal basso, che sembrano, invece, ragionevolmente venirci in aiuto. Non aver valutato il ruolo svolto dall'associazionismo che, nato anch'esso in un contesto di modernizzazione e anch'esso elemento della secolarizzazione, si è “inserito” tra le contraddizioni generate da questi due fenomeni tentando di “curarle”. È sulle contraddizioni positive e generatrici di democrazia, come appunto il fenomeno dell'associazionismo, che occorre soffermarsi e “lavorare”. Contraddizioni positive che non sono sfuggite allo stesso Germani, quando osserva che «le autocrazie producono con la loro stessa persecuzione le forze che le distruggeranno» e che «gli uomini cresciuti nell'asperità della lotta saranno le avanguardie della

rivoluzione»⁶¹. La volontà di associarsi non ha ancora esaurito la sua spinta, le sue motivazioni, la sua funzione, che mai possono venir meno, poiché la lotta è legge fisiologica della condizione umana. Un concetto, quello di lotta, anch'esso forse non sufficientemente sviluppato da Germani, ma che coinvolge tutti i campi dell'esistenza. Le forme associative hanno molti pregi e correttivi delle storture prodotte dalla società moderna; possiamo, perciò, definirle come spazio agito di libertà, per usare un'espressione cara ad Hannah Arendt. La loro struttura dialogica e circolare scongiura il pericolo della concentrazione del potere e quello della sua frammentazione, che può paralizzare l'azione, poiché la discussione è posta in atto allo scopo di trovare la sintesi più adeguata. L'associarsi, poi, evita un altro importante rischio rappresentato dal capo carismatico e garantisce la continuità nel tempo. Già Weber aveva messo in guardia dal carisma, che, in quanto tale, non si tramanda automaticamente. Inoltre, attraverso la critica che sorge dalla discussione, evita, altresì, il rischio dell'omologazione e della massificazione o il loro contrario, cioè l'estrema soggettivazione. L'associazionismo, infine, mantiene vive e vibranti le persone, capace, nel momento del confronto, di scaldare i cuori, come diceva sempre Weber, di tornare a quel "noi" collettivo e solidale fortemente mortificato dalla modernizzazione e dalla individualizzazione crescenti e abilmente utilizzato dai regimi autoritari, vecchi e nuovi, per creare un "noi" artificiale e funzionale alla ideologia che li sorregge. L'importanza della prassi associativa è nel suo essere momento intermedio fra individuo e Stato, o, addirittura, momento in cui è destinato a risolversi a lunga scadenza l'antitesi fra il singolo e lo Stato⁶². L'associazionismo rimanda ai così detti corpi intermedi della società, ai "mondi vitali", come li chiamava Achille Ardigò⁶³, le cui caratteristiche possiamo individuare nella spontaneità (è il caso della famiglia), e nella imprevedibilità (si pensi, ad esempio, alla nascita dei movimenti collettivi di base sorti a partire dagli anni Sessanta) e la cui efficacia possiamo riconoscere nella capacità di sottrarsi alla presa dei sistemi autoritari.

Aspetti da non sottovalutare, soprattutto laddove la dinamica di sviluppo delle società moderne è caratterizzata dall'incertezza e dal crescente bisogno di prevedibilità che possono privilegiare regimi politici autoritari. Come la libertà e la democrazia, i corpi intermedi sono elementi pre-politici e possiamo definirli come una sorta di "villaggio sociale", "consigli permanenti" che ricordano le "repubbliche elementari" immaginate da Thomas Jefferson, la cui ragion d'essere così aveva descritto:

Le repubbliche elementari delle circoscrizioni, le repubbliche-contee, le repubbliche-stato e la repubblica dell'Unione dovrebbero formare una gradazione di autorità, ciascuna in base alla legge, ciascuna in possesso

della propria porzione delegata di potere e costituire veramente un sistema di freni e contrappesi fondamentali per il governo⁶⁴.

Proprio come queste, i corpi intermedi offrono un modo di raccogliere la voce del popolo che è migliore dei meccanismi del governo rappresentativo. Alla domanda sul perché della necessità di queste repubbliche, Jefferson non seppe fornire una risposta precisa, ma disse: «cominciate a farle, anche solo per un singolo scopo: e ben presto mostreranno per quali altri scopi sono i migliori strumenti»⁶⁵. Germani stesso, «quando era ancora legato all'idealismo delle sue prime lotte antifasciste»⁶⁶ e il senso tragico della Storia non lo aveva «attanagliato», credeva fermamente nella pratica democratica e nell'esercizio della libertà, intesi come veri e propri doveri delle masse:

il sentimento della libertà può nascere soltanto sulla esperienza vissuta. Per questo dobbiamo incorporare entrambi gli aspetti nella vita quotidiana degli uomini, la democrazia e la libertà devono integrarsi nell'esistenza personale di ognuno⁶⁷.

E poneva tre condizioni per il progresso di una società di massa. La prima è di natura economica: le possibilità materiali create dal progresso tecnico devono essere effettivamente utilizzate e alla portata di tutti. La seconda è che questa stessa giustizia retributiva deve prevalere sul piano culturale:

oggi la maggior parte della gente viene esclusa dai grandi valori della cultura, dove predomina la stessa scissione che nella politica: esiste una cultura per le minoranze e forme commercializzate di divertimento di masse per il resto delle persone. Invece esistono i mezzi tecnici e organizzativi per assicurare un accesso paritario ai prodotti della cultura, e non è utopico pensare che questo si possa raggiungere⁶⁸.

La terza condizione è strettamente politica: come poter superare la contraddizione della democrazia moderna per la quale da una parte essa necessita dell'adesione viva e cosciente di tutti i cittadini, ma dall'altra offre soltanto a una ridotta minoranza l'opportunità di utilizzare effettivamente la libertà ed esercitare i diritti che formalmente spettano a tutti.

Abbiamo parlato di lotta; forse un altro limite è da ravvisarsi nella scarsa considerazione in cui è tenuto il concetto di persona, come prima imprescindibile bussola di quel nucleo prescrittivo minimo, da cui tanto, e giustamente, Germani è ossessionato. Probabilmente in modo troppo meccanicistico, Germani ha considerato i flussi sociali di mobilitazione e smobilitazione. L'approccio strutturale-funzionalista, se pur mitigato dal metodo

empirico, è rimasto l'orizzonte concettuale entro cui si è mosso. Ci sembra che lo stesso Germani sia caduto in contraddizione: pur cercando di allontanare il pericolo della massificazione, dell'omologazione, dell'individualizzazione e dell'autoritarismo, non si è appellato alla nozione di persona, come essere dotato di dignità e unicità. Nelle riflessioni di Germani, invece, questa idea sembra essersi dissolta nella nebulosa della massa, diventando mero ingranaggio dei cambiamenti. La sua dignità è fonte di obblighi morali e supporto di diritti umani in vista del bene comune, ponendo un freno alle altrui volontà di potenza. La relazionalità che la contraddistingue, poi, rappresenta un freno alle conseguenze della secolarizzazione e della modernizzazione in termini di individualizzazione e "super-io".

Fino a qui abbiamo trattato delle cose possibili. Proviamo a oltrepassare il futuro e addentrarci nell'utopia. Ed è proprio Germani (altro paradosso) a fornirci, come si diceva all'inizio, lo spunto: il suo pessimismo non gli ha impedito di vedere, se pur molto in lontananza, questo "villaggio sociale", come lo si è chiamato. Facendo riferimento al sorgere di forme di regionalismo e di nazionalismo locali, Germani scrive:

potrebbe forse facilitare la soluzione del problema internazionale eliminando gli onnicomprensivi stati nazionali. L'aggregazione di una moltitudine di piccole unità, più a misura umana, potrebbe risultare più fattibile che l'aggregazione delle attuali "nazioni" con la loro pesante eredità di politica e di potere e di tradizioni belliche. Ma si tratta di una speranza ancora utopica⁶⁹.

Conveniamo, in questo caso, con Germani: si tratta, in effetti, di forme utopiche di società, che però ci hanno suggestionato e alle quali ci avviciniamo molto quando ci si associa, si sta infra le persone. Ci sembra ancora questo lo strumento migliore per trovare quei nuclei minimi prescrittivi che preoccupano anche noi, che viviamo in società ancora più complesse, in cui mobilitazioni, smobilitazioni e cambiamenti avvengono con troppa rapidità per essere elaborati e assorbiti e nelle quali, perciò, ci sentiamo sempre più sbalestrati e marginali. Un altro pregio di questi mondi vitali, infatti, è il mantenimento di simbologie e ritualità che la modernità tende a minimizzare o screditare. Il rito, invece, è ripetizione, segno di persistenza e di duraturo accordo collettivo, segno cioè di identità a se stessa di una collettività nel tempo, che mitiga la sensazione di spaesamento e solitudine.

In chiave politica: si è parlato di corpi intermedi come di repubbliche elementari e di consigli permanenti e sono questi a costituire una visione politica, ancorché utopica. L'utopia, però, non ci dispensa dal pensare a

nuovi e originali sistemi. I consigli permanenti potrebbero diventare una sorta di parlamenti locali, mentre la crescente interdipendenza necessita sempre più di sedi internazionali e di comunità politiche allargate. In una organizzazione sociale così intesa, diventerebbero inutili gli Stati nazionali, con la loro ingombrante eredità, come aveva scritto Germani. E questo, non certamente per il gusto di un ritorno al passato, ch  il processo di modernizzazione, come quello della globalizzazione,   inarrestabile, ma per l'utilit  di salvare e rendere operative quelle attitudini e quelle modalit  che restituiscono, a noi stessi e agli altri, il senso e il piacere dell'esserci. Per salvare e rendere operativo, quella «capacit  di autogoverno dei cittadini»⁷⁰, da cui dipende la stabilit  e l'ulteriore espansione della democrazia.

¹ A.A. GERMANI, *La sociologia in esilio. Gino Germani, l'America Latina e le scienze sociali*, Roma, Donzelli 2015, p. 164.

² Si tratta della relazione introduttiva al convegno su "Las bases sociales de la Democracia", tenuto a San José (Costa Rica) dal 16 al 20 ottobre 1978. Questo testo è stato pubblicato da Germani col titolo *Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna*, in «Critica y Utopia», n. 1, 1979, pp. 25-63, ed è stato subito tradotto in italiano per la rivista «Storia contemporanea».

³ G. BECHELLONI, *Il programma di ricerca di Gino Germani: segrete simmetrie tra biografia e opera*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXII, n. 1, gennaio-marzo 1981, p. 12.

⁴ O. LENTINI, *Gino Germani (1911-1979) sociologo del mutamento e dell'integrazione sociale*, in «Quaderni di Sociologia», vol. XXVIII, nn. 2-3, giugno-settembre 1979, p. 397.

⁵ R. TREVES, *Gino Germani sociologica antifascista*, in «Quaderni di Sociologia», vol. XXIX, n. 2, 1980-1981, p. 362.

⁶ Sul Bollettino dell'Istituto di Sociologia, cfr. C. BARBÉ, M. OLIVIERI, *Sociologia, Storia sociale e Scienza politica in Argentina sino alla crisi del positivismo*, in F. BARBANO, C. BARBÉ, M. BERRA, M. OLIVIERI, E. KOCH-WESER AMMASSARI (a cura di), *Sociologia, storia e positivismo. Messico, Brasile, Argentina e l'Italia*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 381-385.

⁷ Sulla tradizione sociologica argentina e sul movimento di rinnovamento della disciplina avviato da Germani negli anni Quaranta, sulla sua istituzionalizzazione e professionalizzazione, cfr. G. GERMANI, *La sociologia in Argentina*, in AA.VV., *La sociologia contemporanea nell'Europa occidentale e nelle Americhe* (primo Congresso internazionale di Scienze sociali dell'Istituto Luigi Sturzo), Istituto Luigi Sturzo, Roma 1967, pp. 760-796.

⁸ La citazione in A.A. GERMANI, *op. cit.*, p. 65.

⁹ *Ivi*, p. 120.

¹⁰ *Ivi*, p. 169.

¹¹ P. SERRA, *Il problema dell'autoritarismo moderno nel pensiero politico di Gino Germani*, in «Rivista di Politica», n. 3, luglio-settembre 2016, p. 30.

¹² Sul tema della secolarizzazione in Germani, cfr. P. SERRA, *Sulla crisi contemporanea*, in «Democrazia e diritto», nn. 3-4, 2011, pp. 379-412.

¹³ G. GERMANI, *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, il Mulino, Bologna 1975, p. 15. Sul concetto di secolarizzazione, cfr. anche ID., *Socio-*

logia della modernizzazione. L'esperienza dell'America Latina, Laterza, Roma-Bari 1971 e ID., *Urbanizzazione e modernizzazione*, il Mulino, Bologna 1975.

¹⁴ *Ivi*, p. 16.

¹⁵ *Ivi*, p. 17.

¹⁶ *Ivi*, p. 17.

¹⁷ *La vita come ricerca: Gino Germani scienziato della crisi*, in «Rivista di Politica», n. 3, luglio-settembre 2016, p. 25.

¹⁸ Cfr. G. GERMANI, *Il processo di secolarizzazione. Lineamenti generali della società industriale*, in ID., *Sociologia della modernizzazione*, cit., pp. 15-67.

¹⁹ ID., *Anomia e disgregazione sociale*, in ID., *Saggi sociologici*, a cura di ANTONIO CAVICCHIA SCALAMONTI, LUIS SERGIO GERMANI, Edizioni Libreria dell'Ateneo di G. Pironti, Napoli 1991, pp. 20-21. Il riferimento è all'opera di J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1940.

²⁰ G. GERMANI, *Nascita e crisi della nozione di opinione pubblica*, in ID., *Saggi sociologici*, cit. Il saggio è del 1956.

²¹ ID., *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, cit., p. 15.

²² ID., *Industrializzazione e modernizzazione*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 47. Il saggio è del 1972.

²³ *Ibidem*.

²⁴ ID., *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, cit., p. 18.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 19.

²⁷ Cfr. ID., *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, cit., in particolare il cap. VI, *Mobilizzazione dall'alto: la socializzazione dei giovani nei regimi fascisti: Italia e Spagna*, pp. 255-306.

²⁸ *Ivi*, p. 19.

²⁹ *Ivi*, p. 255.

³⁰ *Ivi*, p. 20.

³¹ *Ivi*, p. 85. Sull'adesione della classe operaia al peronismo, cfr. B. CELARENT, *Authoritarianism, Fascism, and National Populism by Gino Germani*, in «American Journal of Sociology», vol. 119, n. 2, September 2013, p. 595.

³² K.W. DEUTSCH, *Social mobilization and political development*, in «The American Political Science Review», vol. 55, n. 3, September 1961.

³³ G. GERMANI, *Fascismo e classe sociale*, in «La Critica Sociologica», I, 1967, p. 84.

³⁴ Sul concetto di "società integrata", cfr. ID., *Sociologia della modernizzazione*, cit., in particolare il cap. III.

³⁵ ID., *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, cit., p. 28.

³⁶ *Ivi*, p. 155.

³⁷ P. SERRA, *Il problema dell'autoritarismo moderno nel pensiero politico di Gino Germani*, in «Rivista di Politica», n. 3, luglio-settembre 2016, p. 31.

³⁸ R. MAGGI, *L'analisi dell'autoritarismo nella sociologia di Gino Germani*, Università degli studi, Dipartimento di scienze sociali, Pisa 1997, p. 2. Cfr. anche M. GIARDIELLO, *Sociologia della marginalità: il contributo di Gino Germani*, Carocci, Roma 2011.

³⁹ Sulla asincronia del mutamento, cfr. G. GERMANI, *La natura asincronica del mutamento e alcune conseguenze*, in ID., *Sociologia della modernizzazione*, cit. pp. 69-82.

⁴⁰ *Ivi*, p. 34.

⁴¹ ID., *Anomia e disgregazione sociale*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 9.

⁴² R. MAGGI, *op. cit.*, p. 36.

⁴³ G. GERMANI, *Anomia e disgregazione sociale*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 13.

⁴⁴ A. SCAVICCHIA SCALAMONTI, *Introduzione*, in G. GERMANI, *Saggi sociologici*, cit., p. III.

⁴⁵ G. GERMANI, *Democrazia e autoritarismo nella società moderna*, in «Storia Contemporanea», anno XI, n. 2, aprile 1980, p. 217.

⁴⁶ *Ivi*, p. 182.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 177-178.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 216-217.

⁴⁹ ID., *Industrializzazione e modernizzazione*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 48.

⁵⁰ ID., *Democrazia e autoritarismo nella società moderna*, in «Storia Contemporanea», anno XI, n. 2, aprile 1980, p. 185.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 189.

⁵³ *Ivi*, p. 194.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 214.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 214-215.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 216-217.

⁵⁹ *Ivi*, p. 205.

⁶⁰ N. BOBBIO, *Può sopravvivere la democrazia?*, in R. SCARTEZZINI, L.S. GERMANI, R. GRITTI (a cura di), *I limiti della democrazia. Autoritarismo e democrazia nella società moderna*, Liguori, Napoli 1985, p. 48.

⁶¹ La citazione in A.A. GERMANI, *op. cit.*, pp.

⁶² Cfr. N. BOBBIO, *Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica*, in «Politica del diritto», anno VI, n. 4, agosto 1975, p. 439.

⁶³ A. ARDIGÒ, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1980.

⁶⁴ T. JEFFERSON, *Federalismo e libertà*, lettera a Joseph C. Cabell, 2 febbraio 1816. Citazione in H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009, p. 294.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ A.A. GERMANI, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 45-46. Si tratta di un'intervista rilasciata da Germani nel 1954.

⁶⁸ *Ivi*, p. 45. La citazione è tratta da G. GERMANI, *Psicología social para una época de crisis*, Colegio Libre de Estudios Superiores, Buenos Aires 1946.

⁶⁹ G. GERMANI, *Democrazia e autoritarismo nella società moderna*, in «Storia Contemporanea», anno XI, n. 2, aprile 1980, p. 212.

⁷⁰ ID., *Le condizioni soggettive della libertà (Erich Fromm)*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 125-126.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Venere e Adone/ paesaggi/ mascheroni a rilievo* - sec. XIX -1800-1810 maiolica modellata, dipinta a smalto - cm 75 x 57 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Verità, democrazia, interculturalità

Truth, Democracy, Interculturality

Stefano Marra*

La filosofia personalista mette al centro della vita democratica la persona, compresa la sua dimensione intima, sicché uno Stato veramente democratico non può che costituirsi come laicità inclusiva degli apporti delle religioni.

Nel dibattito politico, l'incontro di diverse istanze, anche a livello interreligioso e interculturale, necessita di strutturare una gerarchia di valori: il personalismo può trarre beneficio dal pensiero a base cibernetico-informazionale per individuare quelli fondanti, inerenti l'umanità, per fornire nuovi spunti alla riflessione socio-politica.

Personalist philosophy places the person at the center of democratic life, including his or her intimate dimension, so that a truly democratic state can only be constituted as a secularism inclusive of the contributions of religions.

In the political debate, the encounter of different instances, even at an inter-religious and intercultural level, needs to structure a hierarchy of values: personalism can benefit from cybernetic-informational thinking to identify those founding values, inherent to humanity, to provide new ideas for socio-political consideration.

Keywords: truth, democracy, interculturality, cibernetic-informational philosophy.

Personalismo e pensiero sistematico

Non v'è dubbio riguardo al fatto che la "persona" sia un concetto di riferimento per l'indagine filosofica in tutte le sue dinamiche relazionali anche in vista del dibattito democratico¹. Nello specifico, è indispensabile incrociare il problema del rapporto tra universo personale e conoscenza della verità in quanto tale, su un asse della riflessione, e, sull'altro, quello della definizione di ciò che può assurgere a valore fondante del singolo o della comunità, a partire da quegli assoluti che pongono la necessità di una comprensione piena della laicità, specialmente in un contesto di processi geopolitici, migratori e culturali che stanno facendo riemergere il tema dell'interculturalità.

* Docente di Filosofia e Storia nei Licei.

Il confronto con un pensiero robusto non può che fornire spunti di riflessione importanti per lo sviluppo di qualsiasi interlocutore. Negli ultimi tempi, da fonti serie e dottrinalmente rilevanti, sono pervenute al personalismo diverse forme di critica che – in ultima istanza – sono riconducibili al suo rapporto con la verità. Il discorso potrebbe essere impostato come un confronto tra il pensiero personalista e quello sistematico, ad esempio di tradizione tomista, e può avere come ambito di discussione, tra gli altri, la filosofia politica, segnatamente per ciò che concerne il rapporto tra la verità stessa e la democrazia. La questione si complica ulteriormente se si considera l’annoso dilemma riguardante la “collocazione” del personalismo, se, cioè, possa essere classificato come forma di “filosofia cristiana” o meno, la qual cosa non è per nulla indifferente nella definizione del ruolo della verità.

Chi scrive, pur notando – e condividendo – l’ispirazione cristiana dei primi padri del personalismo, da Mounier a Maritain passando per tanti altri autori, non può che rammentare che il pensiero a essi dovuto e da essi derivato non possa essere delimitato all’interno di schematizzazioni semplicistiche e non possa essere considerato come strettamente “confessionale”: sì, vi si ravvisa la forte componente dell’ispirazione cristiana, ma allo stesso tempo l’indagine razionale, il metodo di ricerca, i contributi nei vari ambiti del sapere, compresa la filosofia politica, hanno una caratterizzazione “laica”, nell’accezione che di seguito si proporrà, e pertanto, come la fenomenologia degli sviluppi del pensiero personalista dimostra, possono essere di fatto abbracciati anche da chi cristiano non è.

Le critiche al personalismo cui si accennava sono molteplici: da una parte, si contesta la stessa “presentazione” che Mounier e Maritain ne facevano, ovvero rifuggendo da qualsiasi “etichetta” e rifiutando, pertanto, persino le diciture di “corrente” o di “sistema di pensiero” e parlando, semmai, di “aspirazioni personaliste”; dall’altra, si rimprovera il rischio di una chiusura nell’immanente, giacché per il pur neotomista Maritain, quasi dimentico dell’*analogia entis*, si reciderebbe lo sguardo verso la metafisica in favore di un ammiccamento alle teorie marxiane, a causa di presupposti fondamentalmente naturalistici². Infine, è la stessa accezione di persona impiegata dal personalismo che, per alcuni studiosi, fa problema, specie nella teologia cattolica, in quanto in alcuni passi parrebbe quasi un assoluto e/o si appiattirebbe riduzionisticamente su una dimensione psicologica priva di addentellati profondi con la verità in quanto tale e con le verità rivelate in special modo³.

D’altro canto, il tema della persona come collegato alla verità e alla dimensione sociale è stato trattato da un filosofo, prima che pontefice, come

Karol Wojtyła, che nella sua opera ha notoriamente incrociato temi e motivi cari al personalismo⁴.

Conseguentemente, né un rifiuto totale di ogni invito all'approfondimento di alcuni nuclei problematici, né la *vis polemica* fine a se stessa possono essere l'orizzonte entro il quale il personalismo può, oggi, cimentarsi, insieme a un pensiero sistematico, nell'analisi del rapporto tra democrazia e verità; piuttosto, un onesto dialogo con le obiezioni sopra sintetizzate può favorire una chiarificazione di alcuni nuclei tematici, un'esplicitazione di criticità che potrebbero rivelarsi tali solo *ut sonant*, un'opportunità per sviluppi propizi. Occorre considerare, infatti, quella certa "duttilità" del pensiero personalista che, nella fedeltà al pensiero sulla persona dei primi autori e nel rispetto delle acquisizioni provenienti anche da un sapere che sia al tempo stesso sistematico, attento ai dati di natura secondo le più recenti prospettive della ricerca scientifica e, quindi, legato al tema della verità, potrebbe aprire, da parte dello stesso personalismo, nuovi itinerari di indagine filosofica.

Quale pensiero sistematico può corrispondere a questo tipo di istanze? Certamente, in epoca moderna e contemporanea l'idealismo tedesco, anche con i suoi derivati, ha raggiunto vette di sistematicità indiscutibili; tuttavia, al di là della critica che ne hanno fatto gli autori personalisti, nel dibattito attuale, segnato tra l'altro dalla questione della laicità come dimensione del rapporto tra verità e democrazia, risulta indispensabile prendere in esame il pensiero aristotelico-tomista, peraltro base delle pubblicazioni di Maritain. D'altro canto, alcune avanguardie condurrebbero la mente a indirizzare lo sguardo, in forza degli sviluppi dell'epistemologia contemporanea, anche verso il pensiero a base cibernetico-informazionale, che di seguito si attenderà.

Elementi di pensiero a base cibernetico-informazionale

A partire dalla "crisi dei fondamenti" nei primi decenni del secolo scorso, com'è noto, si è registrata, nel mondo delle scienze naturali, la necessità di una ridefinizione del rapporto tra soggetto conoscente e oggetto della conoscenza, ossia dell'approccio dell'uomo alla realtà. Si trattava di un tema concernente la verità e dunque assai profondo anche nell'ambito della ricerca filosofica, con aggancio immediato non solo alla gnoseologia, ma anche al dibattito etico, con particolare riguardo per le problematiche afferenti la questione della libertà, elemento che certamente non sfuggì a Emmanuel Mounier⁵.

Ma non è questo in particolare il punto su cui qui è opportuno concentrarsi; ciò che si vuole suggerire, infatti, è relativo a un'altra pista di riflessio-

ne, cioè lo sviluppo di una serie di prospettive che hanno fornito una nuova cornice concettuale entro la quale porre le leggi fisiche, chimiche, biologiche, così come una collocazione dell'essere umano nella sua complessità essenziale, nel suo dinamismo personale e relazionale, nei suoi orizzonti di senso e di significato. Una siffatta cornice concettuale ha fornito le basi per un pensiero dotato di connotazioni di carattere organicistico – attributo che non deve trarre in inganno il lettore evocando forme di spiritualità olistica orientaleggianti, ma semmai una classica impostazione aristotelica – ed elaborato prendendo le mosse da quello che, in termini cari a un autore come Kuhn, si può ben definire paradigma cibernetico-informazionale⁶.

Questo pensiero affronta piste di ricerca in vari ambiti del sapere, dalla matematica e dalla fisica, valorizzando la teoria della sintropia⁷, alla biologia e alla paleontologia, con nuove visioni del mondo prima improbabili⁸, sino ad approdare a nuove frontiere per la teologia, segnatamente in ambito cattolico⁹. Ovviamente una tale ricchezza di idee non può non trovare riscontro anche nell'ambito strettamente filosofico, dove il pensiero a base cibernetico-informazionale¹⁰, a partire dalle nuove acquisizioni mutate dalle scienze naturali, ottiene la conferma di un'antica intuizione, quella del *telos*, di un fine delle cose, fine che può essere facilmente definito come trascendente rispetto alla materia e che, da una parte, fornisce un sostrato teorico forte in ordine alla verità, lasciando al contempo, dall'altra parte, spazi per la libertà dell'essere umano, dunque – ciò che in questa sede interessa – per l'esercizio, nel confronto sociale, della democrazia.

Si vedrà in seguito come queste due parole chiave possano interloquire rispettando gli appelli del più autentico personalismo e usufruendo delle premesse del pensiero a base cibernetico-informazionale.

Forme di laicità dello Stato

A questo punto occorre precisare in che dimensione del dibattito sociopolitico si possono inserire le considerazioni fin qui esposte.

Il tema della verità è, dunque, risolutamente difeso da quella che si configura, di fatto, quale corrente nascente di carattere laico come la filosofia a base cibernetico-informazionale. La “laicità” di questa corrente – se così la si vuole chiamare – è tuttavia compatibile con la verità proclamata dal cristianesimo.

A tal proposito, ci si potrebbe chiedere in quale accezione oggi si parli di laicità. La molteplicità delle posizioni può andare al di là della contrapposizione di inclusione ed esclusione rispetto al fatto religioso che viene sintetizzata nel bipolarismo di cultura “continentale” e cultura “anglosassone”,

sicché si ritiene che si possa articolare una panoramica che include quattro fondamentali possibilità:

- gli Stati confessionali, che operano la loro scelta (religione di Stato), a loro volta distinti tra:
 - casi in cui la religione venga imposta ai cittadini, pena sanzioni anche gravissime;
 - casi in cui l'apparato statale aderisca a una confessione, lasciando ai cittadini libertà di culto;
- gli Stati laici, che si pongono in una posizione "neutra" riguardo alle religioni, accogliendone i contributi come qualsiasi apporto derivato da convincimenti personali di cittadini o gruppi di cittadini;
- gli Stati laicisti, che tollerano le religioni ma non ne accettano il contributo al dibattito pubblico, confinandole alla vita privata o, per meglio dire, riservata dei singoli cittadini (evitando di considerare il loro valore nell'universo personale);
- gli Stati atei, che, in maniera più o meno netta, vietano la religione, entrando direttamente nei vissuti personali e nei sentimenti comunitari, imponendo, di fatto, un altro credo.

Di questi modelli, quale potrebbe essere il più aderente a un concetto di persona propriamente inteso? L'etimologia viene in aiuto, rammentando che, nel corso della Storia, il termine *laós* ha significato, via via, una moltitudine di persone facenti parte di bassi strati sociali all'interno di una popolazione e un popolo appartenente a un esercente la sovranità, non necessariamente il re, ma anche lo stesso Dio¹¹. Conseguentemente, sarebbe fuorviante intendere ciò che è laico come contrapposto a ciò che è espressione del sentimento religioso, dunque una vera laicità sarà aperta sicuramente all'esperienza della cittadinanza, senza aprioristicamente scartare il vissuto intimo, le convinzioni profonde, gli orizzonti di senso che l'*homo religiosus* coltiva in sé, condivide in comunità, trova importanti come indicatori di viaggio da seguire.

Nel mondo occidentale, la fenomenologia del vissuto religioso – indipendentemente dal credo del lettore – dimostra che il cristianesimo ha fornito contributi ineludibili alla vita della società¹².

Il cristianesimo, in quanto religione, non può che avere pretesa di verità. Ora, un contesto di dibattito civico e di vita sociale può essere includente o escludente nei confronti di elementi che vengano ritenuti come assolutamente veri, quali quelli sostenuti da una fede o da una posizione filosofica. Come non è necessario che uno studioso sia cristiano per sostenere, ad esempio, la sintropia, sicché quello non credente si fermerà a parlare di *telos* universale

mentre quello battezzato e praticante potrà trovare analogie con il concetto di Provvidenza, così a livello politico una forma di governo potrà dare valore a tutte e ciascuna tra le persone appartenenti a uno Stato, indipendentemente dal loro credo, sicché l'ateo o l'agnostico si appelleranno al principio di uguaglianza e il fedele vi aggiungerà la comune condizione creaturale di tutti gli uomini rispetto a Dio. Una siffatta impostazione metodologica o stile di conduzione civica sarà, evidentemente, inclusiva, e sarà l'unica moralmente ineccepibile, dal momento che, al contrario, la delegittimazione del pensiero religioso in quanto tale sarà lesiva della più intima interiorità della persona, da una parte, e porterà a uno Stato "freddo", incapace di intercettare o – meglio – cogliere e coltivare ispirazioni profonde che partono dalla sua base sociale. In termini personalisti, una disposizione non inclusiva delle istituzioni statali rispetto alle istanze che partono dalle personalità dei cittadini, comprese a maggior ragione quelle religiose in quanto afferenti le convinzioni più importanti degli stessi, porterà ad apparati burocratici che non saranno capaci di convertire gli incontri tra i vari "io" in un "noi" sociale; di conseguenza, un tale Stato non porterebbe veramente al bene comune, perché non apprezzerrebbe il bene di tutti e di ciascuno, né sarebbe in grado di porre le condizioni giuste per il suo sviluppo.

Giovanni Paolo II ebbe a lamentare, com'è noto, il fatto che l'Unione Europea aveva "dimenticato" le proprie radici cristiane¹³, intraprendendo un cammino di laicità non inclusiva. Similmente, l'apporto di altre confessioni religiose può essere armonicamente inserito in un percorso e in un dibattito sociale che non può che essere fecondo per lo Stato, fatte salve, ovviamente, determinate istanze fondamentali del vivere civile che non possono essere relegate in secondo piano, istanze che ineriscono all'umano in quanto tale e che, come si vedrà, assumono posizioni basilari nella gerarchizzazione dei valori.

Le condizioni della democrazia

È evidente che, in ottica personalistica, la democrazia è un valore in quanto fondata sulla persona. Viceversa, sarebbe un istituto formalistico incapace di dar voce ai soggetti che dovrebbero animarla, quando non uno strumento di tirannide; tra questi due estremi, sarebbe pensabile come un contenitore vuoto, incapace di soddisfare le esigenze dei popoli. Invece, una teoria personalista della democrazia potrebbe fungere da antidoto alle prevaricazioni del potere; ciò – si badi – in virtù di una corrispondenza tra il personalismo e la verità di natura, «essendo la persona radicata nella natura»¹⁴ ed essendo la datità di natura un *verum* imprescindibile.

Nel corso della Storia, non sono mancate accuse rivolte alla democrazia, già additata da Platone, fra l'altro, quale un prodromo per la tirannide¹⁵ e comunque – per così dire – “infondata”, cioè priva di una base strutturale (il bene, per dirla con il filosofo ateniese, o la natura, per riprendere uno dei pilastri della tradizione aristotelico-tomista, anch'essa portatrice di riserve verso tale forma di governo). Sul piano teorico, è quest'ultima debolezza che è stata oggetto di mira di talune forme di pensiero sistematico. Ora, il personalismo, facendo ruotare ogni elemento dell'interpersonalità proprio sulla persona, ha proposto quest'ultima “categoria” quale punto di partenza per far germogliare la democrazia, a condizione che il cittadino sia disposto a formarsi per il corretto esercizio della cittadinanza. Al riguardo, è opportuno tornare agli scritti di Emmanuel Mounier:

Essa [la democrazia] è, in realtà, la ricerca di una forma di governo, che si articoli sulla spontaneità delle masse, per assicurare la partecipazione dei soggetti all'ordine oggettivo del potere [...]. Tuttavia, come ha ben intuito Rousseau, essa non può essere ridotta ad una sovranità anarchica delle libertà individuali; è l'autorità di una società di persone razionalmente organizzate in un ordine giuridico: è la sovranità del diritto: il diritto mediatore fra le libertà e l'organizzazione persegue, armonizzandole, l'attuazione collettiva delle libertà e la continua personalizzazione dei poteri. L'iniziativa popolare si esprime qui su due piani. Indirettamente, attraverso una manifestazione, per quanto è possibile spontanea, completa ed efficace delle volontà dei cittadini, la quale presuppone, quindi, una cura notevole della loro preparazione politica [...]¹⁶.

In linea con le considerazioni precedentemente esposte a proposito della laicità vera e, inoltre, in continuità con la concezione della persona quale seme d'avvio e centro nevralgico per lo sviluppo della democrazia, occorre tenere presente che lo Stato veramente laico, in quanto tale, rispetta la persona, la qual cosa è, dunque, condizione necessaria per una democrazia che la valorizzi integralmente.

La gerarchia dei valori e lo spazio della libertà in contesti interculturali

La laicità – come si è visto – non può che essere inclusiva, in uno Stato democratico che sappia valorizzare la dimensione personale, tale per cui l'incontro tra ogni “io” possa essere generativo di un “noi” significativo. La “traità”¹⁷, cioè lo spazio che intercorre tra i soggetti in un dialogo-dibattito all'interno della *civitas* che si configuri come relazione autentica, tuttavia, non è da intendersi in senso relativistico, poiché ferme restano la natura

della persona e le leggi universali, ossia il *software* trascendente, che governano il mondo, come individuato dal pensiero a base cibernetico-informazionale. Si aprono, dunque, opportunità feconde per il dibattito tra cittadini provenienti da diverse estrazioni per confessione religiosa o cultura.

In un'ottica personalista, rimarrebbero dei varchi aperti al rischio di degenerazione della democrazia in forme di lotta intestina o di demagogia, allorquando il dibattito pubblico perdesse vigore in funzione di un'eventuale ridotta formazione dei cittadini o, comunque, anche quando le incertezze, le imprecisioni, le limitazioni dell'umana conoscenza e le debolezze che pure sono insite nell'esperienza delle persone portassero a equivoci, errori di valutazione, difficoltà nell'individuazione delle scelte da operare e contrapposizione sulla base di errori, ragionamenti fallaci, contraddizioni, mancanza di informazioni. Non è solo un problema comunicativo, ma un vero e proprio problema di contenuti.

Ecco, a questo punto, che un'alleanza tra istanze personaliste e pensiero a base cibernetico-informazionale potrebbe rispondere alle necessità dello Stato con una chiarezza concettuale tale da sventare i paventati crolli della democrazia. L'obiettivo è l'individuazione dei valori condivisi, nel rispetto delle identità. Si tratta, più precisamente, di tener presente che ogni soggetto, ogni comunità, ogni popolazione struttura, spontaneamente, delle gerarchie di valori che sono, in effetti, anche piuttosto differenti. Un dibattito socio-politico non può prescindere dalla gerarchizzazione di valori, sicché alcune leggi saranno considerate prioritarie e altre secondarie, alcune saranno sostenute e altre abrogate. L'apporto personale, nella forma del dialogo laico, dunque inclusivo anche di quanto avanzato dalle rappresentanze radicate nelle confessioni religiose, oltre a tenere in debito conto il valore altrui e a cercare un terreno di confronto sociale, dovrà muoversi all'interno di un perimetro di gioco dato da valori coestesi all'umanità in quanto tale¹⁸: uno Stato, ad esempio, deciderà, sulla scia delle decisioni prese in merito a valori fondati, gerarchicamente meno importanti e secondari, dei terreni da proteggere in una valutazione d'impatto ambientale e delle forme di contrasto all'abusivismo edilizio, scegliendo se e come muoversi in tal senso, ma terrà fermo il valore fondante, gerarchicamente basilare e preliminare, della vita umana in sé, nel rispetto cioè della persona, della dignità insita nella persona, della verità sulla persona. Quest'ultimo elemento è radice o tronco su cui innestare scelte importanti ma opinabili. Certamente, una "personalizzazione" dello Stato non potrebbe ammettere una biopolitica tale che le istituzioni decidessero della vita o della morte dei cittadini. Mentre la legge sull'abusivismo edilizio sarà importante ma secondaria e, pertanto, affidata all'agone della vita

politica in una relazionalità personalista, la vita è valore fondante perché coesteso alla specie umana, secondo i riferimenti di un'etica a base cibernetico-informazionale.

In un simile dibattito, l'intercultura non costituirebbe un problema nell'accezione comune del termine, ma sarebbe un ottimo problema dal punto di vista filosofico, nel senso di un'occasione per rimescolare o precisare la gerarchia dei valori adottata da un contesto politico, riscoprendo di volta in volta i valori ultimi della persona. Questo si tradurrebbe in un circolo virtuoso, perché quanto più è valorizzata la persona, tanto più è realmente democratico un Paese.

In una democrazia reale, le religioni, con la loro vicinanza ai valori fondamentali, sarebbero pacificamente "incluse" dalla laicità nelle loro aspirazioni più profondamente legate alla promozione della persona¹⁹.

Con l'inclusione dei valori delle religioni nella gerarchia sopra citata, non si intende né imporre un'ideologia, né tantomeno indicare come unica praticabile la strada della teocrazia, ma, all'interno di una riflessione e di un dibattito che goda degli slanci e delle intuizioni più profonde del personalismo nonché del sostrato del pensiero a base cibernetico-informazionale, riconoscere elementi comuni alla realtà umana ed elementi propri di ogni singola civiltà. La laicità che ne deriverebbe e che esprimerebbe uno Stato ancorato a una tale visione, evidentemente, riconoscerebbe alla persona la libertà di scelta nella gerarchizzazione opinabile dei valori fondati, nel rispetto della verità dei valori fondanti.

Quanto qui delineato non è un indirizzo contenutistico, ma un metodo, un suggerimento di un sentiero da battere e che è già tracciato sul fronte della verità dalla verità stessa delle cose, un sentiero che potrà essere percorso dalla persona che sia

resa stabile da un'appartenenza storico-culturale, ma in continuo divenire nella significativa relazione con il diverso e nella consapevolezza di orizzonti plurimi della sua identificazione e della sua esperienza (locale, nazionale, europea, mondiale)²⁰.

In conclusione

Quanto, in questa sede, si è sottoposto all'attenzione del lettore, ovvero la visione della democrazia come centrata sulla persona e sul riverbero pubblico dei suoi convincimenti interiori, nonché fondata sulla verità così come sostenuta dal pensiero cibernetico-informazionale, potrebbe favorire il dibattito all'interno dello Stato democratico senza precluder-

si all'incontro interculturale, ai contributi delle religioni, alle istanze dei cittadini.

Una siffatta impostazione avvicina, ma supera il modello del rapporto tra Stato e fenomeno religioso in auge nel mondo anglosassone, poiché non teorizza la competenza dello Stato a definire un ordine di verità, ma ritiene che lo Stato sia espressione della cittadinanza e che questa sia chiamata a costituire una gerarchia condivisa di valori fondati su valori fondanti e ineludibili.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Stemma coronato e girali vegetali* - sec. XVIII -1746 - maiolica modellata, dipinta a smalto - altezza cm 16 - Ø cm 14,50 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas - firmato e datato: C. T./ 1746

¹ «Mai come oggi la nozione di persona costituisce il riferimento imprescindibile di tutti i discorsi – filosofici, etici, politici – volti a rivendicare il valore della vita umana in quanto tale. È così nell’ambito della bioetica, dove cattolici e laici, pur in contrasto sulla sua genesi e la sua definizione, convergono sulla valenza decisiva dell’elemento personale: solo in base ad esso, la vita umana è considerata intangibile. Ed è così sul piano giuridico, lungo un percorso che lega sempre più strettamente il godimento dei diritti soggettivi alla qualifica di persona: questa appare l’unica in grado di riempire lo scarto tra uomo e cittadino, diritto e vita, anima e corpo, aperto fin dalle origini della nostra tradizione» (così la quarta di copertina di R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino 2007).

² Cfr. S. CECOTTI (a cura di), *Personalismi o dignità della persona? Antidoti alle deviazioni ideologiche del mondo cattolico*, Fede & Cultura, Verona 2021; in particolare, si vedano il saggio di Andrés J. Bonello e quello di Stefano Fontana, peraltro direttore dell’autorevole Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân sulla Dottrina sociale della Chiesa.

³ Cfr. *Lo sai che la crisi del cattolicesimo contemporaneo è anche colpa del personalismo filosofico?* in «Il cammino dei tre sentieri», 25 settembre 2019 (www.itresentieri.it).

⁴ Cfr. G. REALE, *Fondamenti e concetti-base di «Persona e atto» di Karol Wojtyła*, in K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999, pp. 9 e ss.

⁵ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, a cura di G. Campanini, M. Pesenti, trad. it. A. Cardin, Editrice AVE, Roma 1995¹⁰, pp. 85 e ss.

⁶ Cfr. R. FONDI, *Organicismo ed evolucionismo. Intervista sulla nuova rivoluzione scientifica*, a cura di Giovanni Monasta, Il corallo-Il settimo sigillo, Padova-Roma 1984, pp. 126 e ss.

⁷ Cfr. S. ARCIDIACONO, *Levoluzione dopo Darwin. La teoria sintropica dell’evoluzione*, Di Renzo Editore, Roma 1993, pp. 82 e ss.

⁸ Si approfondiscano, al riguardo, le teorie dei fratelli Arcidiacono, seguaci di Fantappiè (cfr. *ivi*, pp. 87 e ss.), o le riflessioni del già citato Fondi.

⁹ Cfr. F. MASI, *Sintropia ovvero la legge fisica della vita*, in P. GOVETTI (a cura di), *Padre Ulderico Pasquale Magni. Una vita di fede e di scienza*, Edizioni Mediterranee, Roma 2010, pp. 44 e ss.

¹⁰ Non si confonda una filosofia a base cibernetico-informazionale con la cibernetica quale posizione filosofica. Quest’ultima, priva di una visione profondamente organicistica e collegata, piuttosto, a un cognitivismo ristretto alla mera elaborazione dell’informazione e a una visione costruttivista della psiche, finisce con il fornire una descrizione dell’essere umano e dell’universo estremamente riduzionista, appiattita su un piano materialistico e incapace di concepire un finalismo insito nella natura o verità che trascendano quello che è percepito a partire dai sensi. Altra differenza tra i due approcci risiede nel fatto che il pensiero cibernetico-informazionale è fondamentalmente realista e rispetta la natura della persona, mentre la cibernetica ha spesso accenti transumanisti.

¹¹ Si noti che, invece, *démos* (da cui “democrazia”) ha sempre avuto una valenza strettamente connessa all’aspetto soltanto civico.

¹² «Se affermo che all’origine di questa civiltà europea si trova il cristianesimo [...], non intendo con ciò introdurre alcun criterio confessionale [...]. Soltanto voglio parlare del retaggio europeo comune, di quella morale unitaria che esalta la figura e la responsabilità della persona umana [...]» (A. DE GASPERI, *Intervento nella Conferenza parlamentare europea*, Parigi 21 aprile 1954, cit. da O. FUMAGALLI CARULLI, *Radici cristiane d’Europa e confessioni religiose nella Costituzione europea*, relazione al Seminario Internacional Complutense “Estado y religion en la Constitucion espanola y en la futura Constitucion europea”, Madrid 14 maggio 2004, www.dossetti.it).

¹³ Il Papa aveva auspicato che le radici cristiane fossero citate nel *Preambolo* del Trattato costituzionale dell’Unione Europea. «Non si tagliano le radici dalle quali si è cresciuti», affermava in conclusione alla meditazione in occasione dell’*Angelus* il 20 giugno 2004. Per inquadrare meglio la questione, si suggerisce la lettura di G. CONCETTI, *Giovanni Paolo II e i valori cristiani nella Costituzione dell’Unione Europea*, Edizioni VivereIn, Monopoli 2004.

¹⁴ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 155.

¹⁵ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VIII, 556b-569c.

¹⁶ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., pp. 156 e ss.

¹⁷ Cfr. G. DI PETTA, *Il mondo vissuto. Clinica dell’esistenza. Fenomenologia della cura*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2003, pp. 67-78.

¹⁸ Cfr. S. MARRA, *Democrazia e valori: la centralità della persona*, relazione alla VII edizione degli “Incontri autunnali di approfondimento

culturale” dell’Associazione culturale Akadém-
os, Collepasso, 10 novembre 2019.

¹⁹ Non si vuole proporre – si badi – una serie di “libere Chiese in libero Stato”, come l’affermazione che, in realtà, voleva sottoporre la pratica religiosa a quanto permesso dalle istituzioni e, dunque, in ultima istanza, limitare la libertà di credo, bensì capire come lo Stato debba essere inclusivo rispetto ai valori sottolineati dalle varie confessioni, sia in quanto valori in sé, sia in

quanto ne sono convinti portatori i propri cittadini.

²⁰ Così sintetizza il pensiero di Milena Santegrini v. ORLANDO, *Le sfide della multiculturalità*, in M. TOSO, Z. FORMELLA, A. DANESE (a cura di), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale nel Centenario della nascita (1905-2005). Atti del Convegno di Roma - UPS, 12-14 gennaio 2005*, vol. I, LAS, Roma 2005, p. 260.



Manifattura di Castelli d’Abruzzo, *Condottiero romano con due personaggi orientali/ rovine classiche* - sec. XVIII - 1740-1760 - maiolica modellata, dipinta a smalto - altezza cm 7,70 - Ø cm 7 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Democrazia, fallibilismo e riduzione dell'incertezza

Democracy, Fallibilism and Uncertainties Reduction

Mario De Benedetti*

Dalla provocazione de *La favola delle api* di Bernard De Mandeville è possibile desumere che la ricerca del bene possa derivare da atteggiamenti egoistici e non etici? Il benessere economico e la sicurezza politica che un regime democratico garantisce ai suoi partecipanti devono derivare da azioni moralmente orientate oppure da contrappesi plurimi alla condotta degli esseri umani? Infine, quale ruolo ha la religione in una società aperta: legge inflessibile o codice etico non scritto? Lo scopo di questo articolo è di evidenziare la trasformazione dell'antropologia umana dalla dimensione tribale a quella più avanzata della società moderna.

Is it possible to infer, from Bernard De Mandeville's Fable of Bees, the pursuit of good through selfish and unethical attitudes? Could moral actions or multiple balances of human actions guarantee wealth and political safety in a democratic regime? Which is the role of religion in an open society: hard law or unwritten ethical law? The aim of this paper is to draw the transformation of human actions from tribal communities to modern societies.

Keywords: democracy, fallibilism, uncertainties reduction, liberal personalism.

1. Introduzione: *La favola delle api* e la nascita di una nuova moralità nella fondazione della grande società

Cessate dunque di brontolare: soltanto i pazzi si sforzano (X) di far diventare onesto un grande alveare. (Y) Godere dei piaceri del mondo, essere famosi in guerra, e pure vivere in pace, senza grandi vizi, è una vana UTOPIA dell'intelletto. Frode, lusso e superbia debbono esistere fino a quando ne cogliamo i benefici. La fame è una piaga spaventosa, non c'è dubbio, ma senza d'essa, chi digerisce e gode buona salute? Non dobbiamo il vino alla vite misera e contorta che, fin quando cresceva liberamente, soffocava le altre piante e dava solo legna, ma ci allietò del suo nobile frutto quando fu legata e potata? Così il vizio diventa benefico quando è sfrondato e

* Dottorando in Scienze giuridiche e politiche, Università degli Studi Guglielmo Marconi, Roma.

corretto dalla giustizia. Anzi, se un popolo aspira a essere grande, il vizio è necessario allo Stato quanto la fame per mangiare. La virtù da sola non può far vivere le nazioni nello splendore; coloro che vorrebbero far tornare l'età dell'oro insieme con l'onestà debbono accettare le ghiande¹.

Cosa c'è in queste parole che ha scatenato così tanto scandalo all'epoca della sua pubblicazione? Nella transizione della società da una realtà relativamente chiusa alle innovazioni intervenute durante la Rivoluzione industriale, si è cominciato a percepire che anche i costumi morali e civili stessero cambiando in favore di una concezione del rapporto con l'altro tutta nuova e fino ad allora sconosciuta. L'insegnamento weberiano relativo alla differenziazione tra rapporti di comunità e rapporti di associazione si è rivelato il più lucido esempio di classificazione della qualità dei reticoli sociali che costituivano la struttura portante delle due maggiori formazioni sociali sperimentate dall'uomo.

Con le grandi scoperte scaturite dall'apertura del commercio ai grandi spazi internazionali, l'uomo ha cominciato a rendersi conto che la natura tribale dei rapporti economici e politici non aveva nessuna possibilità di sopravvivenza al cospetto del futuro imminente, in quanto si è fatta sempre più spazio la comprensione che i rapporti sociali non possono iniziare e finire nell'alveo della conoscenza diretta dell'altro, ma ci sono delle dinamiche centrifughe che pongono necessariamente l'individuo dinanzi a ciò che è nuovo e sconosciuto, dovendo quindi apprendere celermente che

se noi dobbiamo giudicare dall'analogia dello sviluppo infantile e di molti fenomeni psicologici dei popoli primitivi, la dimostrazione tra l'anima soggettiva e il mondo degli oggetti che le sta a fronte deve appartenere a uno stadio relativamente tardo della storia dell'umanità [...]. Il dato dei sensi, della vista o dell'udito, esiste come contenuto, come mondo; ma solo un lungo lavoro spirituale può far sì che il vedente e l'ascoltante sia un soggetto, e che il mondo così appreso sia un interno e che l'essere esistente, astrazione fatta da tal carattere soggettivo, posseda anche un carattere d'autonomia².

Va da sé che questo ci porta a intendere che le rispettive identità nascono necessariamente sulla base della condivisione di comportamenti reciproci basati sulla condotta altrui i quali, se nella dimensione comunitaria assumono un significato modulabile sulla base dei legami personali che collegano i suoi componenti, nell'ambito del mondo successivo alla scoperta delle Americhe hanno cominciato a perdere la loro forza coercitiva di fronte alla necessaria formazione di legami sociali con soggetti totalmente

slegati dalla dimensione pseudo-affettiva della comunità ristretta, trovando conforto tuttavia nelle reti di comunicazione che sono sorte grazie all'intensificazione dei commerci e alla conseguente apertura di nuovi mercati. Il passaggio dalla comunità alla società, quindi l'apertura a nuovi modelli di interazione con individui a noi completamente estranei e non legati da nessun tipo di vincolo, ha posto la necessità di reinterpretare la funzione dei rapporti interindividuali, rimodulando anche l'idea stessa di società. Non più piccola e angusta, ma grande e aperta alla condivisione di nuovi capitali assiologici³, di nuove idee di giustizia.

La Storia è nota: in un alveare industrioso e florido, le api stufe dei comportamenti riprovevoli delle altre api implorano insistentemente Giove di cambiare la natura delle api reprobe; il padre degli dei, stufo di queste continue lamentazioni, risponde a queste suppliche facendo diventare di colpo l'alveare un esempio di virtù. In questa società perfetta però, accade qualcosa che le api più sagge non avevano previsto: il cambiamento della natura dei consociati ha portato la fine dell'indotto economico ruotante intorno alle attività connesse con le azioni viziose, compresa la scomparsa della differenziazione tra buoni e cattivi che ha fatto evaporare il valore delle norme morali espresse sia dal diritto che dalla religione. In poco tempo, tutto questo ha portato alla decadenza e alla morte di tutte le api dell'alveare.

Osserva Friedrich von Hayek che

considerando come viziosa qualunque cosa fosse fatta per scopi egoistici, e riconoscendo come virtuoso solo ciò che veniva fatto per obbedire a comandamenti morali, egli [Mandeville] non aveva molta difficoltà nel dimostrare che dobbiamo la maggior parte dei benefici dalla società a ciò che, secondo un criterio così rigoroso, deve essere chiamato vizioso. Non si trattava certamente di una nuova scoperta, ma di una considerazione non meno antica di qualsiasi altra riflessione su questi problemi. Non aveva dovuto ammettere persino S. Tommaso d'Aquino che *multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur*, cioè si impedirebbe molto di ciò che è utile se tutti i peccati fossero severamente vietati⁴?

Una parziale risposta a questa domanda arriva direttamente dallo stesso Mandeville, il quale afferma che

scopo principale della favola è... quello di dimostrare l'impossibilità di conciliare il godimento dei più eleganti conforti della vita, che una nazione industriosa, ricca e potente offre, con il possesso della virtù e dell'innocenza, desiderabili forse nell'età dell'oro; e di dedurre da ciò l'irragionevolezza e la

follia di coloro che, pur desiderosi di appartenere a un popolo ricco e prospero, e straordinariamente avidi di tutti i benefici che da tale condizione possono ricevere, si lamentano sempre, tuttavia, e protestano contro quei vizi e quegli inconvenienti che, in ogni tempo, sono sempre stati inscindibili da tutti i regni e gli Stati famosi per potenza, ricchezza e civiltà [...]. Se mi si domandasse che cosa ci si debba attendere da questi versi, risponderei che, in primo luogo, la gente che trova sempre difetti negli altri, leggendoli, imparerebbe a guardare in casa propria, e, esaminando la propria coscienza, si vergognerebbe di rimproverare agli altri vizi di cui anch'essa è, più o meno, colpevole, e che, inoltre, tutti coloro che sono così amanti degli agi e dei conforti e colgono tutti i benefici che sono la diretta conseguenza del vivere in una grande e fiorente nazione, imparerebbero a sopportare con più pazienza quegli inconvenienti ai quali nessun governo sulla terra può porre rimedio, quando comprendessero che è impossibile godere di qualche parte dei primi senza parimenti partecipare dei secondi⁵.

Contestualizzando all'oggi è possibile interpretare il monito del filosofo anglo-olandese come una descrizione della caducità delle pretese di coloro che aspirano a una società perfetta, ovvero perseguire un progetto politico mediante un riferimento spasmodico all'etica del dover essere. La politica non può seguire un'impostazione utopica, ma dovrebbe dirigere la sua azione alla realtà della precarietà della quotidianità umana, realizzando che la platonica ricerca del miglior regime politico non è altro che un errore in termini, in quanto il vero obiettivo è la ricerca del miglior modo per limitare la degenerazione delle passioni umane, allo scopo di tutelare la libertà individuale all'interno del contesto sociale.

Allo stesso modo la democrazia non va intesa come ideale ispirato dalla ricerca di una qualche perfezione etica da realizzare a tutti i costi⁶, ma come un insieme di vincoli all'azione coercitiva delle istituzioni giuridiche, economiche e politiche delle società umane⁷.

Nella tradizione liberale, l'economia di mercato e il diritto ispirato all'evoluzionismo giuridico romano pre-giustiniano sono i baluardi principali per ridurre l'incertezza della condizione sociale; è possibile considerare anche la religione come un contrappeso alla collettivizzazione delle libertà personali e un argine al totalitarismo? E soprattutto, possono convivere i precetti religiosi con i principi liberali della società aperta, temperando le passioni umane?

Scopriremo, nel corso delle pagine che seguono, che tanto Mandeville, quanto uomini come Alexis de Tocqueville o Antonio Rosmini (che superano l'idiosincrasia del suddetto verso qualsiasi intervento esterno sulla società, compreso quello divino) si sono fatti interpreti di un nuovo modello di co-

munità. L'attualità da loro vissuta e descritta è in completa antitesi con quella antica e primitiva fondata su di un *ethos* familistico, legato alla solidarietà tra consanguinei e alla vicinanza fisica. La moderna società commerciale ha trasformato i legami emotivi in legami pseudo-utilitaristici basati su un agire orientato a uno scopo. Tale agire non deve essere necessariamente ispirato a precetti morali, pur tuttavia esso realizza una comunanza di finalità da contribuire alla nascita di un nuovo *ethos*, ispirato ai principi di responsabilità, associazione e collaborazione, volontariamente accettato, al quale liberamente si aderisce e dal quale, altrettanto liberamente, si esce. In questo modo nasce quella che è stata definita la «comunità di colleghi», al cui centro si muove il c.d. «individuo comunitario»⁸, lontano dalle dinamiche collettivistiche, ma inevitabilmente legato ai destini dei suoi simili.

2. La società aperta contro la tribù. La funzione sociale dei vizi e l'anti-perfettismo cristiano

Le grandi ricchezze e i beni degli stranieri sdegheranno di venire tra gli uomini, se non si ammettono anche i loro inseparabili compagni, avarizia e lusso; dove prospera il commercio, si introduce anche la frode. Pretendere di poter essere ben educati e, insieme, sinceri è una pura e semplice contraddizione e, quindi, quanto più l'uomo progredisce nel sapere e quanto più le sue maniere si fanno raffinate, tanto più i suoi desideri si accrescono, le sue tendenze si raffinano e i suoi vizi aumentano⁹.

Mandeville insegna che la ricerca della massima virtù è un percorso impossibile da portare a compimento, in quanto l'essere umano non è soggetto alla stessa "razionalità" osservabile nei fenomeni naturali; è la stessa legge di Hume che ci mette sulla strada del non confondere valori e norme etiche con proposizioni descrittive, in quanto

letica non de-scrive; essa pre-scrive. Letica non spiega; essa valuta. Difatti: non esistono spiegazioni etiche, esistono solo spiegazioni scientifiche. Esistono spiegazioni scientifiche e valutazioni etiche... letica non sa. Letica non è scienza. Letica è senza verità [...]. Se la scienza è senza certezza, letica è senza verità¹⁰.

Mandeville tenta quindi di introdurre in modo provocatorio un grande tema della sociologia e della politologia contemporanee: il ruolo della ragione nella composizione delle strutture sociali che caratterizzano la cornice istituzionale entro cui gli individui compiono le loro azioni. In grande anticipo su quella che sarà la "prasseologia" della scuola austriaca dell'economia, egli strutturerà una teoria basata non sulla bontà o sulla cattiveria

che ispira le azioni degli individui, ma determinerà la convinzione che a un'azione intenzionale segue sempre un esito inintenzionale correlato a un «ordine spontaneo» o «esteso» non premeditato¹¹. Di conseguenza, le passioni naturali e immutabili sono sempre e comunque da tenere in considerazione nello studio delle prassi politiche, perché connaturate allo spirito umano. Spirito inquieto e mai soddisfatto, instabile e alla continua ricerca di condizioni migliori di vita. È questa la caratteristica principale che Alexis de Tocqueville osserva nel suo famoso viaggio nelle colonie statunitensi nella prima metà del 1800 e dal quale è scaturita una nuova scienza politica, basata non tanto sull'osservazione comparativa delle istituzioni che distinguevano la democrazia americana da quella francese post-rivoluzionaria, ma soprattutto una nuova antropologia democratica.

In Europa, siamo abituati a considerare come un grande pericolo sociale l'inquietudine dello spirito, il desiderio smodato delle ricchezze, l'amore estremo per l'indipendenza. Sono precisamente queste le cose che garantiscono alle repubbliche americane un lungo e pacifico avvenire¹².

L'*homo novus* americano era caratterizzato dalla propensione alla fede nel progresso sociale delle forze individuali e, differentemente dalla cultura europeo-continentale, questa idea di progresso non era stata innalzata a filosofia della Storia, non aveva reificato la ragione e i suoi metodi di indagine. Aveva invece riconosciuto la fallibilità della ragione umana e la necessità dei rapporti di scambio con altri individui per la crescita del benessere generalizzato. Fondamentale quindi era lo spirito di iniziativa privata, non la devozione a una fantomatica pretesa di onniscienza razionale. La persona democratica è consapevole dei limiti della sua conoscenza ed è aperta al dialogo con il prossimo. L'uomo democratico non pretende di avere ragione, ma ha l'umiltà di imparare dagli errori¹³. In quanto essere agente, l'individuo democratico conosce il valore dell'azione, in quanto è attraverso il dinamismo attivo dell'operare che l'essere umano capisce e svela se stesso¹⁴. È l'azione che rende l'individuo una persona, ossia

un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene in sé un principio attivo, supremo e incomunicabile. Appare così chiaramente che vi è differenza tra un individuo e l'elemento che ne costituisce la personalità: l'individuo di una data natura viene chiamato persona per un elemento sublime che è in lui, quell'elemento, cioè, per il quale "intendendo opera", sebbene nulla poi vieta che in quel medesimo individuo ci siano degli altri elementi costitutivi della sua natura e non della persona; elementi perciò che non sono personali per se stessi, ma che si dicono personali a causa

dell'elemento a cui aderiscono e dal quale sono dominati. In una parola l'elemento *personale* che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente*, per cui egli diventa autore delle sue proprie azioni¹⁵.

L'unico sistema sociale che ha dato prova di saper impiegare in modo ottimale il dinamismo dell'agire umano è storicamente provato essere stata l'economia libera di mercato: senza di essa, senza la proprietà privata dei mezzi di produzione è impossibile garantire qualsiasi libertà personale; è quindi impossibile l'esistenza di una società realmente democratica. Essa è il sistema con cui è possibile garantire la produzione del maggior livello di benessere per tutti, in quanto oltre a stimolare la produzione di ricchezza generalizzata è anche garanzia di pace duratura¹⁶.

È grazie all'effetto benefico dell'azione umana che in un sistema di economia di mercato i successi individuali hanno ripercussioni positive sull'intera comunità, dato che la libera iniziativa economica è

un diritto importante non solo per il singolo individuo, ma anche per il bene comune. L'esperienza ci dimostra che la negazione di un tale diritto, o la sua limitazione in nome di una pretesa "eguaglianza" di tutti nella società, riduce, o addirittura distrugge di fatto lo spirito d'iniziativa, cioè la soggettività creativa del cittadino. Di conseguenza sorge, in questo modo, non tanto una vera eguaglianza, quanto un "livellamento in basso". Al posto dell'iniziativa creativa nasce la passività, la dipendenza e la sottomissione all'apparato burocratico che, come unico organo "disponente" e "decisionale" – se non addirittura "possessore" – della totalità dei beni e mezzi di produzione, mette tutti in una posizione di dipendenza quasi assoluta, che è simile alla tradizionale dipendenza dell'operaio-proletario dal capitalismo. Ciò provoca un senso di frustrazione o disperazione e predispone al disimpegno dalla vita nazionale, spingendo molti all'emigrazione e favorendo, altresì, una forma di emigrazione "psicologica" [...]. A questo punto conviene aggiungere che nel mondo d'oggi ci sono molte altre forme di povertà. In effetti, certe carenze o privazioni non meritano forse questa qualifica? La negazione o la limitazione dei diritti umani – quali, ad esempio, il diritto alla libertà religiosa, il diritto di partecipare alla costruzione della società, la libertà di associarsi, o di costituire sindacati, o di prendere iniziative in materia economica – non impoveriscono forse la persona umana altrettanto, se non maggiormente della privazione dei beni materiali? E uno sviluppo, che non tenga conto della piena affermazione di questi diritti, è davvero sviluppo a dimensione umana? In breve, il sottosviluppo dei nostri giorni non è soltanto economico, ma anche culturale, politico e semplicemente umano¹⁷.

Il binomio economia di mercato e libertà ha permesso la nascita di società inclusive e rispettose del pluralismo etico e morale, permettendo all'uomo di uscire dagli spazi angusti dei meccanismi della lealtà personale a un leader o un capo famiglia. Dinamiche tipiche di quelle comunità tradizionali di cui parla Weber, ossia le tribù. Il ruolo dell'individuo, nelle società aperte, acquista una funzione fondamentale per l'affermazione di un nuovo concetto di libertà e di giustizia basata sul principio della *property* in senso lockeano, ossia di proprietà privata intesa sia in senso giuridico, sia in senso personalistico¹⁸, la quale esorbita dalla dimensione collettiva delle civiltà antiche. In esse, infatti, la dimensione soggettiva dell'essere umano era assorbita dalla partecipazione alla vita pubblica, quindi vi era una totale immedesimazione tra l'uomo e lo Stato. La libertà era tale solo se si poteva partecipare alla vita politica della comunità e l'idea di giustizia era compresa entro gli stessi limiti. L'economia di mercato ha quindi aperto nuovi spazi d'azione entro cui la lealtà personale e la giustizia sociale cessano di avere il valore assoluto che dalle società tribali si è poi riversato nelle società socialiste. È sempre Hayek che ci ammonisce sul fatto che

il socialismo è semplicemente la riaffermazione di quell'etica tribale il cui graduale indebolimento aveva reso possibile la società aperta¹⁹ [e che] bisogna rendersi conto, tuttavia, che gli ideali del socialismo (o della giustizia sociale) che... appaiono così allettanti, non offrono veramente una nuova morale ma fanno unicamente appello a istinti ereditati da un tipo di società più antico. Essi rappresentano un atavismo, un tentativo vano di imporre alla società aperta la morale della società tribale²⁰; [di fatto] proprio il concetto di giustizia sociale è stato il cavallo di Troia tramite il quale ha fatto il suo ingresso il totalitarismo²¹.

L'influenza del cristianesimo è stata fondamentale nell'affermazione dei principi guida della società aperta, in quanto unica fede che abbia saputo mettere in evidenza come non vi sia uomo più importante di un altro uomo²². Rosmini precisa che

molti commettono un gravissimo errore pensando di modellare le società moderne sulla forma di quelle greche e romane, poiché non sono capaci di concepire altro tipo di società civile se non quello delle antiche, morte per sempre. Costoro sono lontanissimi dal conoscere la natura profonda delle società antiche e moderne: sono ingiusti verso queste ultime, vagheggiando la falsa gloria della altre, viste attraverso l'immensa lente deformante del tempo che le divide da noi. D'altra parte, che il Cristianesimo potesse riformare le società civili solo rivolgendosi agli individui, è evidente anche

da questo: il guasto radicale di quelle civiltà consisteva nella mancanza del loro fine ultimo e principale, che è individuale. Per cui si doveva fissare in modo immutabile questo fine dell'individuo, o meglio, darlo agli uomini che non l'avevano, e allora soltanto gli individui risanati avrebbero potuto risanare la società²³.

3. Conclusione. L'anti-perfettismo contro lo Stato e la presunzione laica di onniscienza. L'impossibilità dell'assolutezza della politica

Carl Schmitt sosteneva che «tutti i concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»²⁴. Se con la Rivoluzione francese si è assistito al trionfo degli ideali illuministici della ragione, immediatamente si è pensato che si potesse sostituire il misticismo religioso con l'autorità dell'oggettività scientifica. Tuttavia l'esito di questo calcolo è stata la nascita di una religione civile basata sulla presunzione di poter ricreare una società perfetta grazie alla grande mistificazione politica della volontà popolare. La laicità rivoluzionaria, intesa come assenza dell'influenza della sfera spirituale sui fatti mondani, ha portato con sé quell'utopismo collettivistico che trae spunto, come nota Marcello Pera²⁵, dalla convinzione che studiando le presunte leggi biologiche immutabili che regolano l'evoluzione umana si possa arrivare a elaborare un modello politico ottimale per costruire la società migliore. Tuttavia, la scienza si è rivelata non essere in grado di rispondere alle domande realmente importanti per gli esseri umani, ossia quelle afferenti a eventi che nessuna scienza è in grado di spiegare. Ed ecco che

proprio perché le grandi risposte non sono alla portata della nostra mente, l'uomo rimane un essere religioso, nonostante tutti i processi di demitizzazione, di secolarizzazione, tutte le affermazioni della morte di Dio che caratterizzano l'età moderna e ancor più quella contemporanea²⁶.

Non esiste scienza in grado di sostituire la coscienza individuale nell'approccio alla realtà fattuale. *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Nessuna autorità può reclamare a sé la supremazia sull'individuo che la costituisce in nome di una scienza che di per sé ha dimostrato la sua imperfezione. Anche la fede nella scienza può assumere dei caratteri affini alla fede religiosa, e la fede in una sovranità assoluta devoluta da una maggioranza a un costrutto artificiale come i governi rende gli uomini simili ad automi²⁷. Che cosa è lo Stato se non l'incontro delle volontà individuali a garanzia dei diritti dei singoli attraverso la difesa della proprietà privata²⁸? Tocqueville ci

consegna una fondamentale testimonianza: l'esempio americano sottolinea quanto l'esigenza di Dio sia radicata nei cuori degli uomini. Non è necessario che si tratti di un dio confessionale, ma comunque di un ente metafisico superiore che non si identifichi con un costrutto deliberato della mente umana. Solo in questo modo esso sarà in grado di indirizzare le azioni umane verso la tolleranza e il rispetto del pluralismo delle identità individuali.

La favola delle api ci porta a considerare che la società aperta è nata nel momento in cui ci si è resi conto che essa non è un ente morale staccato dai soggetti che la compongono, ma anzi, come tutte le istituzioni, compreso lo Stato,

è una situazione di potere o, se più piace, una costellazione, sovente assai complessa, di poteri, i quali, cosa estremamente degna di nota, *non si esercitano mai in una sola direzione*, poiché coloro che obbediscono ottengono, o finiscono per ottenere, a loro volta obbedienza” e quindi essa è contenuta “*in nuce* nella prima coppia di individui che si scambiano, se così possiamo dire, il potere di farsi rispettare, e in particolare di far rispettare alcuni beni che essi considerano fondamentali, e senza la tutela dei quali gli individui stessi non potrebbero raggiungere alcuno dei loro scopi, e neppure sopravvivere²⁹.

Dagli insegnamenti del Mandeville possiamo perciò concludere che nella società aperta all'economia di mercato gli esseri umani non sono trattati come macchine che alimentano i meccanismi di un ente superiore come il governo burocratico, che possiede tutti i mezzi e il cui unico fine è la pianificazione dall'alto dei comportamenti individuali, allo scopo di eliminare l'imperfezione della condizione umana³⁰. La società non può essere perfetta, perché imperfetto è il processo del cercare insieme (*cum petere*) la soluzione migliore che possa mettere d'accordo due o più soggetti. L'importanza dell'economia di mercato va oltre il meccanismo della domanda e dell'offerta; essa rappresenta un processo di scoperta dell'ignoto che non può avvenire se non attraverso un incontro di “sani egoismi”, un incontro di interessi soggettivi che rappresentano tanti piccoli frammenti di conoscenza dispersa che nessun potere politico, giuridico o economico può avere la presunzione di detenere in assoluto³¹.

Non esiste potere del popolo (*demos e kratos*) che si possa arrogare il diritto di sostituire una mitica volontà collettiva a un libero concorso di opinioni individuali nel determinare la funzione dell'azione di governo³². La funzione primaria della politica in una grande società, è quella di limitare l'incertezza derivante dalle passioni che guidano le azioni umane³³.

Il grande limite di Mandeville è stato quello di non considerare appieno l'importanza dell'elemento religioso nel contesto di una società più libera dai legami tribali delle comunità antiche. Il cristianesimo ha introdotto un elemento di fondamentale novità nel mondo antico: ossia che è la coscienza individuale che giudica il potere politico³⁴ e che se assoluto è solo Dio, allora non vi può essere imperatore, Stato o volontà popolare che possa ammantarsi del crisma dell'assolutezza e al quale non va accordata nessuna lealtà personale. Semmai una lealtà critica fondata sul principio della responsabilità individuale³⁵.

L'azione decisiva del cristianesimo sullo Stato e sulla società occidentale non è soltanto un caso di fortuna storica. La causa ultima e più profonda sta invece nella stessa dottrina cristiana che, contrariamente alla concezione sociale dell'antichità pagana, pone al centro il singolo individuo con la sua anima immortale desiderosa di raggiungere la salvezza. D'avanti allo Stato c'è ora la persona e sopra lo Stato il Dio universale, il suo amore e la sua giustizia. Guglielmo Ferrero non ha dunque torto quando afferma che l'azione rivoluzionaria del cristianesimo fu di frantumare l'*«esprit pharaonique de l'Etat ancien»*³⁶.

¹ B. DE MANDEVILLE, *La favola delle api. Ovvero vizi privati, benefizi pubblici*, Editore Boringhieri, Torino 1961, pp. 35-36.

² In L. INFANTINO, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 8.

³ G. SARTORI, *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, Sugar Edizioni, Milano 1979, pp. 145-150.

⁴ In F. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica e storia delle idee*, Armando Editore, Roma 1988, p. 274.

⁵ B. DE MANDEVILLE, *op. cit.*, p. 17.

⁶ Il governo di angeli di cui ci parla Alexander Hamilton nelle colonne dei *Federalist Papers*.

⁷ Sartori rifuggiva la distinzione di Isahia Berlin in libertà negativa e positiva, vedendo nella seconda lo «sdoganamento del perfettismo democratico», preferendo utilizzare le definizioni di «democrazia e/o libertà difensiva» e di «democrazia e/o libertà protettiva», contrapposte a «democrazia e/o libertà distributiva». Si veda G. SARTORI, *La corsa verso il nulla*, Mondadori, Milano 2015, pp. 7-8 (versione ebook).

⁸ Sul punto, si veda M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Ed. Studium, Roma 1987, pp. 163-183 e pp. 185-202.

⁹ B. DE MANDEVILLE, *op. cit.*, p. 182.

¹⁰ D. ANTISERI, *Europa avvelenata*, in D. ANTISERI, E. DI NUOSCIO, F. FELICE, *op. cit.*, pp. 28-29. Corsivo del testo.

¹¹ Scrive Hayek di Mandeville: «La sua tesi principale divenne semplicemente che nel complesso ordine della società i risultati delle azioni degli uomini erano molto differenti da quelli che essi avevano inteso raggiungere, e che gli individui, nel perseguire i propri fini, egoistici o altruistici, producevano risultati utili ad altri che essi non avevano previsto o forse neppure conoscono. Egli sosteneva, infine, che l'intero ordinamento della società, ed anche tutto ciò che chiamiamo cultura, era il risultato di sforzi compiuti dai singoli che non tendevano a questo fine, ma che venivano incanalati per servire a questi fini da istituzioni, abitudini e regole che non erano formate per il permanere di ciò che si era mostrato valido. Proprio nell'elaborare questa tesi più ampia Mandeville sviluppò per la prima volta tutti i paradigmi classici della crescita spontanea delle strutture sociali ordinate: del diritto e della morale, del linguaggio, del mercato e della moneta, ed anche della crescita delle conoscenze tecnologiche», in F. VON HAYEK, *Nuovi studi di*

filosofia, cit., p. 274-275; «Questo libro sostiene che la nostra civiltà dipende, non soltanto nella sua origine, ma anche per la sua conservazione, da quello che può essere esattamente descritto come l'«ordine esteso» della cooperazione umana, un ordine più comunemente e forse non correttamente conosciuto come capitalismo. Per capire la nostra civiltà si deve comprendere che questo ordine esteso non è derivato da un disegno o da un'intenzione umana ma è un risultato spontaneo», in ID., *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1997, p. 33

¹² In N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, il Mulino, Bologna 1984, p. 199.

¹³ Parafrasando l'aforisma di Karl Popper, secondo cui l'uomo irrazionale pretende di avere ragione, all'uomo razionale interessa imparare. È dalla lezione popperiana che noi abbiamo appreso che il metodo scientifico non è altro che un processo di apprendimento che procede per congetture e confutazioni, ossia per prove, errori e correzioni, da cui è possibile comprendere come «tutta la nostra conoscenza rimanga fallibile, congetturale. Non esiste nessuna giustificazione, compresa, beninteso, nessuna giustificazione definitiva di una confutazione. Tuttavia, noi impariamo attraverso confutazioni, cioè attraverso l'eliminazione degli errori», in K. POPPER, *Proscritto alla logica della scoperta scientifica. I: il realismo e lo scopo della scienza*, il Saggiatore, Milano 1984, p. 24

¹⁴ «Secondo la mia opinione, fondata in S. Tommaso d'Aquino, l'operare umano, cioè l'atto, è contemporaneamente «transitivo» («transiens») e «non transitivo» («non transiens»). È transitivo in tanto in quanto va «al di là» del soggetto cercando una espressione o un effetto nel mondo esterno e così si obiettivizza in qualche prodotto. È non transitivo nella misura in cui «rimane nel soggetto», ne determina la qualità e il valore, e stabilisce il suo «fieri» essenzialmente umano. Quindi, l'uomo, operando, non solo compie qualche azione, ma in qualche modo realizza sé stesso e diventa sé stesso. La priorità dell'uomo quale soggetto dell'azione ha un fondamentale significato per il costituirsi della cultura attraverso la *praxis* umana [...]. Qualunque cosa l'uomo faccia nel suo atto... egli nello stesso tempo «produce» sempre sé stesso, esprime sé stesso, forma sé stesso, in qualche modo, «crea sé stesso». L'uomo nel suo operare si «attualizza»

cioè si realizza arrivando ad una certa completezza, naturalmente *solo in maniera parziale*», in K. WOJTYLA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 69, n. 3, 1977, pp. 516-517. Corsivo mio.

¹⁵ In A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Edizioni Cantagalli, Siena 2021, p. 19 (versione ebook).

¹⁶ Albert Hirschman riprende e cita il pensiero di Montesquieu come punto di riferimento sul rapporto tra pace e libero commercio, in quanto è attraverso la più ampia liberalizzazione delle merci (principio su cui si fonda l'assetto dell'Unione Europea) che i costumi degli uomini si ingentiliscono e addolciscono, cancellando le rivalità e animosità tra le nazioni. Si veda A. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 49-50. Celebre anche l'affermazione di Frédéric Bastiat, secondo cui dove non passano le merci, passano gli eserciti.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, n. 15. Le parole del Santo Padre risuonano molto simili a quelle di Ludwig von Mises, il quale afferma che «l'economia di mercato è il sistema sociale della divisione del lavoro e della proprietà privata dei mezzi di produzione. Ognuno agisce per proprio conto; ma le azioni di ognuno tendono tanto alla soddisfazione dei bisogni degli altri che dei propri. Agendo, ognuno serve i suoi concittadini. D'altra parte, ognuno è servito dai suoi concittadini. Ognuno è in sé stesso mezzo e fine; fine ultimo per sé stesso e mezzo per gli altri nei loro tentativi di raggiungere i propri fini. Questo sistema è retto dal mercato. Il mercato instrada le attività degli individui nella direzione in cui serve meglio i bisogni dei propri simili. Il mercato funziona senza coercizione né costrizione. Lo Stato, apparato sociale coercitivo, non interferisce col mercato e con le attività civili dirette dal mercato. Esso impiega il suo potere coercitivo solo per prevenire azioni distruttive e preservare il funzionamento regolare dell'economia di mercato. Protegge la vita, la salute e la proprietà dell'individuo contro l'aggressione violenta e fraudolenta dei malviventi interni e dei nemici esterni. Così lo Stato crea e preserva l'ambiente in cui l'economia di mercato può funzionare con sicurezza», in L. VON MISES, *Lazione umana*, trad. it. T. Bagioti, UTET, Torino 1954, p. 251.

¹⁸ «Noi bensì possiamo ora dire con sicurezza, che la prima e propria sede della *libertà giuridica* è la persona umana; e che la prima e propria sede della *proprietà* è la natura umana in quan-

to questa considera come attenente e naturalmente sottordinata alla persona, cosa *propria* di questa», in A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Boniardi-Pogliani, Milano 1865, p. 227. E anche: «la proprietà costituisce una *sfera* intorno alla persona, di cui la persona è il *centro*; nella quale sfera niun altro può entrare; niuno potendo staccare dalla persona ciò che gli è congiunto della detta congiunzione; giacché questo distacco cagionerebbe dolore alla persona; e ogni dolore cagionato ad una persona, per sé stesso considerato, è proibito dalla legge morale come un male», *ivi*, p. 190.

¹⁹ In F. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, il Saggiatore, Milano 2010, p. 343.

²⁰ *Ivi*, p. 358.

²¹ *Ivi*, p. 346.

²² K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, Armando Editore, Roma 1996, p. 319.

²³ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., pp. 250-251 (versione ebook).

²⁴ C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in G. MIGLIO, P. SCHIERA (a cura di), *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

²⁵ M. PERA, *I fondamenti epistemologici della società aperta*, in «Mondo Operaio», n. 8, 1981, pp. 1-2.

²⁶ N. BOBBIO, in AA.VV., *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Bompiani, Milano 1988, p. 169.

²⁷ «Il secondo gruppo de' diritti da noi annoverati, cioè la libertà di far uso delle proprie facoltà naturali giusta quello che l'individuo stima a sé più vantaggioso, rimane del pari assorbito dall'attività smisurata del nuovo governo, il quale s'incarica di fare ogni cosa da sé solo, non lasciando altro a fare all'individuo se non quello che egli stesso gli prescrive ed impone esigendo da lui la più cieca e stupida ubbidienza. Né può recare alcuna meraviglia che l'individuo non sia più nulla, quando il governo è tutto. Dee piuttosto cagionare non leggero stupore, che que' filosofi, i quali si credono atti a distruggere prima, e poscia rifabbricare l'edificio della umana società dalle fondamenta in sino al tetto, non considerino, che qualora l'individuo umano così ridotto a condizione di macchina, non desse più impulso a sé stesso, cesserebbe il libero sviluppo delle umane facoltà, mancherebbe ogni progresso, non vi potrebbero aver più né grandi inventori, né arditi imprenditori, né infaticabili lavorato-

ri», in A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Bonardi-Pogliani, Milano 1858, pp. 488-489.

²⁸ D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 77.

²⁹ B. LEONI, *Diritto e politica*, in ID., *Il diritto come pretesa*, Liberilibri, Macerata 2004, pp. 23-24.

³⁰ «Il perfettismo, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose. In certo ragionamento, io parlai del gran principio della limitazione delle cose, e ivi dimostrai, che vi sono de' beni la cui esisten-

za sarebbe al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali», in A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 49.

³¹ L. VON MISES, *op. cit.*, p. 3.

³² R. DE MUCCI, *Micropolitica. Verso una teoria individualistica dell'azione politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 253-254.

³³ R. CUBEDDU, *La natura della politica*, Cantagalli, Milano 2016, pp. 2664-2675 (versione ebook).

³⁴ K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, Armando Editore, Roma 1996, p. 322.

³⁵ Si legga l'intervista rilasciata da papa Benedetto XVI nel 2003, consultabile al sito www.papabenedettoxivitesti.blogspot.com.

³⁶ W. RÖPKE, *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, a cura di Flavio Felice, trad. it. E. Pocar, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 182. Corsivo del testo.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, Sant'Antonio Abate e stemma cardinalizio - sec. XIX - 1840 - 1860 - maiolica dipinta a smalto - cm 21,70 x 21,70 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive proprietà: Fondazione Tercas

Democrazia vs verità e l'eresia di una dianoiarchia aretica

Democracy vs Truth and the Heretical Aretic Dianoiarchy

Vito de Luca*

Nell'articolo l'autore mostra come il rapporto tra verità e democrazia, nella sua accezione liberale, sia destinato a essere l'una la negazione dell'altra, attraverso una comparazione tra le cinque declinazioni possibili del concetto di verità e una serie di requisiti che fanno del *krátos* un "potere" del popolo soggetto solo a quelle procedure che ne garantiscono una sopravvivenza sempre competitiva. Verità, dunque, come corrispondenza, rivelazione, conformità, coerenza e utilità, in cui solo quest'ultima riesce a intrattenere un legame con la democrazia liberale; la quale, però, per via della deterministica tecnicizzazione di un paradigma iper-razionalista, è condotta al suo compimento nello svuotamento di qualsiasi contenuto progettuale. Ma verità e democrazia, secondo la tesi che viene proposta nel saggio, sono alternativi soprattutto per quella ricerca di un carattere fondativo della democrazia, tanto che qualsiasi tentativo di individuazione di una verità di fondo è visto come quel tratto autoritario che ha contraddistinto la costruzione delle organizzazioni politico-sociali dell'Occidente. Una contraddizione che solo una *dianoiarchia aretica*, secondo il neologismo filosofico proposto nell'indagine – una modalità di pensiero meno codificata, ma anche di rango più basso della *noesis*, unita alla virtù del discorrere continuo – potrà superare.

*In the article, the author shows how the relationship between truth and democracy, in its liberal meaning, is destined to be one the negation of the other, through a comparison between the five possible declinations of the concept of truth and a series of requirements that make the *krátos* a "power" of the people subject only to those procedures that guarantee its always competitive survival. Truth, therefore, as correspondence, revelation, conformity, consistency and usefulness, in which only the latter, manages to maintain a link with liberal democracy; which, however, due to the deterministic technicalization of a hyper-rationalist paradigm, is led to its fulfillment in the emptying of any design content. But truth and democracy, according to the thesis proposed in the essay, are alternatives above all for the search for a founding character of democracy, so much so that any attempt to identify a basic truth is seen as that authoritarian trait that has characterized the construction of political and social organizations of the West. A contradiction that only an *dianoiarchia aretica*,*

* Dottore di ricerca in Linguaggi politici e comunicazione. Storia, geografia e istituzioni, presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università La Sapienza di Roma.

according to the philosophical neologism proposed in the survey – a less codified mode of thought, but also of a lower rank than the noesis, combined with the virtue of continuous talk – will be able to overcome.

Verità e democrazia. Quale verità, quale democrazia? Di tipi di verità, la filosofia ne conosce almeno cinque. La verità come corrispondenza, probabilmente il primo tentativo di una formulazione, è quella esplicitata da Platone. Nel *Cratilo*, afferma che «vero è il discorso che dice le cose come sono, falso quello che le dice come non sono¹». Aristotele invece diceva che «negare quello che è e affermare quello che non è, è il falso, mentre affermare quello che è e negare quello che non è, è il vero²». La seconda accezione di verità è intesa come rivelazione o manifestazione. In altre parole, la caratteristica fondamentale di questo significato è rappresentata dall'evidenza. Questa potrebbe essere delle sensazioni, come evidenza delle cose³, secondo i Cirenaici, gli Epicurei⁴ e gli Stoici⁵. Più tardi anche Plotino⁶, sant'Agostino⁷, Anselmo d'Aosta⁸ e Tommaso⁹, mentre Cartesio adottò lo stesso criterio di verità introducendo il cogito, l'evidenza originaria, quella per la quale di per sé il pensarsi è certezza di esistenza¹⁰. Anche Hegel¹¹, Husserl¹² e Heidegger¹³ possono essere ascritti a questa concezione di verità come rivelazione. La verità come conformità è prevista come adeguatezza a una regola o a un concetto. Per Platone, il primo a formulare questo tipo di verità,

prendendo a fondamento il concetto che io giudico il più saldo, tutto ciò che mi sembra in accordo con esso lo pongo come vero, sia che si tratti di cause sia che si tratti di altre cose esistenti; quello che non mi sembra in accordo con esso, lo pongo come non vero¹⁴.

Ma è soprattutto Kant a farlo suo, quando scrive che «se la verità consiste nell'accordo di una conoscenza con il suo oggetto, questo oggetto deve in tal modo venir distinto da altri oggetti [...]»¹⁵. Come coerenza la verità è pensata dal movimento idealistico inglese della seconda metà del secolo XIX, ma è con Bradley che, in *Apparenza e realtà*, nel 1893, trova la sua diffusione. Ciò che è contraddittorio, non può essere reale¹⁶, in sostanza sostiene il filosofo inglese. L'ultima definizione, la quinta, ragiona sulla verità come utilità. Nietzsche per questo pensa che

il fidarsi della ragione e delle sue categorie, della dialettica, quindi l'attribuire valore alla logica, dimostra soltanto la loro utilità [Nietzsche si

riferisce alle valutazioni], provata dall'esperienza, per la vita: non la loro "verità". Che debba esistere una massa di credenze; che sia concesso di giudicare; che *manchi* il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: ecco le premesse di ogni vivente e della sua vita. Quindi è necessario che qualcosa che *debba* essere tenuto per vero – ma *non* che qualcosa *sia vero*¹⁷.

Insomma, tanto pragmatismo, poi ripreso da William James. Anche la Filosofia dell'*als ob*, del "come se", di Vaihinger, andrà in questa direzione, e quella del *Chisciotte* di Unamuno. Di fronte a cinque "verità" codificate, però non si contrappongono democrazie così precisamente delineate, tanto che in questa sede sarebbe impossibile rendicontare sulla storia del pensiero filosofico-politico relativa al concetto di democrazia. Il punto è che il paradigma si è sostanzialmente ridotto a una procedura, più che a una teoria, soprattutto nella civiltà della tecnica. Anzi, democrazia oggi è tecnica, e per orientarsi nel cogliere i possibili nessi tra verità e democrazia, per il nostro scopo risulta utile stabilire esclusivamente i confini formali della democrazia, chiarendo innanzitutto che il campo di azione rientri solo nel perimetro di una democrazia liberale. Tale sarebbe quella che risponde, tra gli altri, ai seguenti criteri "universalmente riconosciuti": 1) il massimo organo politico, cui è assegnata la funzione legislativa, deve essere composto da membri eletti direttamente o indirettamente, con elezioni di primo o secondo grado, dal popolo; 2) accanto al supremo organo legislativo debbono esservi altre istituzioni con dirigenti eletti, come gli enti dell'amministrazione locale o il capo dello Stato (come avviene nelle repubbliche); 3) elettori debbono essere tutti i cittadini che abbiano raggiunto la maggiore età senza distinzione di razza, di religione, di censo e di sesso; 4) tutti gli elettori debbono avere voto uguale; 5) tutti gli elettori debbono essere liberi di votare secondo la propria opinione formatasi quanto è più possibile liberamente, cioè in una libera gara di gruppi politici che competono per formare la rappresentanza nazionale; 6) debbono essere liberi anche nel senso che debbono essere posti in condizione di avere delle reali alternative (il che esclude come democratica una qualsiasi elezione a lista unica e bloccata); 7) sia per le elezioni dei rappresentanti sia per le decisioni del supremo organo politico vale il principio della maggioranza numerica, anche se possono essere stabilite diverse forme di maggioranza secondo criteri di opportunità non definibili una volta per sempre; 8) nessuna decisione presa a maggioranza deve limitare i diritti della minoranza, in modo particolare il diritto di diventare, a parità di condizioni, maggioranza; 9) l'organo di governo deve godere della fiducia del parlamento oppure del capo del potere esecutivo a sua volta eletto dal popolo¹⁸.

Democrazia e verità come corrispondenza

Chiariti i contorni all'interno dei quali si muoverà questa ricerca, appare evidente come un rapporto tra democrazia e verità, intendendo quest'ultima come quel qualcosa di corrispondente al vero, sarebbe impossibile. Una tale assonanza, stando alle definizioni appena ricordate, condurrebbe a una conclusione in cui la stessa democrazia, *tout court*, sarebbe la verità. Dunque, quell'organizzazione politico-sociale che va sotto il nome di "democrazia" sarebbe il racconto del "vero": mentre è vero che, contrariamente alla democrazia, la natura sia il regno della disuguaglianza e della gerarchizzazione. Anzi, la democrazia nasce proprio come negazione del disordine, della guerra, tanto che proprio il giusnaturalismo si pone l'obiettivo di un ritorno dell'organizzazione politica alla sua sostanza razionale. A partire dallo stato di guerra, in cui da una parte tutte le leggi positive che regolano i rapporti tra gli Stati vengono sospese, ma dall'altra è proprio dalla considerazione che si ha dello stato di guerra che si traggono le regole fondamentali e la natura del diritto naturale. Sicché, in questo senso, democrazia e verità come corrispondenza al vero, e pertanto alla condizione naturale di guerra, sono agli antipodi di qualsiasi riflessione, se democrazia è superamento dello stato di natura. Tanto che il punto di partenza della grande opera di Grozio, il maggiore rappresentante della filosofia giuridica della riforma, il *De jure belli ac pacis* (1625), è nell'identità di ciò che è naturale con ciò che è razionale: identità fondata sul presupposto che la ragione è la natura vera dell'uomo. Un razionalismo talmente radicale, quello dell'olandese, da sganciarsi da qualsiasi "verità", presunta o rivelata, tale da condurlo a sostenere che le norme della ragione naturale sarebbero valide anche se Dio non ci fosse. A nulla poi vale l'equivalenza tra ragione e verità, poiché per il filosofo, considerato il padre di ogni neutralismo politico, «come i matematici considerano le figure astratte dei corpi, così io dichiaro di voler trattare il diritto prescindendo da ogni fatto particolare¹⁹». Prima di Grozio, anche Thomas More, nel 1516, con *Utopia*, aveva espressa la prima manifestazione del giusnaturalismo. In questo romanzo filosofico la forma ideale dello Stato è la sua struttura razionale, conforme a ragione, e pertanto distante da ogni verità come corrispondenza. Più realista è Bodin, con i suoi *Six livres de la république*, nel 1576, il quale si pone chiaramente sul piano della realtà politica, soffermandosi da un punto di vista giuridico su uno Stato razionale. Non per questo, però, più vicino al "vero", in quanto la sovranità (dello Stato) è senza limiti, condizionata solo dalle leggi di Dio e della natura. Tuttavia, è il termine "sovranità" ad assumere un carattere

di rilievo, in quanto circoscrive e isola l'oggetto (lo Stato, senza nessuna accezione democratica), pur escludendo Dio e la natura. Un artificio che consente un'organizzazione più "vera", col riferimento alla natura, senza una corrispondenza totale. È Althusius, nella sua *Politica methodice digesta*, del 1603, a postulare per primo nella storia delle dottrine politiche che la sovranità risiede più democraticamente nel popolo, in difformità da Bodin. Un caposaldo, che insieme col "contratto" tra principe e popolo – i quali ambedue possono sciogliersi l'uno dall'altro in caso di violazione del contratto – fa di Althusius un precursore di Rousseau. Democrazia e verità intesa come corrispondenza è un legame che si esclude, consequenzialmente, ogni qualvolta il riferimento è a un sistema organizzato, che di fatto è costretto a trascendere lo stato di natura. E la democrazia, al pari del diritto, è una tecnica politico-sociale che consiste nell'organizzazione della forza.

Democrazia e verità come rivelazione

Democrazia come rivelazione, manifestazione. O *alétheia*, svelamento che conduce all'evidenza. Orazio, nelle *Epistole*, I, 2,40, scrive «Sapere aude!», ovvero "osa conoscere!", che Kant, in *Che cos'è l'illuminismo?*, traduce con: «Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto». Si tratta dell'epistola *Ad Lollium* in cui si legge: «Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, / Incipe...». Ma «Sapere aude!» era anche il motto degli Aletofili, ossia della società degli «amici [*philoi*] della verità [*alétheia*]» fondata nel 1736 dal conte Ernst Christoph von Manteuffel, che aveva come scopo la diffusione della filosofia di Leibniz e di Wolff. L'emblema della società degli Aletofili, rappresentato in un'una moneta coniata a Berlino nell'anno della fondazione, raffigura un busto di Minerva, dea della sapienza, di fattezze indubbiamente teutoniche. Sull'elmo della dea, ornato di corone e piume, erano incisi i profili di Leibniz e Wolff alla maniera di un Giano bifronte (e, a detta del conte von Manteuffel, secondo il modello di una moneta antica in cui, al posto dei due filosofi moderni, v'erano i volti di Socrate e Platone). Attorno al busto di Minerva si leggeva il motto: "Sapere aude!", mentre sul retro si trovava la scritta: "Societas Alethophilorum ab Ern. Christophoro S.R.I. com. De Manteuffel instituta. Bero. 1736". Gli Aletofili riassunsero le massime del loro movimento in sei punti che chiamarono *Hexalogus Alethophilorum* e che costituisce un documento interessante per la storia della mentalità illuministica in Germania. Ecco i punti dell'"esalogo": I) sia la verità l'unico scopo, l'unico oggetto della vostra mente e del vostro volere; II) non ritenete per vero, non ritenete per falso alcunché fino al

momento in cui non ne siate convinti per ragion sufficiente; III) non accontentatevi di amare e riconoscere la verità, cercate pure di diffonderla, e cioè di renderla nota e gradita ai vostri concittadini. Chi seppellisce la propria coscienza della verità, seppellisce ciò che gli è stato dato per promuovere l'onore dell'Altissimo, e priva l'umana società del beneficio che avrebbe potuto derivarne; IV) non private del vostro amore e soccorso coloro che sinceramente si adoperano per conoscere la verità, per cercarla e difenderla. Sarebbe vergognoso, contrario alle vere qualità di un Aletofilo rifiutare qualsivoglia protezione e aiuto a colui il cui scopo coincide con il vostro; V) non contraddite alla verità se sentite d'esser convinti da altri la cui idea è più giusta della vostra. Un Aletofilo si renderebbe indegno di questo nome qualora si mettesse a contrastare la verità per orgoglio, testardaggine o per altre cause irrazionali; VI) abbiate compassione di chi non conosce la verità o ne ha un concetto errato. Istruitelo senza amarezza e sforzatevi di portarlo sulla retta via attraverso la forza dei vostri ragionamenti. Disonorerete la verità, la renderete sospetta se la munirete o la difenderete con armi diverse da quelle che la ragione vi mette nelle mani²⁰. Una possibilità di democrazia come rivelazione, in realtà è soltanto rintracciabile nella concezione di "stato d'eccezione" di Schmitt, nel dispositivo che l'innesca. «Sovrano è chi decide nello stato d'eccezione²¹», come scrive il filosofo del diritto tedesco, è proprio quella chiave per intendere il "toglimento" del velo di Maya che al di sotto di sé cela quell'autentico del "chi" o del "che cosa", che, attraverso la decisione, si mostra come vero "sovrano". Qui il problema dell'*alétheia* non si pone come quel tentativo di sorprendere l'essere nella sua naturalezza, nel suo essere placidamente adagiato, o nella sua risposta di fronte a uno stato d'emergenza – come potrebbe accadere con una pandemia o con un fattore esterno di minaccia all'integrità dello Stato – ma di coglierne l'essenza nell'atto di ricomposizione della rottura della routine. Se dunque questa fosse la verità appare del tutto evidente che nessuna verità può essere colta in una democrazia, se essa è regola o metodo, di fronte a quella decisione che nel razionalismo della tecnica non potrebbe essere ricompresa come un fatto giuridico. Anzi, essa sarebbe un «velo d'ignoranza ed equità», direbbe Rawls, in cui, in pieno stile "contrattualistico", si rende necessaria la convenzionalità di uno stato di natura iniziale o di ipotetica posizione originaria perfettamente equa. Una fase in cui i singoli individui, nella finzione, sono in condizione di eguaglianza, non "sanno" di fatti e interessi personali, ma conoscono soltanto concetti e interessi e valori generali²². Anche per von Hayek, seppur in un'accezione del tutto diversa, liberale e non contrattualistica, «il riconoscimento della nostra ignoranza è il principio della saggezza, [e] ha un significato profondo per capire la nostra società²³».

Democrazia e verità come conformità

Una verità, un soggetto che si conformi con l'oggetto, nel caso la democrazia così come l'abbiamo delineata all'inizio di questa indagine, che altro non è che un costrutto ideale, pone la questione kantiana dell'adeguatezza del conoscente con l'oggetto. Anche qui, nel caso di democrazia adeguata alla verità, da un punto di vista squisitamente filosofico dovrebbe tener conto di quell'eterno superamento infinito dell'"io" fichtiano, proprio del tentativo di distinzione tra soggetto e oggetto, in procinto del successivo giudizio di conformità dell'uno all'altro. Il nucleo della *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, del 1797, infatti chiarisce che

il non-io, l'oggetto, la natura, in tanto è posto dall'io in quanto è la condizione necessaria dell'attività assoluta dell'io: in quanto l'io non può porre sé stesso nella sua infinita attività, se non vincendolo e superandolo, spostando continuamente al di là il limite che esso pone. L'io *deve* far questo in virtù della sua infinita attività che è legge a sé stessa. Questo *dovere* è ciò che Kant ha chiamato imperativo categorico: è l'esigenza che l'io si determini in modo assolutamente indipendente da ogni oggetto, come attività libera. L'oggetto da cui l'io deve rendersi indipendente, prima di essere oggetto esterno è un elemento inconscio dell'io, impulso, inclinazione, sentimento, dal quale l'io è spinto fuori di sé al riconoscimento dell'oggetto che lo condiziona²⁴.

Ed è proprio Fichte a delineare l'ipotesi che in questa dicotomia, l'io, a questo punto, si strutturi come "oggetto": un soggetto/oggetto, quindi, che nell'unità illimitata dell'eterno superamento potrebbe rendere conforme l'idea del soggetto alla "verità" dell'oggetto, democratico, considerandolo però quanto di più irreali. Una democrazia "ermeneutica", avrebbe detto molto più tardi Gadamer, se, in relazione alla verità, il primato della cosa scaturisce dal fatto che la verità non si identifica con l'insieme degli sforzi soggettivi e metodici tesi a catturare l'oggetto, ma con l'extra-metodico venire a espressione dell'essere stesso tramite un tipo di conoscenza nella quale si ha la completa subordinazione del comprendente al compreso. Di conseguenza, il soggetto diventerebbe una proprietà delle cose che, tramite egli stesso, si rivela. L'individuo appartiene *a*. Nel senso fichtiano-gadameriano, verso il quale si è tentata una sintesi, la diade democrazia/verità diventerebbe ancillare in sé solo in quella modalità e il darsi dell'uno all'altro, soggetto/oggetto, comporterebbe quel gioco stesso, per dirla come Gadamer, che gioca, includendo in sé i giocatori e facendosi esso stesso l'autentico

subjectum. Un giocatore giocato. Una verità che diviene gioco, sulla quale non converge Payreson, poiché per il filosofo italiano è “appello” a cui l’uomo, sintesi di attività e di ricettività, risponde liberamente: «Cuore e “livello profondo” del rapporto ermeneutico è la libertà, come possibilità della fedeltà all’essere, di un’attività risposta al suo appello²⁵». Dunque libertà come “fedeltà all’essere”, conformità a un divenire né tutto svelato, né nascosto, che è solo organizzazione (interpretazione necessaria) giusnaturalistica in un ambito di realizzazione democratica, e dunque non verità nel senso di assoluto, ma “appello”, un dover essere. Anche perché «non ci sarebbe interpretazione se la verità fosse o tutta nascosta o tutta patente, perché tanto la totale occultazione quanto l’esplicitazione completa dissimulerebbero la verità»²⁶. Rimane l’insegnamento di Gadamer, in una dinamica di verifica di democrazia come verità, in cui la verità non è conquista “metodica”, oggettivamente misurabile e accertabile, ma il frutto di una extra-metodica rappresentazione della cosa al soggetto²⁷. Dunque, anche la verità in senso “extra-metodico”, come giocatore giocato, non solo non può presentare caratteri di conformità col “metodo” democratico, ma con la democrazia non potrà neanche intrattenere quel rapporto di trascendenza, necessario per ogni confronto che pretende un raffronto, come invece è preteso nella diade soggetto/oggetto.

Democrazia e verità come coerenza

Ogni democrazia liberale, proprio per rispettare i criteri elencati all’inizio di questo studio, nel definirsi davvero tale diventa probabilmente quanto di più “incoerente”, poiché ogni fondamento vero di qualsiasi democrazia non potrà che essere “contraddittorio” per natura. La democrazia liberale non può che avere come obiettivo il possedimento di quel contenuto in cui l’essere e ciò che lo nega rappresentano l’essenza della coabitazione. Qualsiasi verità pensata come “coerenza”, se sistematizzata in termini democratici (dunque procedurali), non potrà che divenire una negazione dell’imperfezione, che è alla base, invece, di ogni convivere stesso. Anzi, la democrazia liberale è essa stessa “produttrice” di contraddizioni e di incoerenze, e nega non solo ogni tentativo di individuazione di una fondazione della verità come sostegno, come giustificazione del “metodo”, ma allo stesso tempo anche ogni progetto di astrazione radicale volto alla costruzione di meccanismi che consolidino la base per modelli in cui, hegelianamente, «tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale». Democrazia liberale è “toglimento” di questo tipo di verità. L’unica coerenza intensa come verità, e compatibile con la democrazia liberale, sarebbe quella concatenazione

logica che espellesse da sé tutto ciò che renderebbe coerentemente rigido un sistema neutro. Questo è purtroppo il lato che considera il principio di non contraddizione, come qualcosa che non si contraddice: l'esclusione del nulla da parte dell'essere. È però altrettanto vero che coerenza voglia e non escluda che a non essere contraddittorio sia quel regime che proprio per non contraddirsi non espelle l'altro da sé, sicché è la stessa opposizione tra essere e nulla che per continuare a definirsi tale, esige che la negazione reciproca non si annienti. È quel tipo di contraddizione che non si contraddice in quanto essere e nulla "esseri" radicalmente separati e che annuncia quel tipo di errore che rende incontrovertibilmente incoerente – pur abitando nella verità apparente dell'essere, il divenire – qualsiasi tipo di democrazia²⁸. Dal punto di vista della filosofia politica, lo scopo dovrebbe essere quello di eliminare la tara/fondamento della filosofia tradizionale che «presenta una struttura autoritaria anche nelle sue forme più liberali²⁹». Questo nel preciso senso che

la filosofia moderna è la storia di una ribellione di un'autorità contro un'altra autorità e del conflitto tra autorità rivali. Lungi dal mettere in discussione l'appello all'autorità come tale, la filosofia moderna ha semplicemente proposto un'alternativa alla consuetudine di basare le opinioni su un'autorità tradizionale forse *irrazionale*: l'alternativa, cioè, di basarle su un'autorità razionale³⁰.

E in quanto democrazia è anche decisione basata su una conoscenza formatasi in libertà, una democrazia "vera", in quanto a coerenza, la quale non potrebbe che erigersi su un tipo di verità in cui chiunque argomenti non possa a fare a meno di presupporre la verità intersoggettivamente valida delle proprietà che usa³¹. Non sfugge, dunque, neanche da questo lato la ricerca di un fondamento, quella predeterminazione necessaria che individuando una verità, escluderebbe un carattere essenziale della democrazia, la libertà, che non rappresenta una questione di fondo, ma uno "sfondamento" di questo orizzonte veritativo. «Machiavelli e More – scrive infatti Habermas – hanno rotto la barriera tra *praxis* e *poiesis*, invalicabile nella filosofia classica³²». Tanto che, «al paradigma epistemologico della modernità e all'ideale weberiano della *Wertfreiheit* corrisponde, sul piano pratico, una *tecnoscientificizzazione della politica* verso i fini e sul predominante interesse verso i mezzi³³». Nessuna formula vincolante appare dunque per la democrazia come verità, se da un lato la razionalità viene identificata con la scienza e la scienza come un sapere descrittivo e dall'altro una sfera di valori di come essa dovrebbe essere. A patto di accedere a quella deriva

fondazionistica in cui in ogni ambito, machiavellicamente, scientifica è la ricerca di come le cose “effettualmente” stanno, e non di come dovrebbero stare. O platonica. Una tesi diversa da quella che recentemente pretende che la scienza ha il diritto di esigere il consenso universale, ed è anzi la sola a esigerlo sulla scena pubblica. L'autorità politica che mette in questione quella scientifica si ridicolizza oggi, diversamente che ai tempi di Galileo (anche se oggi, nel mondo cosiddetto della post-verità, questo senso del ridicolo sembra sparito dal dibattito pubblico: basti pensare ai no-vax di lotta e di governo). D'altra parte, la democrazia è una forma di civiltà, e non solo un sistema di governo, non solo perché pone questo e solo questo vincolo universale di realtà – non opporsi alla scienza – alle pretese di autorità non fondate in ragione (ad esempio religiose, tradizionali ecc.), ma perché toglie loro ogni carattere vincolante. Questo è il senso ultimo della libertà politica, come in una civiltà democratica viene intesa: che le leggi e le istituzioni non hanno altra origine che nella volontà degli individui (e non nella natura o nella mente di Dio)³⁴. Non può essere infatti la scienza, soprattutto nella sua versione tecnicista, quella verità a fondamento della democrazia, ammesso che un'autentica democrazia liberale debba essere alla ricerca di una sua verità. Quando negli anni '60 del secolo scorso apparve il numero di una rivista tedesca, «Philosophisches Jahrbuch», l'espressione di Karl-Heinz Ilting, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, fu un tentativo di “riabilitare” la filosofia pratica proprio nella direzione di adottare il sapere tecnico come riferimento matematicizzato per la conoscenza della natura umana, una scientificizzazione del settore pratico. Un'ipotesi certamente non originale, né nella letteratura di inizio secolo (si pensi al Musil de *L'Uomo senza qualità*, quando criticamente esaminò il processo di una matematica come «prototipo del sentimento»), né, peraltro, nella psicologia, che con Wundt, già nella seconda metà del XIX secolo, coi suoi primi “laboratori” cerca di rendere la psiche qualcosa di empirico. Insomma, dall'evidenza del “fatto”, della verità, l'idea fu quella di creare un riferimento per una prescrizione, un “dover essere”. Infatti, se la razionalità si identifica con la scienza e la scienza si identifica con un sapere descrittivo e neutrale, ne segue, per Weber, che non si possono «formulare norme vincolanti e ideali per derivarne direttive per la prassi³⁵». Ovvero, il sociologo tedesco “sgancia” ogni conformità dell'essere (la verità) dal dover essere (per esempio, la democrazia) delle scienze politiche e sociali, per agganciare queste ultime a delle scelte valoriali. *Wert-Freiheit*, libertà dei valori. Per Weber, la competenza delle scienze storico-sociali, al pari di quelle naturali, va circoscritta alla scelta dei mezzi, senza dover ricomprendere anche una valutazione degli scopi, dei fini. «Una scienza empirica – dice – non può mai insegnare ad alcuno

ciò che egli *deve*, ma soltanto ciò che egli *può* e – in determinate circostanze – ciò che egli *vuole*³⁶».

Democrazia e verità come utilità

Weber, dunque, disancora le scienze politiche e sociali da quella verità di cui dispongono le scienze empiriche, per agganciarle ai valori, nella loro libertà. Leggiamo cosa scrive però Nietzsche, in successione, negli aforismi 466, 467 e 468, nel libro terzo, *La volontà di potenza come conoscenza*, de *La volontà di potenza*, intitolato *Principio di una nuova posizione di valori*. Nel 466, così sentenzia: «Ciò che contraddice il secolo XIX non è la vittoria della scienza, ma il trionfo del metodo scientifico sulla scienza», mentre nel 467 dice che «la storia del metodo scientifico fu intesa da Auguste Comte quasi come se fosse la filosofia stessa», e, in quello successivo: «i grandi metodologi: Aristotele, Bacone, Cartesio, Auguste Comte³⁷». Dunque, Nietzsche afferma che nel secolo XIX ad affermarsi è stato un “metodo”, una tecnica, non una conoscenza, e che questa tecnica si è addirittura trasformata in filosofia. Anzi, è diventata filosofia, è la filosofia, almeno così come intesa da Comte, a partire da Aristotele. Più avanti, però, nell’aforisma 535 precisa: «“Verità”: nel mio modo di pensare non significa necessariamente un opposto dell’errore, ma nei casi fondamentali significa soltanto porre diversi errori gli uni di fronte agli altri [...]»; e nel 537, alla domanda «Che cos’è la verità?», risponde: «(*Inertia*; l’ipotesi che ci soddisfa; il minimo uso di forza spirituale ecc.». Nel 539, poi, annota che «Parmenide ha detto: “non si pensa ciò che non è” – noi assumiamo la posizione diametralmente opposta e diciamo: “ciò che può venir pensato, deve sicuramente essere una finzione”», per poi proseguire nel 540: «Ci sono molte specie di occhi. Anche la Sfinge ha occhi – e quindi ci sono molte specie di “verità”: di conseguenza, non c’è nessuna verità». Per Nietzsche «non c’è nessuna verità», «La più grossa favola è quella della conoscenza [...]» (aforisma 555). Prima ancora Nietzsche, nell’aforisma n. 1, aveva scritto: «Il nichilismo come conseguenza dell’interpretazione del valore sin qui accordato all’esistenza» e, nel n. 2: «Che cosa significa nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano* [...]». Dunque, “trasvalutazione di tutti i valori”, per una nuova posizione di essi. Per Heidegger, nel pensiero di Nietzsche,

ricalcolare dal punto di vista psicologico [...] vuol dire: stimare tutto in relazione al valore e conteggiare i valori in relazione al valore fondamentale, ossia la volontà di potenza, calcolare in quale misura, e come, i “valori”

siano stimabili e quindi dimostrabili come validi secondo la volontà di potenza³⁸.

I “valori”, che per Nietzsche sono “punti di vista”, e non una cosa in sé, sono misurabili; e il “punto di vista” è “puntato” nell’atto del “puntare” nel “vedere”. Per Nietzsche “vale” ciò che “vale” e «ciò che vale non vale perché è un valore in sé, ma il valore è valore perché vale³⁹». E il “valore”, per Nietzsche, è “conservazione” e “potenziamento”: “ma entro il divenire”, ovvero entro il “reale”, entro la “verità”. È *nutzen*, è utile. E per cosa? Come condizione delle “forme di dominio”, di “organizzazione”, di “ordine”⁴⁰. Lo dice chiaramente nell’aforisma n. 719 de *La volontà di potenza*: «Una *divisione del lavoro degli affetti* in seno alla società: così che gli individui e i ceti allevino la specie di anima più *imperfetta*, ma appunto per questa *più utile* [...]»⁴¹. L’utilitarismo è una dottrina «degli *effetti*» (af. 724), potremmo dire pratica. Tanto che anche la dottrina dell’eterno ritorno dell’uguale è una delle forme che la verità, il divenire dell’essere, può assumere proprio nell’ottica del punto di vista del valore della libertà intesa come responsabilità. Nietzsche non ha a cuore la democrazia, della quale pensa che sia «*mancanza di fede* nei grandi uomini e in una società elitaria [...]» (af. 752, *La volontà di potenza*), ma ha a cuore la verità, che con la democrazia potrebbe avere in comune quel “tener per vero” utile per la vita.

Quale “vera” democrazia? L’ipotesi di una *dianoiarchia*

L’impossibilità di una “vera” democrazia, ma soprattutto di una democrazia “vera” ha finora condotto a un’unica possibilità: quella di una democrazia che, in quanto a “verità”, potrebbe essere soltanto “utile”. Una democrazia non potrà mai essere “vera”, nel senso di un fondamento, proprio perché ogni fondamento, in ogni caso di per sé autoritario, non potrebbe che negare quel libero svolgimento che è la democrazia liberale, così come qualsiasi democrazia liberale, in quanto “organizzazione”, imprimerebbe al “vero” una neutralizzazione di ciò che è invece, per natura, gerarchia e alterità. Ma anche perché qualsiasi fondamento, nella sua verità, negherebbe quel metodo che esige la democrazia liberale. Inoltre, qualsiasi tentativo di costruzione di una teoria della democrazia volta all’individuazione di una sua verità, assumerebbe un carattere autoritario. O di nessuna utilità. Popper fa notare come

il filosofo-re, amante della verità come filosofo, deve, come re, essere “un medico più valente”, perché deve essere deciso “a ricorrere spesso a men-

zogne e ad inganni” – per il bene dei governati, Platone si affretta a precisare. Il che significa, come già sappiamo e come di nuovo apprendiamo dal riferimento di Platone alla medicina, “nell’interesse dello stato”. Kant una volta fece osservare, con uno spirito radicalmente diverso, che l’affermazione: “La veridicità è la migliore politica” può certamente essere contestata, ma che l’affermazione: “La veridicità è migliore della politica” non può essere revocata in dubbio⁴².

D’altronde, la democrazia come “verità” ha perso come interesse di ricerca anche i turbamenti di Nietzsche, Freud e Marx: la «scuola del sospetto», «l’ermeneutica del sospetto». Così avrebbe designato i caratteri comuni a questi tre autori, in un ormai classico volume su Freud nel 1965, uno dei massimi esponenti del pensiero ermeneutico, Paul Ricoeur. I tre autori, infatti, non credono al significato letterale, palese, pubblico, delle idee e filosofie, ma “sospettano” che dietro di esse ci sia qualcosa di nascosto che le determina e che bisogna scovare, smascherare: la volontà di potenza per Nietzsche, l’inconscio per Freud, i rapporti di produzione per Marx. Forme di verità tramontate, se si eccettua quella nietzscheana di “utilità”, la quale tecnicamente conserverebbe una sua modalità per il funzionamento della democrazia. Ma del tutto “svuotata”, priva di contenuto, e senza fini, se non nel potenziamento indefinito in nome di un’iper-razionalista efficienza, in cui la verità come utilità manterrebbe il suo valore soltanto nella sua capacità di valere come conservazione sempre più affinata: un mezzo trasformato in mero fine. Se un margine di verità è ancora consentito alla diade verità e democrazia, al di là di ogni regime fondazionistico e consapevole della debolezza delle grandi strutture di pensiero culminate nel Novecento, un’ipotesi potrebbe risiedere nella destrutturata “dianoia”. Una *dianoiarquia*, per natura pluralistica, con un termine – *dianoia* – volutamente vago in quanto a significato, che indica tradizionalmente una modalità di pensiero meno codificata, ma anche di rango più basso, di *noesis*. Un’*archia*, un governo basato su quanto di meno immutabile: la conoscenza discorsiva, il pensiero che si confronta attraverso il ragionamento, che non esclude ma include la totalità, a patto che ogni razionalismo non solo sia introdotto in sostituzione di qualcosa che lo precede, ma che sia aperto a ogni tipo di critica, anche irrazionalista. Una sorta di “razionalismo pancritico” (il riferimento a Bartley III è evidente), inteso come “verità” per una democrazia liberale. Uno “sfondamento” in cui a un’ autorità non se ne sostituisce un’altra, in quanto è l’idea di “giustificazione” che viene a cadere. Una *dianoia*, che proprio perché per Platone è al di sotto della scienza, assume popperianamente quella dimensione non epistemica, ma più vicina alla *doxa*, e dunque, in

quanto falsificabile, più scientifica, più vera. Più criticabile. Non sarebbe un governo «della chiacchiera, della curiosità, dell'equivoco», perché non heideggerianamente alla ricerca di un nuovo inizio, ma di nessun nuovo inizio. *Dianoiarchia* come non esclusione di ciò che nega e come ricomprendimento dell'altro, in un discorrere in cui i tentativi ed errori autoregolamentandosi con una smobilitazione continua “aretica”, dunque “virtuosa”, non giustificano una predeterminata ricerca di una fondazione. Un “puntato” del “punto di vista” contingente in una virtù che saggiamente ricomponne attraverso un'intelligenza intuitiva centripeta una ragione discorsiva altrimenti centrifuga nella sua deriva destinale. *Dianoiarchia* come forma di sopravvivenza della democrazia liberale, senza verità, incamminata sulle tracce di un superamento non solo di quel *krátos*, sinonimo di potere e dunque di dominio, ma anche nell'abbandono di quelle orme di quel neutralizzante *demos*, indistinto e generico, che non solo spersonalizza, ma toglie anche ogni dissidio *intra* trasferendolo in un extra tipico dell'*exclusor*, di chi scaccia. Una *dianoiarchia aretica* “eretica”, che proprio in virtù della sua saggezza farebbe *ultra* vivere quella democrazia postuma – seppur sotto la forma di una disgregazione che perpetuamente unisce – che non solo salva un rapporto democrazia/verità nella sua verità impossibile, ma che rende possibile quell'insuperabile bisogno innato di verità proprio in quell'eresia dello “sfondamento” di qualsiasi sapere fondativo.

- ¹ Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 385 b; cfr. ID., *Sofista*, 262 e *Filottete*, 37 c.
- ² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 7, 1011 b 26; cfr. *Verità*, 29, 1024 b 25.
- ³ Cfr. SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, VII, pp. 199-200.
- ⁴ Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei filosofi illustri*, x, 31-32.
- ⁵ Cfr. *ivi*, VII, 54.
- ⁶ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, v, 5, 2.
- ⁷ Cfr. AGOSTINO, *De vera religione*, 36.
- ⁸ Cfr. ANSELMO, *De veritate*, 14.
- ⁹ Cfr. TOMMASO, *De veritate*, q. 1, a. 4.
- ¹⁰ Cfr. CARTESIO, *Meditazioni*, IV, e *Principi filosofici*, I, 49.
- ¹¹ Cfr. F.W. HEGEL, *System der Philosophie*, Stuttgart, Glockner 1964, p. 423; ID., *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Stuttgart, Glockner 1958, p. 275.
- ¹² Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Memeyei, Halle 1922, p. 282.
- ¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, pp. 212-214.
- ¹⁴ Cfr. PLATONE, *Fedone*, 100 a.
- ¹⁵ Cfr. I. KANT, *Critica della ragione pura*, par. III, *Logica trascendentale*, Milano, Adelphi 2004, p. 114. Lo scritto è del 1781.
- ¹⁶ Cfr. F.H. BRADLEY, *Appearance and reality. A Metaphysical Essay*, Ruskin House, Londra 1916², cap. xv.
- ¹⁷ Cfr. F.W. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, a cura di Maurizio Ferraris, Pietro Kobau, Bompiani, Milano 2001, af. 507, p. 280.
- ¹⁸ Cfr. N. BOBBIO, voce "Democrazia", in *Il dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, p. 241.
- ¹⁹ Vedi H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis. Libri tres*, riproduzione anastatica dell'ed. Blaev (1646) a cura di J.B. Scott, 2 voll., Carnegie Institution of Washington-Clarendon Press-Humphrey Milford, Washington-Oxford-London 1913, II, 20.46.
- ²⁰ Cfr. F. VENTURI, *Was ist Aufklärung? Sapere aude!*, in *L'Italia dei lumi*, Einaudi, Torino 1995, pp. 122-123.
- ²¹ Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, in G. MIGLIO, P. SCHIERA (a cura di), *op. cit.*, p. 33.
- ²² Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 24 e ss.
- ²³ Cfr. F. VON HAYEK, *La società libera*, trad. it. M. Bianchi di Lavagna Malagodi, Vallecchi, Firenze 1969, p. 41.
- ²⁴ Cfr. J.G. FICHTE, *Prima introduzione della dottrina della scienza*, Ramella, Torino 1946, par. 5.
- ²⁵ Cfr. M. RAVERA, *Premessa*, in L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti*, a cura di Marco Ravera, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 14.
- ²⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 88.
- ²⁷ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1988, pp. 552 e ss.
- ²⁸ Per questo tipo di analisi, si veda E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, capp. IV e V.
- ²⁹ Cfr. W.W. BARTLEY III, *Ecologia della razionalità*, trad. it. A. Rainone, Armando Editore, Roma 1990, p. 156.
- ³⁰ *Ibidem*.
- ³¹ Cfr. O. APEL, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, capp. 1 e 3 del vol. 1. Qui Apel mostra, d'accordo con Habermas, che ogni atto argomentativo implica un patrimonio minimale di regole proprio in senso "democratico".
- ³² Cfr. J. HABERMAS, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in ID., *Prassi politica e teoria critica della società*, trad. it. A. Gajano, il Mulino, Bologna 1973, p. 99.
- ³³ Cfr. G. FORNERO, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il dibattito tra "neoa-ristotelici" e post "kantiani"*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 2007, p. 200.
- ³⁴ Cfr. R. DE MONTICELLI, *La cognizione dei valori e la fragilità della democrazia*, in *Encyclopaedia*, vol. 24, n. 56, 2020, p. 20.
- ³⁵ Cfr. M. WEBER, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 58.
- ³⁶ *Ivi*, p. 61.
- ³⁷ Cfr. F.W. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 265.
- ³⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 607.
- ³⁹ Cfr. *ivi*, p. 620.
- ⁴⁰ Si veda l'aforisma n. 715, in F.W. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 390.
- ⁴¹ Cfr. *ivi*, af. 719, p. 392.
- ⁴² Cfr. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. unico, Armando Editore, Roma 1974, pp. 176-177.

“Ricomincio da TE”

I will start again from you

Roberto Prospero*

Il bando promosso dalla Fondazione Tercas per promuovere la cultura della parità di genere

“I will start again from you”. The call promoted by the Tercas Foundation to promote the culture of gender equality

Di questo passo si dovrà attendere il 2156 per chiudere il divario che separa le donne dagli uomini in politica, economia, educazione e salute. Ciò è quanto emerge dall'ultimo Global Gender Gap report del World Economic Forum. Il nostro Paese, nella relativa classifica, non ne esce per niente bene posizionandosi addirittura al 63° posto su 156 nazioni.

Il report evidenzia inoltre come, nel mondo, la pandemia abbia ampliato il predetto divario soprattutto in ambito economico. In Italia le più significative differenze si evidenziano nel settore del lavoro e in quello della formazione. Infatti, nel nostro Paese lavora meno di una donna su due, si registrano una significativa differenza salariale, una bassissima presenza di manager di sesso femminile e un accesso alla formazione STEM intorno alla metà rispetto agli uomini. In Italia, inoltre, la pandemia sembra abbia pesato molto più che altrove: tra l'aprile e il settembre 2020 si è registrata una perdita di lavoratrici in misura doppia rispetto alla media europea.

È dunque evidente che qualsiasi percorso di rinascita, di ripartenza, di uscita dal buio economico e sociale determinato dalla pandemia deve porre *empowerment*, l'occupazione e la formazione femminile quali nodi centrali.

D'altronde, capovolgendo la prospettiva, la circostanza che nel nostro Paese sussista un gap tanto rilevante, significa anche che risultano ancora inesprese relevantissime potenzialità. Ridurre il divario di genere vuol dire poter così sprigionare tali energie a livello politico, economico, sociale, culturale. Significa in definitiva avere grossi margini di crescita collettiva: tanto più rapido sarà il processo di riduzione del gap, tanto più rapida sarà la crescita.

È con questo spirito che la nuova *governance* della Fondazione Tercas, insediatasi tra l'agosto e il settembre del 2020, con un vertice tutto al femmi-

* Avvocato e componente del Consiglio di amministrazione della Fondazione Tercas.

nile (presidenza, vicepresidenza e segreteria generale), ha ricompreso tra gli obiettivi di carattere generale, con riferimento a tutti i propri settori di intervento, la promozione della cultura della parità di genere, attraverso azioni volte al superamento degli stereotipi di genere, nonché al cambiamento della percezione del ruolo della donna nell'economia e nella società; alla rimozione degli ostacoli che impediscono la parità di accesso all'educazione e in particolare a quella economica, finanziaria e scientifica; ad aumentare la partecipazione delle donne a livello manageriale, direttivo, nella sfera pubblica e in quella privata; al contrasto e alla prevenzione della violenza di genere.

Quale primo strumento finalizzato a tali obiettivi è stato pubblicato, all'inizio del 2021, il bando "Ricomincio da (TE)" con lo scopo di raccogliere, sul territorio della provincia di Teramo, idee progettuali di particolare rilevanza sociale volte a promuovere la cultura della parità di genere.

In particolare, si è chiesto ai soggetti pubblici e privati del territorio di promuovere iniziative in ambito musicale, teatrale e altre attività culturali con la finalità di diffondere la cultura delle differenze e il contrasto agli stereotipi di genere, nonché iniziative di sensibilizzazione ed educazione degli studenti alla parità di genere e al rispetto delle differenze; la realizzazione, inoltre, di percorsi attrattivi per le materie STEM, con implementazione di "buone pratiche", al fine di incoraggiarne lo studio da parte delle studentesse, nonché azioni tese a rafforzare i servizi finalizzati all'emersione e al contrasto della violenza a danno delle donne e iniziative volte a reinserire socialmente e lavorativamente le vittime di violenza.

La risposta è stata davvero sorprendente e globale. Ben 43 i progetti ammessi a finanziamento, per un totale di oltre 150mila euro erogati capillarmente su tutto il territorio della provincia in favore di associazioni culturali e di promozione sociale, enti territoriali e istituti scolastici di ogni ordine e grado, cooperative sociali, ASP ed enti religiosi.

Le proposte dei 43 progetti comprendono una variegata attività: spettacoli teatrali, concerti, manifestazioni artistiche, convegni, incontri, presentazioni, ricerche, pubblicazioni, progetti per l'inclusione lavorativa, per la formazione, nonché volti al contrasto alla violenza di genere. Azioni che caratterizzano e animano, così, la vita culturale e sociale del territorio per tutto il corso del 2021, contribuendo innanzitutto a una significativa opera di sensibilizzazione a tutte le tematiche legate alla parità di genere attraverso gli approcci più disparati.

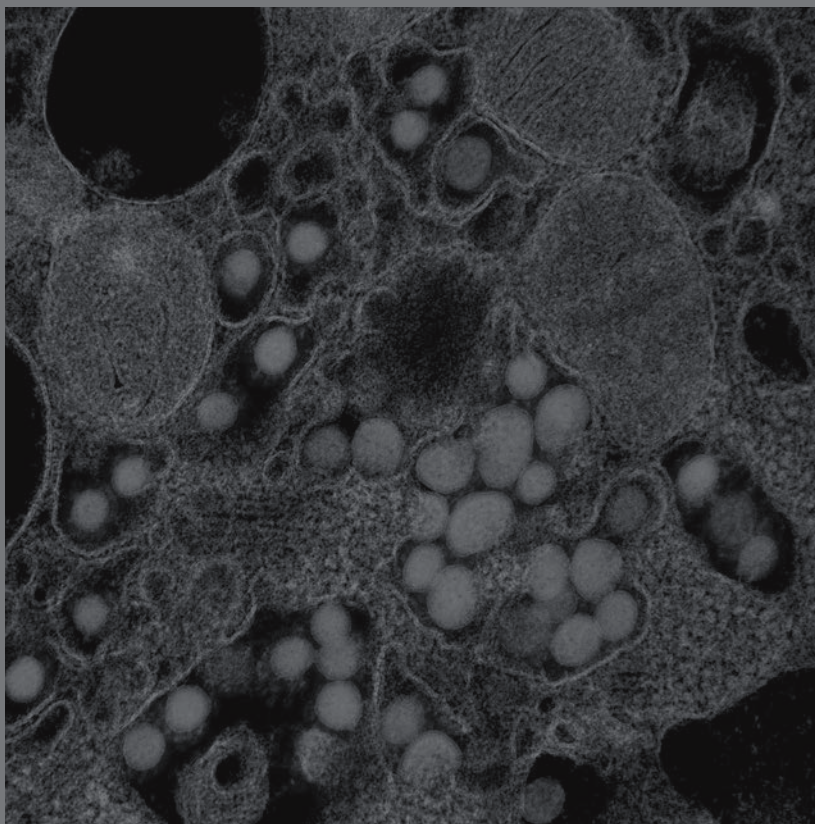
Si è così generato spontaneamente un vero e proprio "festival diffuso" sul territorio della provincia di Teramo per la durata dell'intera annualità che coinvolge tutte le generazioni e tutti i settori della comunità locale, divenuta diretta protagonista e al contempo beneficiaria dei variegati interventi.

L'anno 2156 è lontanissimo. Tale distanza impone una decisa e non procrastinabile accelerazione nel percorso. Appaiono pertanto urgenti e necessarie azioni di sistema attraverso piani di lungo periodo, che possano improntare un deciso e permanente cambio di rotta. L'iniziativa di Fondazione Tercas e la conseguente importante e convinta risposta della comunità della provincia di Teramo, dimostrano tuttavia che anche singoli interventi a livello locale, se attuati con la medesima ottica di sistema, possono generare rilevanti benefici e contribuire significativamente alla riduzione del gap esistente.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Paesaggio lacustre con rudere di castello e figure/ decori a fasce geometrico-vegetali*
- sec. XIX - 1800-1810 - maiolica modellata, dipinta a smalto, decori soprasmalto alla porcellana sul collo
cm 24 x 13,50 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Prospettiva Λογος



Presentazione

Settimio Luciano*

Cosa unisce due riflessioni su argomenti così disparati quali un'analisi antropologica della relazione e i fondamenti della matematica. Può apparire strano ma è il rimando diversificato a Dio: in queste meditazioni si giunge a un sottofondo in cui freme e dimora il divino. In questa interpretazione si va, forse, molto al di là di quanto hanno offerto gli autori, in una rilettura che può apparire poco adeguata. Però si desidera fare questo salto da funambolo da un mondo a un altro per accostarsi e far accostare a quel livello esistenziale che tutti abbraccia come l'orizzonte.

L'analisi della relazionalità contemporanea, svolta nel primo articolo fino a giungere all'orizzonte trinitario, fa emergere lo spezzarsi dei rapporti umani assieme a un grande senso di isolamento (che nulla ha a che fare con la solitudine benefica e arricchente) legato a una centralizzazione dell'uomo e della sua libertà per dominare tutto e tutti. Il Dio cristiano, che è relazionalità e comunione d'amore infinito fra Padre e Figlio e Spiro Santo, lascia non solo far diventare Dio apertura (che è il contrario del "solipsistico" atto puro aristotelico o dell'uno plotiniano) ma stabilisce, nella logica dell'incarnazione, i termini di un confronto che si rifrange sulle relazioni umane "spezzando" la frantumazione disperante che a volte vi si respira, stabilendo un'unità fatta di rispetto del molteplice e di senso profondo di unità nel senso prezioso della singolarità del volto umano.

La "testimonianza" che viene dal centro nevralgico della matematica e cioè dei suoi fondamenti, lascia comprendere non solo l'incapacità di auto fondarsi ma lascia emergere l'esigenza di relazionarsi con una "ulteriorità" da leggere come condizione di possibilità nel cuore della matematica e che la spinge ad andare oltre se stessa. Sotto questo aspetto dal centro della matematica – che ha suscitato una ragione attenta a leggere formule algebriche in ogni angolo della realtà, in vista di un processo di universalizzazione – viene, nella evidenza di non potersi auto fondare, la necessità dell'esteriorità che richiama l'infinito divino: la logica spezzata, che si isola nel prometeo desiderio di fissarsi narcisisticamente chiudendosi, appare beneficamente "rotta" perché è necessario che si apra ad altro... all'"Altro".

* Docente di Filosofia presso ITAM-PIANUM e ISSR Toniolo Pescara.

Riflessioni sull'antropologia della relazionalità

Reflections on the Anthropology of Relationality

Eduardo Marazzi OFMConv*

Dal teocentrismo, non sempre attento al rispetto e alla promozione dell'altro, si è passati a un'antropologia egonomica, solipsista. Questa antropologia, considerando l'io autoreferenziale sostanziato da una ragione onnisciente, è arrivata a una società liquida, caratterizzata dal più inquietante di tutti gli ospiti, ovvero il nichilismo. La tesi che qui si vuole argomentare è che l'essere dell'uomo è costitutivamente relazionale perché è a immagine del Dio di Gesù, essenzialmente relazionale, unità nella Trinità e trino nell'unità. È alla relazione agapica che bisogna educare; a un nucleo costitutivo e nobile, espressione del mistero di Dio, il quale, sia in sé che a extra, si caratterizza per la dimensione relazionale di un segno oblativo.

From theocentrism, not always attentive to the respect and promotion of the other, we moved on to an egonomic, solipsist anthropology. This anthropology, considering the self-referential ego substantiated by an omniscient reason, has arrived at a liquid society, characterized by the most disturbing of all guests, namely nihilism. The thesis that we want to argue here is that the being of man is constitutively relational because he is in the image of the God of Jesus, essentially relational, unity in the trinity and triune in unity. It is to the agapic relationship that it is necessary to educate; to a constitutive and noble nucleus, an expression of the mystery of God, who, both in himself and ad extra, is characterized by the relation dimension of an oblativ sign.

Introduzione

L'Occidente è la terra della ragione calcolatrice, sempre più onnisciente e onnipervasiva. Se è vero che l'anima dei grandi successi dell'Occidente è da attribuire alla sua ragione critica, non è meno vero che il limite di tale ragione è costituito dalla sua logica potestativa, dal suo spirito totalitario¹, concupiscenziale, il quale porta a emarginare, discriminare, isolare gli uni dagli altri o a farci credere che siamo insieme soltanto perché abbiamo fame e da soli non ce la facciamo.

Senza essere tragici, si può dire che si tratta della logica della relazione spezzata. Buona parte della letteratura esistenzialista si è caratterizzata per l'accentuazione dell'incomunicabilità, per analizzare i rapporti antagonisti tra gli uomini derivanti o dalla stessa struttura ontologica dell'uomo o da deformazioni culturali. La relazione spezzata e vissuta come insolubile perché l'interiorità non è creatrice di legami, ha fatto dire a Sartre: «l'inferno sono gli altri»². È questo il tema delle nostre riflessioni – che richiederebbe di ulteriori approfondimenti. Dunque, il compito improrogabile che oggi incombe è di provvedere a ripensare la relazione perché l'io non si ripieghi su se stesso generando un autismo antropologico che è la morte della persona e per evitare che la differenza si trasformi in indifferenza. Coinvolti in un orizzonte culturale scombuscolato e dunque smarriti in un labirinto che non porta da nessuna parte, per non trasformarci in massi erratici o eremiti di massa, è di vitale importanza riscoprire la relazione agapica come categoria essenziale, strutturante.

Una domanda si impone: se la ragione scientifico-tecnologica, oggi ormai egemonica, ci può dare la chiave della sopravvivenza, che o chi ci potrà dare, in un contesto sempre più liquido³, e dunque senza punti di riferimento stabili e certi, la chiave della convivenza⁴? In breve, la relazione, tanto orizzontale quanto verticale è la categoria che occorre sostanziare affinché l'alterità non sia fagocitata dal principio d'identità, anima dell'Occidente. Se è vero che la coscienza, come dice il filosofo Emmanuel Lévinas, è l'agonica avventura della «soggettività che accoglie altri come ospitalità», la sfida da evitare è l'eterno ritorno in sé, e cioè ripetere la logica di Ulisse, il quale va da Itaca a Itaca, terra del suo antico dominio, mosso dalla logica del pugno chiuso sempre disposto a punire e che soltanto per accaparrare si apre. Fuori dell'eterno ritorno in sé c'è l'altro che si incontra, fino all'Altro supremo, colui che dà senza misura né discriminazione, identificato dalla fede cristiana con il mistero trinitario, autentico prototipo del pensare e dell'agire perché fonte di oblatività, la quale avvolge il mondo e noi in esso.

All'immagine dell'uomo classico è subentrata l'immagine dell'uomo tecnologico, dal volto inquietante. L'incertezza è profonda, perché non crediamo al passato e il futuro lo si intravede confuso e contrastante. Più attuale che mai la sottolineatura che Paolo VI faceva nell'*Octogesima adveniens* al n. 45:

Molti cominciano a interrogarsi sul modello stesso di società. Diversi modelli sono proposti, taluni vengono sperimentati, ma nessuno sod-

disfa del tutto e la ricerca resta aperta. La ragione profonda di questa crisi è che se tutti sono d'accordo sulla costruzione di una nuova società posta al servizio degli uomini, ancora bisogna sapere di quale uomo si tratta.

Dal teocentrismo all'antropologia di stampo solipsista

Se nel medioevo tutto fa riferimento a Dio o va letto e interpretato dalla prospettiva di Dio e la Storia si risolve nei suoi disegni, nella modernità tutto si vede dalla prospettiva dell'uomo o tutto fa riferimento a lui, considerandosi unico protagonista della Storia. Il santo, nel medioevo, è la figura centrale, invece la figura centrale della modernità è il rivoluzionario. Il primato non è del cielo, ma della terra; al primo posto non più la trascendenza, bensì l'immanenza; non più il sacrificio delle creature a vantaggio del Creatore, ma la ricerca della felicità in questa vita, congedandosi senza lamenti dall'autorità che esercita il suo potere dall'alto, sia tale autorità Dio, l'imperatore o il re di turno. Un cambio di paradigma, un'inversione di rotta, anzi un passaggio così radicale come «la rivoluzione copernicana, che collocava il sole al posto della terra»⁵. È un passaggio in cui il volto di Dio come interlocutore dell'uomo e l'uomo come partner di Dio perde consistenza fino a risultare superfluo oppure ingombrante per la costruzione del *regnum hominis*. Al centro l'uomo, *Deus creatus*, e il mondo ridotto a materia da utilizzare.

Lungo questo processo, il cui approdo sarà l'ateismo e come epilogo il nichilismo, il volto di Dio è andato rivestendosi di tanti tratti, tra cui, preminente quello potestativo. Il Dio "onnipotente". Con la «morte di Dio» (Nietzsche) o, secondo il filosofo ebreo Martin Buber, «eclisse di Dio»⁶, l'uomo ha rivendicato per sé quel tratto o dimensione, dichiarandosi ostile a ogni dipendenza perché ritenuta alienante. È il cammino dell'emancipazione rifiutando ogni tipo d'autorità che venga dall'esterno. Quest'irrefrenabile processo ha portato a elaborare, in quest'ultimi tempi, un'antropologia di stampo egonomico, solipsista, autoreferenziale, in un palcoscenico sempre più pervaso dal più inquietante di tutti gli ospiti, e cioè il nichilismo⁷. Lo sbocco è stato la solitudine e la "società liquida" in cui il volto dell'uomo rischia di essere pensato e vissuto come monade senza porte né finestre. È il territorio del primato dell'io a detrimento dell'A/altro, considerato ostacolo da sgomberare o nemico d'abbattere.

Se la modernità può considerarsi sotto il segno di Prometeo, la post-modernità⁸, nonostante la "voglia di comunità"⁹ per proteggersi dall'in-

sicurezza, sembra essere sotto il segno di Narciso, colui che guarda se stesso, indifferente alla sorte degli altri. Anzi, è un Narciso che, ossessionato dai suoi ordigni e affascinato dalla sua capacità tecnologica, si considera centro di tutto, intento a ricondurre a sé l'altro a conferma della sua potenza, sospettoso di minacce sempre incombenti. È l'impero del medesimo¹⁰.

È pacifico riconoscere che l'antropologia della modernità si è strutturata mettendo al centro un io autoreferenziale, teso alla difesa di sé o dello sforzo di essere a qualsiasi costo (*conatus essendi*). È la società dell'arcipelago o della moltitudine anonima, del primato dell'io che considera tutto ciò che non entra nel campo dei suoi interessi roba di poco conto, appendice. In questa prospettiva l'altro non è che un elemento dell'insieme, risorsa in funzione dei progetti dell'io, il che significa, detto brevemente, la morte del prossimo. La logica relazionale è spezzata perché considerata accidentale e non essenziale.

Se nella società marxista, collettivista l'altro si perde nel tutto e viene considerato secondo la categoria dello sfruttato e dello sfruttatore, nella società borghese predominano la diffidenza, il sospetto e la sopraffazione dell'uno sull'altro. Uno dei fondamenti della società borghese è l'egocentrismo, un io isolato che dubita di tutto e di tutti. A proposito il filosofo spagnolo Ortega y Gasset scrive:

La filosofia moderna, prodotto del sospetto e della cautela, nasce dal borghese. È lui il nuovo tipo di uomo, che abbandona il carattere bellicoso per farsi prototipo sociale. Appunto perché il borghese è quella specie di uomo che non confida in sé, che non si sente sicuro in se stesso, ha bisogno anzitutto di acquistare sicurezza. Sopra ogni altra cosa, deve evitare i pericoli, difendersi, guardarsi da¹¹.

Predominio dell'io come ragione, come calcolo dinnanzi a tutto ciò che non è l'io.

La modernità mettendo al centro l'io configura un uomo che si ripiega su se stesso, visto che l'altro, una isola tra tante, non offre spazi di fiducia, di accoglienza. Dalla prospettiva di un io chiuso, solipsista, che inizia il suo cammino con il cogito cartesiano, io irrelato¹² non si supera il rapporto con una pluralità senza volto né figura, con la folla anonima e spersonalizzata, con la moltitudine senza nome.

In nome della coscienza critica – la ragione medioevale rigorizzata – il pensiero moderno propone non più la sostanza come essere

(*actus essendi*), ma la sostanza come cosa pensante (*res cogitans*). Con la modernità il cogito si impone come punto di partenza, punto archimedeo a partire dal quale si procede al controllo e poi alla ricostruzione del mondo. Siamo al pensiero attivo che prevale sul pensiero contemplativo-eidético, metafisico. L'orizzonte non è più di segno teologico né ontologico, ma essenzialmente antropologico, proteso all'affermazione dell'uomo inteso non più come partner di Dio ma come «padrone e dominatore della natura»¹³.

Cartesio, espressione indiscussa della modernità, non ha più come interlocutore il Dio biblico poiché, dopo che garantisce il potere veritativo dell'intelletto pensante, egli lascia sullo sfondo Dio, il quale, come dirà Pascal, acuto critico del cogito cartesiano, dà un calcio alla macchina del mondo, prima di ritirarsi nella più remota trascendenza¹⁴. È il terreno della filosofia razionalista, attenta alla ragione universale, tesa a occupare la posizione del fondamento (*grund*) e allergica alla religione storica. È l'età della potenza della ragione critica e del suo carattere emancipatorio; tutto è o deve essere sotto il suo controllo. La voce di Kant è significativa:

Il nostro tempo è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la religione per la sua santità e la legislazione per la sua maestà: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella stima non simulata, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame¹⁵.

Si è passato dal teocentrismo all'antropocentrismo sostenuto dal primato della ragione filosofica in connubio con la scienza e l'ideologia.

La modernità nasce all'insegna di tale capovolgimento, e cioè con il dio matematico di Galileo che assicura la razionalità del mondo, oggetto privilegiato del sapere scientifico; con il dio verace di Cartesio che garantisce la stabilità del mondo e il potere veritativo delle nostre facoltà conoscitive; con il dio di Leibniz, obbligato, per intrinseca necessità, a creare ciò che crea, sottomesso al principio di ragione sufficiente e al "migliore dei mondi possibili"; con il dio di Newton. Insomma, è il dio uno, il dio sostanza, non il *Deus relatio* della tradizione cristiana, un dio a-dialogico perché come l'uno di Plotino vive in splendido isolamento; un dio a-relazionale, una sostanza chiusa e asociale. Il mistero trinitario della fede cristiana, sostanziato dalla relazione è un punto

di riferimento ingombrante. Secondo Kant, ultimo rappresentante di spicco dell'illuminismo,

dal dogma della Trinità, preso alla lettera, non si potrebbe assolutamente ricavare nulla per la prassi, anche nel caso in cui si credesse di capire... Che dobbiamo onorare tre o dieci persone della divinità, non si può trarre da questa differenza, alcuna regola diversa per la condotta della vita¹⁶.

L'uno impera da solo, sasso sordo e muto sulla cima della montagna. È il *Deus mortuus et otiosus* dell'ontoteologia.

È di obbligo il riferimento a Heidegger e alla sua critica dell'ontoteologia, e cioè il pensiero della "cosificazione" di Dio, un ente che finisce per essere oggetto dei poteri di appropriazione della ragione. Inserito all'interno della logica causa/effetto, Dio viene spiegato con l'idea di *causa-sui*, e cioè come fondamento di una rete continua e ordinata di causa ed effetto – la grande catena dell'essere –, il che significa svuotarlo della sua santità, del suo mistero. Dunque Dio decade a livello di *causa efficiens*. Ma, dinanzi a un dio *causa sui* è possibile, cantare, danzare, lodare? In *Identità e differenza* scrive Heidegger:

Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può né cadere in ginocchio pieno di riverenza, né può davanti a questo dio produrre musica e danzare. Così il pensiero privo di un dio, il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio causa sui, è forse più vicino al dio divino.

Sciolta dall'implesso relazionale divino/umano, la ragione si avvia a fornire alla filosofia occidentale il modello di una ragione sempre più esigente e critica, destinata a diventare egemone, onnipervasiva. E in linea con tale ragione, l'unica idea del divino che può restare in piedi dinanzi al tribunale della ragione critica, sembra quella di un dio morto, inutile, sordo e cieco alla voce e ai lamenti dei suoi figli. È uno e lontano, non trino né agapico, aperto agli uomini. Dopo la "morte di Dio", rimasto in balia di ideologie che l'hanno portato alle tragedie del Novecento, l'uomo, deluso da tante promesse mai avverate, corre il rischio di chiudersi in se stesso e confezionarsi un dio a misura dei suoi bisogni.

Sintetizzando il percorso si può dire che al pensare metafisico o contemplativo – per intenderci, il pensiero greco-medioevale – fa seguito un pensare potestativo, ma in reale continuità; alla ragione dialogante

la ragione monologante; alla relazione la sostanza; all'alterità l'egoità; alla differenza l'identità. Il cambio è radicale, di segno qualitativo. È l'impero dell'identità che tutto rapporta a sé, cancellando senza rimorsi la differenza. Le tappe del processo? Secondo il positivista A. Comte: dal mito alla religione, dalla religione alla metafisica e dalla metafisica alla razionalità scientifica, oggi ormai tecnologica. È l'età della tecnica su cui Heidegger ha riflettuto a lungo nelle conferenze tenute a Monaco nel 1953.

La modernità, mettendo al centro l'io e la sua sicurezza, si impone come l'età della ragione che è andata dispiegando la sua forza al punto di avvolgere ogni cosa, pure Dio: un oggetto sottomesso ai suoi poteri di appropriazione. È il dio dei filosofi, accettato perché non inquieta nessuno, dunque è il dio del deismo o del razionalismo, il quale, come dice il Guardini, «è relegato in una tale lontananza dal mondo che non può più avere nessuna incidenza sulla natura o sul soggetto o sulla loro autonomia e sull'opera creativa della cultura nel suo dispiegarsi per forza propria»¹⁷. In questo contesto, se Dio è evocato, si presenta come Colui che conferma che il mondo e l'uomo partecipano di tale razionalità: Dio è sommo geometra e non il Dio trinitario. È un dio manipolato, immanentizzato e poi lasciato da parte perché ingombrante o nocivo. Interrotta la relazione con Dio, il mondo e noi in esso è là, senza alcun messaggio da trasmettere, senza le tracce, le orme della trascendenza (Bonaventura) bensì come una macchina da smontare e sfruttare. Dunque, dal "solo io" (cogito) siamo passati all'"io solo", affascinato da un'autonomia sempre più radicale e sciolto da tutti i vincoli, tranne dai vincoli che la tecnica, come una gigantesca ragnatela, impone senza sosta, mortificando creatività, spontaneità, libertà.

La modernità, ingigantita la ragione critica, è l'autonomia del soggetto, e l'autonomia fa tutto uno con la ubbidienza a se stesso, al di là di ogni trascendenza non riconducibile alla logica della ragione, sorda a tutte le voci che non siano la sua. Questa posizione mette fuori gioco la gratuità, il regno del senso, le biografie individuali, insomma tutto ciò che sfugge alla dimensione quantitativa. Questa prospettiva impone l'esclusione che una qualche legge o norma morale provenga da altrove, da una trascendenza esterna all'uomo, come Kant metterà in luce. Caduta la trascendenza, e considerando l'io legislatore assoluto, la modernità si congeda senza rimpianto pure dal senso del peccato, come acutamente nota l'Arendt. Scrive la filosofa tedesca:

dal momento che sono io stesso legislatore, il peccato o il crimine non possono più essere definiti come un atto di disubbidienza alla legge di qualche altro, ma solo come un rifiuto da parte mia di agire e comportarmi in qualità di legislatore del mondo¹⁸.

La modernità è il tempo dell'idolatria della razionalità. Dunque non è Dio a qualificare le scelte dell'uomo poiché l'uomo della modernità vive e opera *etsi Deus non daretur*. L'uomo è solo con se stesso, non ha altro interlocutore che i suoi sogni, che la sua volontà di potenza e il mondo, in balia della tecnologia come criterio ultimo e definitivo, è disincantato (Weber). L'uomo non ha più bisogno di magia, di preghiere rivolte all'Olimpo, né di alcun dio alla guida delle sue azioni.

Circondato da infiniti mezzi, l'uomo ha perso la coscienza dei fini. Preso da una potenza devastante, piega l'ente alla sua volontà, ma paradossalmente è piombato nell'assurdo, non conosce più il perché del suo fare e del suo vivere. Manca la risposta al perché; o meglio, la risposta è il nichilismo. L'uomo, come acutamente notava Nietzsche nei frammenti postumi, «è rotolato dal centro verso la x». Il secolo precedente e i nostri giorni sono sempre più segnati da un senso di precarietà, di incertezza, di rischio. Insomma, siamo in alto mare senza bussola che orienti e dunque non troviamo una direzione per le nostre azioni e un senso alle nostre vite. Deluso da tante promesse mai avverate, senza un principio che ordina il mondo e ne stabilisce il senso, all'uomo non rimane che «l'io e le sue voglie» (Ratzinger). Il camminare tra le macerie degli idoli infranti è anche ciò che dà senso alla domanda ineludibile che nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*, Nietzsche pone in bocca all'uomo folle: «Che cosa abbiamo fatto quando abbiamo liberato questa terra dalle catene che la univano al sole? Dove andrà adesso? E dove andremo noi? Lontani da tutti i soli?».

Fermo all'io, fortificato dall'orgoglio, considerandolo l'ultimo rifugio nel mare in tempesta, l'uomo, come il Narciso del mito greco, non s'avvede di costruirsi una prigione che scambia per reggia. Tale antropologia oggi ha mostrato i suoi limiti e pure la tecnologia presenta tratti abbastanza inquietanti. Heidegger, che ha pensato in profondità l'essenza della tecnica, parla di una triplice inquietudine: inquietante non è che il mondo sia oggi una gigantesca ragnatela tecnologica; più inquietante è che noi non siamo preparati ai cambiamenti veloci, accelerati che la tecnica impone; ma più inquietante ancora è che noi non abbiamo un pensiero alternativo al pensiero calcolante¹⁹. Massima espressione della razionalità, la tecnica e il progetto scientifico portano a compimento ciò che già si intravedeva nel mondo greco, e cioè la volontà di potenza. Scienza e tecnica, nate per detronizzare

i miti, si sono trasformate a loro volta nel grande mito – come denunciava la Scuola di Francoforte – creando una “gabbia d’acciaio” e lo smarrimento del senso della vita²⁰. Ingrassato a dismisura l’io si erge come forza e criterio decisivo, tribunale ultimo e senza appello fino al punto di considerare il non-io come risorsa disponibile per i suoi progetti. Dovunque fissi il suo sguardo, l’io non vede altro che resistenze da dominare, sottomettere o eliminare. Tale mentalità antropocentrica ci induce a interpretare il reale secondo l’essere dell’uomo, cioè secondo la nostra soggettività, come sottolinea Andrea Milano, nell’articolo *Il divenire di Dio*, pubblicato su «Asprenas» nel 1973:

In questo caso tutti gli altri modi di essere, come per esempio quello delle cose del mondo, vengono colti attraverso la misura costituita dall’uomo, che diviene il modello della concezione dell’essere... l’essere degli esistenti viene considerato e definito a partire da questa soggettività, la quale è sempre tenuta presente come modello direttivo di ogni specificazione dell’essere.

L’uomo censore e critico della verità, oltre che dominatore – quindi superiore – delle cose.

L’imperativo categorico è usare tutto poiché tutto si può usare e dunque non lasciare nulla di inutilizzato. In questo contesto, crisi, smarrimento, spaesamento, mancanza di senso, sconcerto, sembrano i termini che qualificano il nostro tempo. Ha scritto il Nobel J. Eccles nella sua opera *L’io e il suo cervello*: «L’uomo ai nostri giorni è smarrito, avendo perduto ciò che possiamo chiamare il senso della coscienza umana. Gli occorre un nuovo messaggio, con il quale poter vivere con speranza e con senso».

Il crollo di tutti gli assoluti terrestri è un *kairòs*, un tempo propizio per prendere una decisione: cercare a una maggiore profondità quello che ci unisce e quello che ci divide. Se è evidente che le vecchie identità non reggono più, il compito che si impone è cercare una nuova costituzione della soggettività.

Non un “altro Dio” ma il volto del Dio trinitario

Ebbene, essenziale è cambiare registro. Si tratta di passare dalla logica potestativa e narcisista alla logica oblativa e conviviale: un passaggio all’insegna di un Dio che non umilia né sottomette l’uomo, perché è in sé gratuità, relazione, dono, libertà. È il Dio cristiano, che dà senza chiedere nulla in cambio; è il Dio della volontà amante, il Dio trinitario.

Se, come diceva Heidegger, riflettendo sui gravi problemi del nostro tempo e sulla difficile situazione in cui oggi si trova collocato il pensiero stesso, «ormai solo un Dio ci può salvare»²¹, è arrivata l'ora di esplorare o mettere al centro un altro volto di Dio, (non un altro Dio) perché torni ad appassionare il cuore degli uomini e inviti a pensare altrimenti il rapporto degli uomini con lui e con gli altri, la natura, la Storia.

Dunque, non un “altro Dio”, ma il Dio uno e trino, rivelato da Gesù, colui che accoglie l'altro senza discriminazione. È una accoglienza che trascende ogni regola, il che significa che solo un essere come comunione può costituire il fondamento. Se fuori di sé Dio è relazione incondizionata all'altro, se in Gesù Dio dona tutto se stesso, persino a coloro che lo trafiggono, tale relazione, tale dimensione agapica è possibile perché in sé Dio è relazione, comunione, apertura, dono.

Il luogo o spazio fondamentale entro cui riscoprire il volto di Dio, perché torni a riscaldare il cuore degli uomini e apra nuovi orizzonti per ripensare i rapporti umani è la nozione di persona, storicamente e teoreticamente esemplata e alimentata dalla nozione cristiana di un *Deus relatio*. Se non è sbagliato dire che l'uomo si rivela per ciò che è in base al dio che adora, non sarà inutile rileggere alcuni tratti essenziali che caratterizzano il Dio della fede cristiana e tutti coloro che aderiscono al Gesù di Dio e al Dio di Gesù, il “grande elemosiniere” (san Francesco): Colui che dà potendo non dare, perché non è obbligato a farlo, da nulla e da nessuno. Al centro la gratuità, la relazione agapica. L'amore non ha bisogno di ragioni per reggersi, non ha bisogno di argomentazione poiché chi ama perché ha buone ragioni per farlo, non ama, piuttosto calcola.

Il Dio della rivelazione è fonte di amore immotivato; è il Dio che dopo aver creato, ha redento senza essere costretto a farlo; è il Dio che, spogliandosi della sua grandezza e camminando tra noi con la mano aperta che tutto sa donare, è in mezzo a noi come fratello e amico. È questa la logica a cui ispirare la chiave teorico-comportamentale per bonificare il percorso; è questa la nuova logica a cui ispirare l'indole della trama che siamo chiamati a tessere, creativa, non potestativa, oblativa non punitiva. L'amore, in quanto gratuito si conferma modo di essere ed espressione di libertà che bonifica il terreno perché l'altro sia. È un nuovo modello di dialogicità, di segno oblativo, volto a dare ciò che si è e ciò che si ha e si fa, sulle tracce del “grande elemosiniere”. Si tratta di aprire un altro capitolo, non più sotto l'egida della ragione potestativa bensì sotto la luce della ragione conviviale, recuperando come centrale una ragione dialogante secondo una processualità creativa, propria della logica relazionale di cui la Trinità è impareggiabile paradigma.

Il Dio della fede cristiana è uno nella Trinità e trino nell'unità. Per cogliere la ricchezza e la prospettiva che il Dio trinitario apre nel campo antropologico, pensiamo all'uno plotiniano. Plotino è il filosofo dell'uno. Egli scrive:

Il Primo non si rapporta ad altro (che all'Uno), ma le altre cose si rapportano a lui, e in lui si riposano cessando il loro movimento e verso di lui si muovono. Il movimento è un desiderio, ma il Primo non desidera nulla: difatti che cosa potrebbe desiderare che è in cima a tutto²².

Aggiungiamo: il Dio uno – il Dio dei filosofi direbbe Pascal – non inquieta né parla a nessuno. È l'adattamento totale alla realtà presente, fissa l'uomo nel qui e adesso. Un Dio però che fosse sigillo e conferma della semplice e cruda realtà, non ne sarebbe che un'aggiunta superflua: senza di lui, tutto sarebbe come è.

L'uno di cui la rivelazione ci parla ha un altro volto, perché inserito nella Trinità, entro cui la volontà, cifra dell'amore, mostra la sua funzione, identificata con lo Spirito, forza unitiva del Padre e del Figlio, unione senza fusione né confusione. La differenza non è indifferenza. Siamo dinnanzi alla grande rivoluzione, al cambio di registro che inaugura una nuova chiave interpretativa. Adesso la relazione è nel cuore dell'unità, non dunque derivata o successiva, quasi che si dia prima l'uno e poi i molti. Molteplicità e differenza sono originarie e non sono più esterne e subordinate all'uno, ma le appartengono. Siamo oltre la logica che pensa Dio come l'uno senza l'alterità, considerata derivata e ingombrante, perché inferiore al ritmo del processo dell'emanazione. La prospettiva cristiana vede l'alterità non più derivata. I molti moltiplicano l'essere, confermando la ricchezza della fonte, espressione della sua oblatività²³. È qui che deve fermarsi l'attenzione riflessiva, per approfondire e cogliere il contributo inaudito portato dalla concezione cristiana di Dio, uno e trino e dunque essenzialmente relazionale.

La novità dell'evento giudaico-cristiano

Tra le idee fondamentali che la fede biblico-cristiana ha apportato al mondo occidentale e che hanno una rilevanza significativa per il pensiero filosofico si possono annoverare il monoteismo, la creazione *ex-nihilo*²⁴ e la rivoluzionaria nozione di persona. Quest'ultima si impone in seguito all'affermazione del cristianesimo, soprattutto in conseguenza delle dispute teologiche dei primi secoli connesse alla problematica del mistero trinitario e all'incarnazione del Verbo²⁵. Per il nostro scopo, è importante ribadire che

i problemi della teologia trinitaria non sono certo senza significato per il tema antropologico della personalità e soggettività dell'uomo. Perlomeno un aspetto della moderna discussione teologico-trinitaria sul concetto di persona è passato in ambito antropologico. Si tratta della concezione della persona come entità costituita dal rapporto dell'Io con il Tu²⁶.

Il cristianesimo ha modellato, dal punto di vista teo-cristologico, la comprensione antropologica, contribuendo alla comprensione e formulazione della dottrina della persona intesa in senso di relazionalità, reciprocità, dono. Quest'influsso proviene attraverso

le definizioni trinitarie e cristologiche, non solo nei momenti definitivi come i concili, ma attraverso il lungo crogiuolo delle dispute e delle controversie senza fine, nella chiarificazione di concetti che vengono elaborati e si chiariscono nel tempo. Ciò che apparentemente potrebbe sembrare a taluni sterili dibattiti, spesso polemico, su termini greci quali *ousia*, *physis*, *hypostasis*, *prosopons*, o latini come *natura*, *substantia*, *essentia*, *esse subsistens*, *substantia rationalis*... di fatto servì ad affinare sempre più le concezioni dell'uomo come persona con tutto ciò che ne consegue... L'antropologia si è dunque plasmata sulla dottrina trinitaria e cristologica e quell'insieme di vocaboli apparentemente astratti (*hypostasis*, *ousia*...) assunsero un significato nuovo non solo per la miglior conoscenza di Dio, ma anche per quella dell'uomo²⁷.

La riflessione teologica, lungo il tempo e il suo affaticato e complesso percorso, ha scoperto sempre di più il volto di Dio come persona, essere essenzialmente relazionale. Il Dio di Gesù non è un essere solitario, cioè non vive in desertico isolamento, ma vive nella mutua correlazione dei tre soggetti (Padre, Figlio e Spirito Santo) nella comunione della stessa e identica essenza.

Il concetto stesso della Trinità – ha scritto Mounier – che ha alimentato due secoli di controversie, rivela l'idea sorprendente di un Ente Supremo entro cui più persone dialogano intimamente, e che così è già di per se stesso la negazione della solitudine²⁸.

Sul tema dice il teologo Forte: «L'Uno non è solitudine, separatezza intangibile, alterità irraggiungibile, ma esodo originario immanente, uscita da sé per darsi all'altro e ricevere l'altro in sé, comunione dell'Amante, dell'Amato e dell'Amore»²⁹. Dio è relazione. È questo un dato

fondamentale della fede cristiana che rivoluziona la dimensione onto-antropologica. I pensatori medioevali risentono di quest'influsso, come testimonia san Tommaso d'Aquino. Coniugando insieme Boezio e Agostino fonde le categorie di persona e relazione dichiarando che Dio è relazione reale e sussistente³⁰. È il caso di sottolineare che

un'interpretazione feconda di san Tommaso trasferendo il concetto di persona all'uomo, non lo chiude soltanto nella concezione della sostanza individua, ma esaltando la prospettiva dell'intellettualità (*"Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationalis"*), ne esalta la sua "ex-sistentia", cioè non solo il suo essere in sé e per sé, ma anche il suo essere dall'altro: l'uomo come persona partecipa dell'essere ma non è l'essere³¹.

Nelle sue riflessioni sull'importanza fondamentale che ha per la comprensione del reale e per la prassi conseguente un Dio che è relazione, l'allora cardinale Ratzinger scrisse:

Con la constatazione che Dio è sì sostanzialmente Uno, ma pure esiste in lui il fenomeno di un'attività dialogica, d'una distinzione e d'un rapporto di colloquio, per il pensiero cristiano la categoria della "relazione" venne così ad assumere un'importanza completamente nuova... Ora appare chiaro che, accanto alla sostanza, si trova anche il dialogo, la *relatio*, intesa come forma ugualmente originale dell'essere. [...] Con quest'idea di cor-relazione esprimendosi nella parola e nell'amore, indipendente dal concetto di sostanza e non catalogabile fra gli accidenti, il pensiero cristiano ha trovato il nucleo centrale del concetto di persona, che dice qualcosa di ben diverso e infinitamente più alto della semplice idea di individuo. Ascoltiamo s. Agostino: "In Dio non si danno accidenti. Ma solo sostanza e relazione" (*Enarrationes in Psalmos* 68, s. 1,5; Cchr 39, p. 905). In questa semplice ammissione – continua Ratzinger – si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità principale ed equipollente del reale³².

Adesso «la realtà ultima e suprema non è quella della sostanza bensì quella della relazione»³³. Persona, in questa ottica, vuole dire "relazione". Perciò lo stesso Ratzinger scrive:

Il Dio della fede è essenzialmente inquadrato nella categoria della relazione... la possibilità più alta di cui l'essere è dotato, non si identifica con la libertà assoluta di un soggetto che basta a se stesso, e che sussi-

ste per conto suo. La suprema modalità dell'essere include, al contrario, la relazione³⁴.

È il paradigma relazionale la via privilegiata al mistero della Trinità e dunque alla comprensione dell'essere personale. Infatti, se non si pone al centro la relazione come polarizzazione dell'uno verso l'altro (riletto, in modo non accidentale, come in grado di dare e ricevere), si resta tagliati fuori e il discorso assume tutt'altro senso e significato. Si finisce per dissolvere l'ente nella sostanza e si impone una prospettiva sostanzialistica, sorgente di tutte le conquiste dell'Occidente, la cui storia ruota infatti intorno alla sostanza.

Se Dio è unità della Trinità e Trinità dell'unità, l'approccio o lettura di tale mistero non è proprietà della metafisica dell'essere, ma piuttosto della metafisica della relazione. Non si tratta della relazione intesa secondo Aristotele e cioè come modo accidentale, bensì in senso sostanziale, e dunque metafisica della relazione sostanziata d'amore. Per sant'Agostino,

il livello più alto dell'essere è caratterizzato dall'amore, alterità, comunione, dunque caratteristiche dell'Assoluto. Ne consegue che queste caratteristiche sono iscritte in ogni creatura, per cui l'esistenza individuale, così come quella collettiva – politica – esattamente come la conoscenza e la fede stessa, sono essenzialmente relazione e dinamismo, e conseguentemente l'esistenza si rivela contingente, storica, segnata intimamente dalla dimensione del tempo³⁵.

«Il puro e forte scandalo del cristianesimo rispetto allo spirito greco – scrive Forte – sta proprio nell'inserzione del molteplice nell'Uno: l'Uno è Trino»³⁶. Adesso, per dirla ancora con Mounier, «al di sopra delle persone non domina la tirannia astratta di un Destino, di un cielo di idee o di un Pensiero Impersonale, indifferente alle sorti individuali, ma un Dio che è anche egli personale»³⁷.

Un contributo francescano alla nozione di persona. San Bonaventura da Bagnoregio³⁸

In questo passaggio dalla sostanza alla relazione, giova ricordare uno dei massimi rappresentanti della scuola francescana, san Bonaventura. Il pensiero francescano già dai suoi primordi considera la relazionalità come dimensione costitutiva della persona. I francescani, da

sempre, sono stati attenti alla piega sostanzialistica e razionalistica che finisce appunto per mettere al centro la sostanza e pensa la relazione come una categoria di poco conto, e hanno proceduto dal che cosa a “come” Dio si rivela, sottolineando il primato della relazionalità.

Prima di affrontare il nostro argomento seguendo il pensiero di san Bonaventura non è superfluo fare un brevissimo accenno alla concezione che di Dio ha la scuola francescana.

La prospettiva francescana, interpreta Dio non come somma razionalità ma come fonte di quell'abbondanza, di cui le creature sono la visibilizzazione spazio-temporale, in merito a cui, più che l'armonia razionale che incarnano, conta la pluralità e la diversità, quale trionfo della creatività. In quest'ottica, l'uomo è colui che vive di questa passione creativa divina, aprendo lo spazio per la vita attiva, a causa appunto della preziosità delle singole creature e del loro compito di lasciare un segno del loro essere nel tempo [...]. La tradizione francescana muove dal presupposto che la suprema bontà si è compiaciuta della diversità, creando i molti, quali capolavori in sé, originali e inediti. Se l'indirizzo comune esigeva l'eliminazione di qualsiasi prolungata attenzione sulle creature, l'indirizzo francescano sollecita a partecipare in qualche misura alla passione creativa divina, a collaborare consapevolmente ai processi in forza dei quali si raggiunge la varietà delle creature, contribuendo alla loro liberazione ai fini della loro autenticazione³⁹.

Insomma primato della bontà e della volontà, cifra dell'amore, non senza o contro l'intelletto e la verità, bensì come la loro anima segreta.

Per i francescani – Bonaventura in primis, sulla scia di san Francesco – più che l'in sé di Dio, conta il per noi, e l'essere, più che ciò che è, è ciò che si offre e offrendosi si dà a conoscere. In merito a Dio, Bonaventura è interessato al suo manifestarsi. La categoria che meglio riepiloga questa epifania, più che quella di “essere”, che allude a ciò che Dio è in sé (*quid*), è la categoria del “bene”⁴⁰, che allude al come (*qualiter*) si offre e cioè come donazione di qualcosa di nuovo e di inatteso secondo la modalità della gratuità. Se l'essere designa Dio nella sua unità, il “bene” qualifica Dio nel suo aspetto comunicativo e dunque personale, in linea con l'affermazione dionisiana secondo cui *bonum diffusivum sui* in tutte le possibili direzioni, tanto *ad intra* quanto *ad extra*, e cioè il mondo, luogo della partecipazione del bene⁴¹.

Più che inseguire Dio in sé, Bonaventura e la scuola francescana, cercano come questa o quella modalità storica sia in grado di nominar-

lo e di manifestarlo, nella fedeltà alla Storia. Dunque Bonaventura non è interessato a *quid sit Deus*, ma al *quomodo sit*, ritenuto sommamente conoscibile, perché riempie di sé il tempo, non più un mero processo cronologico ma eco della sua voce creativa. Il mondo riflette, per colui che non ha l'occhio concupiscente, appannato dalla logica potestativa, l'opera di Dio, uno e trino. Se questo mondo è opera del Dio uno e trino e non dell'essere neutro del mondo greco – frutto di una ragione impersonale e razionale che caratterizza il pensiero occidentale – esso porta le tracce della bontà originaria, fonte dell'essere. Dunque è trinitario lo scenario entro cui prende forma la norma valutativa del pensare e dell'operare.

Se il centro del pensiero filosofico non è l'essere bensì il sapere, il *Doctor seraphicus*, rilevando che Dio non è, ma si dona, espressione suprema della logica della gratuità, fa emergere quella dimensione espansiva che evita l'idolatria del sapere o ragione potestativa e spinge a condividere la vita e dunque a cercare la propria felicità nella felicità dell'altro, perché altrimenti è solo una maschera dissimulata, del proprio egoismo. È un cambio di registro qualitativo, che legge e orienta oblativamente la persona e le sue relazioni.

Accettando e, allo stesso tempo, sviluppando la tradizionale definizione di Boezio che, dato il primato della nozione di *ousia* o *substantia*, rischiava di fare di Dio una supercosa, Bonaventura, sulla scia di Agostino⁴² scrive: «la persona, inoltre, si definisce per la sostanza o per la relazione; se si definisce in base alla relazione, allora persona e relazione saranno concetti identici»⁴³. Al primo posto non vi è l'essere come *ousia* o sostanza, bensì l'essere come relazione e questa, va ribadito, non intesa in senso aristotelico, perché non è un accidente. Padre, Figlio e Spirito non vanno intesi secondo la sostanza, nel senso di ciò che è – il Padre, infatti, dona tutto se stesso al Figlio, ed entrambi si donano nello Spirito – né secondo l'accidente, perché in campo non sono qualità (accidentali), ma persone – questo mutuo donarsi è la sostanza di ogni singola persona. Di questo processo dinamico, essenzialmente relazionale, l'uomo, fatto a immagine e somiglianza del Dio trino, è soggetto e protagonista. La relazione dunque non è – come pensavano i greci – un accidente e dunque inferiore alla sostanza, la relazione è essenziale perché sostanziata di amore creativo. È un'acquisizione di grande rilievo. Si intravede la dialogicità della ragione, non chiusa, ma aperta all'altro da sé, trasportata dalla logica oblativa, da porre in principio, autentico cominciamento⁴⁴. Siamo fuori della logica dominatoria, come anche della logica rivendicativa e conflittuale, siamo nell'orizzonte della dia-

logicità esistenziale, la quale apre la possibilità che la Storia inauguri un capitolo nuovo, non più autoreferenziale o antropocentrico, ma di stampo trinitario, sostanziato dalla logica oblativa, l'unica in grado di sciogliere i vincoli mortificanti generati dallo sguardo concupiscentiale, potestativo.

Nel 1273, poco prima della sua morte, Bonaventura con le *Collationes in Haexaëmeron*, intervenendo in merito al razionalismo aristotelico-avverroista, problematizza la definizione di persona data da Boezio. La persona non più o, almeno, non primariamente «sostanza individua di natura razionale» bensì sostanza di natura relazionale e dunque propriamente esodale. Quello della relazionalità è un richiamo fondamentale, e cioè che

questo fatto di essere relazionato non è qualcosa di casuale, ma un costitutivo formale e configuratore che fa sì che la persona con la sua singolarità, incomunicabilità e suprema dignità, viva essenzialmente aperta o intenzionata all'altra persona⁴⁵.

Esplicitando il suo pensiero Bonaventura afferma: «La persona umana è per l'altro, fatto per stringere relazioni»⁴⁶.

Ratzinger, nell'opera citata precedentemente, sull'orma di Agostino e Bonaventura in merito a Boezio e a quanti si richiamano alla sua definizione della persona, scrive:

Boezio, restando sul piano dello spirito greco, ha definito la persona come *naturae rationalis individua substantia*, come la sostanza individuale di una natura razionale. Come si vede, il concetto di persona si trova completamente sul piano della sostanza e non è in grado di spiegare nulla né riferito alla Trinità, né usato nella cristologia; è un'espressione che resta a livello dello spirito greco, il quale ragiona in termini di sostanza. [Con tale prospettiva relazionale – aggiunge Ratzinger –] la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile – continua Ratzinger – il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi “pensiero oggettivante”, e viene alla ribalta un nuovo piano dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito⁴⁷.

Tornando al discorso di Bonaventura, egli sostiene che tutta la creazione è manifestazione di Dio e rappresenta la comunicabilità agapica dell'essere trinitario⁴⁸. E questa comunicazione fa sì che nell'universo sia impressa

l'immagine della Trinità⁴⁹, poiché la creatura stessa è fatta a immagine della Trinità (*Breviloquio*, II, 11). Dunque se l'uomo è stato creato a immagine di Dio «la Trinità si manifesta apertamente in noi»⁵⁰ e in virtù di tale immagine trinitaria della sua essenza, segnata dalla bontà, l'uomo appartiene a due feudi diversi ma mai disgiunti, e cioè quello individuale e quello sociale, a somiglianza dell'essere divino che è comunità trinitaria. L'uomo è sia per sé che per gli altri, come le persone divine sono per se stesse e allo stesso tempo sono l'una per l'altra.

Secondo il paradigma trinitario, che supera la dimensione sostanziale, anche noi, quindi dobbiamo essere insieme solitari e solidali. Non può esistere solidarietà vera e vincolante ove si dimentichi, si neghi o si sbiadisca la singolarità della persona, come dimostra l'immagine trinitaria, modello e paradigma di ogni comunità. «Quest'immagine – dice Bonaventura nell'opera già citata – racchiude l'unità dell'essenza e la diversità delle persone. [...] Di qui la somiglianza umana esprime a sua volta l'unità e la pluralità»⁵¹. In altre parole, l'immagine trinitaria fonda in noi ciò che è particolare e ciò che è comune, la nostra unicità e la nostra solidarietà. Il che significa che ogni persona è un essere che dice io e tu, e dev'essere ontologicamente aperta alla dimensione trinitaria. La persona, allo stesso tempo che è per sé, è “per gli altri” ai quali è riferita e intimamente legata⁵². L'esistere per sé e per gli altri – soli e solidali – sono esigenze ed espressioni ontologiche della persona. L'indipendenza personale è quella libertà consapevole e responsabile che conferisce alla persona di potersi incontrare con sé stessa, libera da tutti gli altri, e di rendersi solidale con gli altri senza perdere nulla della propria identità e peculiarità individuali perché mossa dalla logica esodale che caratterizza la Trinità⁵³. Essere liberi e autonomi è condizione previa e costitutiva dell'essere solidali.

Per il pensatore francescano il tema della libertà è essenziale poiché considerato come alta espressione della Trinità divina⁵⁴. La libertà non è pura possibilità di scelta, bensì *potestas serbandi rectitudinem*. È la tendenza della volontà al bene sommo che costituisce il fondamento della libertà, intesa come dominio dello stesso proprio atto, oltre che degli oggetti tra i quali la scelta si compie.

Senza dilungarmi troppo su questo argomento, è importante rispetto al nostro tema, sottolineare ciò che dice Bonaventura. È eccellente colui che domina la sua azione, e cioè agisce perché vuole e agisce come vuole, ascoltando e rispettando. Il libero arbitrio corrisponde così al Padre, per il fatto che il suo atto è il più potente ed è il primo in origine, dato che muove senza essere mosso, muove da sé senza costrizione. Questo

richiamo al Padre conferma che la libertà è l'autorità che impera, muove la ragione ed esprime la potenza della volontà, sempre oltre ciò che accade⁵⁵. L'assimilazione al Padre conferma che il libero arbitrio è alle sorgenti dell'agire, comunque si svolga, mentre al Figlio corrisponde la ragione e allo Spirito la volontà⁵⁶, la cui comune energia o potere scaturisce da quella fonte⁵⁷.

Questi pensieri bonaventuriani ci indicano che siamo all'indole dinamica della relazione, una relazione paradigmatica di cui l'uomo, creato a immagine di Dio, non può prescindere, una relazione da ritessere e vivere entro quell'onda oblativa e creativa che ne afferma la gratuità. Siamo al di qua del discorso sostanzialistico, siamo nel cuore della trama processuale aperta di sant'Agostino e continuata da Bonaventura, con al centro la libertà creativa, da proteggere, promuovere e alimentare. Il che significa che l'uomo non è burattino di nessuno, bensì un essere libero, agapico e responsabile, capace di accogliere e rifiutare, di affermare e di negare. Detto altrimenti, è un essere relazionale, reciprocante, aperto e bisognoso dell'incontro. Da questa prospettiva si attiva una dialettica, secondo cui il tu si dà grazie all'io e l'io grazie al tu, nel qual caso la relazione non è qualcosa di accidentale, ma è il volto dell'essere, la sua sostanza, sicché, possiamo affermare, non si ha identità senza alterità, senza differenza. Il che significa porre in principio la relazione, o detto altrimenti, l'essere come frutto dell'amore. Porre in principio la relazione è porre in principio la gratuità, porre in principio l'amore che non è se non relazione, senza fusione né confusione. L'amore non toglie la differenza piuttosto la mantiene, l'accoglie e promuove. Altrimenti detto, l'amore celebra e si compiace dell'alterità, unisce ma senza omologare e identificare.

Da questa prospettiva la persona, dice Bonaventura, è per l'altro e pertanto è soggetto relazionale. Si può dire che essa ondeggia nel duplice movimento di proiezione verso se stessa, per potersi integrare e colmare, e di proiezione verso gli altri, con i quali partecipa a un medesimo progetto comunitario e integrato. Il discorso di Bonaventura apre un nuovo capitolo, cambia registro: dalla sostanza alla relazione. La relazione è lo spazio dell'essere. Il che significa che la fedeltà al proprio essere si risolve nella fedeltà alla logica di quell'essere su cui è esemplato, e cioè la Trinità, il cui tratto qualificante è l'oblatività, l'offrirsi senza misura.

La categoria relazione, applicata per via analogica alla persona umana⁵⁸, permette di cogliere in essa una profondità e dinamicità che fanno dell'uomo un «essere orientato, aperto a, volto verso altre realtà distinte da se stesso e che lo delineano e lo condizionano in costante simbiosi»⁵⁹.

L'individuo nel mondo greco e cristiano

La filosofia greca, privilegiando le categorie di essenza, sostanza e natura cioè privilegiando l'intelligibilità dei principi universali, tralasciava tutto ciò che fa riferimento alla singolarità dell'esperienza personale. L'essere dell'ontologia greca è muto, incapace di veicolare un'autentica novità, tutto è incluso e confuso con ciò che è là, perché è un *logos* parlato. L'idea di un essere che prenda l'iniziativa o che si manifesti è estranea, così come è estranea una storia dell'essere intesa come interruzione di qualcosa che maturi nella libertà di un soggetto o nella contingenza della Storia.

Secondo il filosofo francese E. Mounier

l'uomo antico è assorbito dalla città e dalla famiglia, sottoposto ad un destino cieco, senza nome, superiore agli stessi dèi. L'istituto della schiavitù non offende gli spiriti più alti di quei tempi. I filosofi non prendono in considerazione se non il pensiero impersonale, il cui ordine immobile regola la natura come le idee: la comparsa del singolare è come un'incrinatura nella natura e nella coscienza... Il cristianesimo in mezzo a queste incertezze porta d'improvviso una nozione decisiva della persona. Non sempre si comprende oggi lo scandalo che essa costituì per il pensiero e per la sensibilità greca⁶⁰.

Sia che si sbilanci dalla parte dell'uno o che sia catturata dal molteplice, nella logica greca

non si dà compiutamente ragione dell'irripetibile valore di quel frammento, che è il soggetto umano. L'uomo resta un caso dell'universale, una manifestazione dell'Identico, che ripete ciclicamente se stesso, una copia o una partecipazione dell'Idea immutabile ed eterna, oppure, in direzione opposta, una scheggia peribile, come tutte le altre schegge del vasto cosmo, un oggetto fra gli oggetti della natura⁶¹.

Dunque, primato della *Physis* o del "Tutto" dato che la *physis* per i greci non è una parte del tutto, ma il Tutto entro cui ogni cosa è al suo posto perché c'è posto per ogni cosa. Rispetto a ciò ha scritto Severino:

Ogni cosa, per quanto diversa dalle altre, ha in comune con ogni altra il suo essere un'abitatrice del Tutto... Le cose che nascono non provengono da una dimensione che si trovi al di là del Tutto, non solo nel senso che si trovano in esso, ma nel senso, più forte, che l'origine da cui vengono e il termine ultimo a cui, andandosene, pervengono, stanno essi stessi nel Tutto⁶²

che è da sempre e per sempre e dunque nulla si genera di sostanzialmente nuovo. Ciò che nasce e scompare non è la cosa ma è il modo con cui la cosa si presenta. In questo orizzonte l'individuo appare sulla scena per il tempo nel quale è utile alla sopravvivenza della specie, dopodiché risulta annullato nel Tutto. Alla domanda "perché si viene al mondo", il greco risponde che è per dare continuità alla specie, anzi è opera della specie e si è consegnati al destino per espiare con la morte il debito della vita. Dunque, circolarità o eterna ripetizione; l'individuo sparisce dalla scena del mondo. Scrive Platone:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo e un orientamento a esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il Tutto e per la felice condizione dell'universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma tu piuttosto vieni generato per la vita cosmica (*Leggi*, libro x, 903 c.).

A questa tesi di Platone fa eco la sentenza del satiro Sileno, seguace di Dioniso, sentenza citata da Nietzsche (*La nascita della tragedia*). Sileno sposta l'orizzonte dall'individuo alla natura dicendo:

Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto.

La natura guarda gli individui come sua creazione che sacrifica in funzione del Tutto. L'individuo è un velo illusorio, un fumiattolo consumato dall'oceano della vita che divora continuamente le sue forme.

Il perimetro è la natura o *physis*, titolare di tutto ciò che accade. Tutto si risolve nel neutro gioco di forze della *physis* che si impongono sovrane, senza ma e senza se e dunque innocenti e insieme indifferenti alle sorti dell'uomo. La morte? In questo orizzonte non si muore poiché ci si ammala ma ci si ammala poiché bisogna morire e bisogna morire perché l'eternità spetta alla specie, non all'individuo, funzione della specie. L'inquietudine non appartiene ai greci perché la circolarità del tempo come il determinismo universali, imperano su tutto. In questo orizzonte che compito ha l'uomo? Non è altro che intendere la logica del reale e di adeguare la sua condotta.

Istruirsi non per continuare lo stato delle cose (ché non ci è concesso e non sarebbe certo meglio) ma perché, conservando quello che ci circonda

la sua condizione e la sua natura, noi possiamo adattare il nostro spirito agli avvenimenti (Epitteto, *Diatriba*, I, 12, 17).

In conseguenza, il futuro si configura immancabilmente come la costante ed eterna ripetizione del passato, mai come novità assoluta.

Ebbene, l'eterno ritorno, il pensiero circolare dei greci, fondato sul principio di identità, non ha molto in comune con la defatalizzazione dell'essere e della Storia, propria della rivelazione biblica. Per la rivelazione il venire al mondo non è una colpa né qualcosa di dovuto, ma un dono da donare a propria volta, con un epilogo di gloria. Il cristianesimo considera l'uomo come valore assoluto, non come mera manifestazione effimera della natura universale;

la persona, ossia l'entità unica e irreiterabile, diviene subito l'elemento supremo e definitivo. In una simile visione del mondo, la persona non è ormai più un mero individuo, un esemplare fatto in serie nato dalla suddivisione dell'idea proiettata sulla materia, bensì precisamente, una persona⁶³.

Individualità irripetibile, l'uomo è una creatura fatta a "immagine e somiglianza" di Dio, frutto della sua fantasia creatrice, voluta e amata da Dio per se stessa, non mera copia sbiadita di un universale atemporale⁶⁴, condannata a sparire nel nulla o ritornare quasi infinitamente nell'ingranaggio della fantasmagorica ruota punitiva della reincarnazione. Se per il mondo antico l'uomo è sotto il segno della necessità, per il cristianesimo è sotto il segno della libertà, è non perché dovuto, perché necessario, ma poiché voluto dalla libertà creativa di segno oblativo. In breve, due logiche diverse, radicalmente altre, per cogliere il valore dell'uomo.

Giovanni Duns Scoto⁶⁵

È opportuno, in questo paragrafo sulla importanza dell'individuo, accennare, brevissimamente, al francescano Duns Scoto. Egli può essere una voce importante nella nuova evangelizzazione⁶⁶. Scoto è uno dei pensatori francescani più rappresentativi nel campo della difesa della libertà del singolo. Scrive il filosofo francescano Iammarrone:

Per i filosofi greci, la "specie" aveva la superiorità sull'individuo, poiché la scienza che è il vero sapere, avente come oggetto l'universale, è superiore all'individuo di cui non c'è scienza o sapere universale. Naturalmente per Scoto, la situazione è totalmente rovesciata; la specie è un concetto uni-

versale che rappresenta la totalità degli individui che possono partecipare della perfezione del suo contenuto essenziale, ma non esprime affatto la ricchezza di detto contenuto. L'individuo, invece, è una realtà "corposa", consistente in se stessa, che possiede una partecipazione reale della ricchezza della specie e in quanto tale rende possibile la realizzazione e la manifestazione della specie stessa. Scotto dà la massima importanza a questo problema, perché a lui importa salvaguardare principalmente il problema del valore della persona umana, la quale tra gli enti finiti dell'universo visibile, esprime il massimo valore nel campo metafisico ed etico⁶⁷.

Pur senza addentrarci nella densa problematica della difesa dell'individuo, non è sbagliato dire che Scotto, nel panorama medioevale pare il primo filosofo che in forma tematica tenta di sottrarre l'individuo alla logica universalizzante delle categorie, mettendo in luce quell'*entitas* positiva o *ultima realitas entis* che ne perfeziona le componenti singolarizzandole, al punto che ogni creatura è unica⁶⁸. Con questa tesi Scotto prende le distanze dal pensiero di Tommaso d'Aquino, il quale nella *Summa contra gentiles* scrisse che «la bontà della specie supera la bontà dell'individuo, come ciò che è formale supera ciò che è materiale» (II, 45). Si può dire – ma il tema richiede una più ampia trattazione – che Tommaso accentua il tutto e non considera sufficientemente la parte, invece in Scotto la difesa dell'irriducibilità del singolare in quanto tale è senza equivoci: «Ogni entità individuale è radicalmente diversa da qualsiasi altra»⁶⁹. Si tratta della *haecceitas* o differenza *individualis*. Su questo concetto diremo più avanti.

Scotto mette al centro il singolare e non la specie, che è invece la linea dell'Aquinate. Dunque singolarità del singolare.

Gli individui – scrive Scotto – sono voluti da Dio in quanto vuole qualcun altro distinto da sé, non come fine ma come orientato al fine; sicché per comunicare la sua beatitudine e la sua bontà, Dio produce più individui all'interno della stessa specie; e tra gli enti principali, Dio ha voluto innanzitutto l'individuo⁷⁰.

Alla ricerca di ciò che rende l'individuo persona, Scotto è attento alla definizione di Boezio e alla definizione di Riccardo di S. Vittore. La prima: *rationalis naturae individua substantia*, tiene un netto accento essenzialistico; la seconda: *intellectualis naturae incomunicabilis existentia* (*De Trin.* IV, 22) propende più per l'aspetto esistenzialistico. La prima considera la persona come l'ultima concreta realtà individuale; la seconda invece sposta l'attenzione verso la concezione esistenzialistica, perché concentra il concetto di persona nella sua stessa esistenza. Boezio mette l'accento nell'essere

in sé della persona: *substantia individua*; Riccardo invece nell'essere in sé ma dipendente da Dio: *existentia incomunicabilis*. Questa definizione è più ampia e universale rispetto alla definizione di Boezio, si estende anche alla sfera teologica, mentre la definizione di Boezio si riduce alla sfera antropologica.

Scoto si accosta alla definizione di Riccardo perché la definizione di Boezio (sostanza individuale di natura razionale) implicherebbe che l'anima è persona; il che è falso – afferma Scoto⁷¹. È vero che la persona richiede la natura razionale, ma esige pure l'incomunicabilità, o meglio, l'*ultima solitudo*, che consiste nella negazione della dipendenza sia attuale che attitudinale nei riguardi della persona di un'altra natura⁷². Il concetto di persona non si costituisce negativamente come potrebbe apparire dalla nota dell'incomunicabilità, ma positivamente, perché nessuna negazione ha valore se non poggia su qualcosa di positivo dal quale viene negato. Dunque il concetto di persona, oltre che individuale e singolare, è anche incomunicabile. Il che significa che la persona è contemporaneamente essere-in-sé e essere-in relazione. Detto altrimenti: la persona è un essere esistente che esiste con esistenza incomunicabile e aperta ad altre esistenze incomunicabili.

Ritornando al tema della *haecceitas*, la natura individuale viene singolarizzata per essa, intesa come ultima entità positiva che si aggiunge all'essenza specifica per costituire in concreto l'individuo singolare. Dunque l'*haecceitas* fa sì che un "individuo" sia se stesso e non un altro. Tenendo presente l'albero di Porfirio, l'*haecceitas* esprime la massima perfezione dell'essere, perché costituisce l'individuo in quanto individuo, cioè proprio quell'essere e non un altro. L'individuo è singolarizzato per l'*haecceitas* ed è ciò che lo rende esclusivo e irripetibile, è solo ed esclusivamente se stesso. La persona è costituita da quell'ultima *perfectio formae* o *entitas* positiva o *haecceitas*, che la rende, appunto irripetibile. Per questo motivo alcuni studiosi considerano l'*haecceitas* come il «cuore del reale»⁷³. L'*haecceitas* è l'ultimo costitutivo, logico-strutturale, della sostanza incomunicabile individuale e singolare. Descritta attraverso la duplice indipendenza, attuale e attitudinale, la persona è un *imperium in imperio*, è *cum alio* ma *non in alio*, non riconducibile o assimilabile ad alcunché.

La tesi della singolarità e dell'*haecceitas* mette alle corde la tesi dell'indirizzo aristotelico-averroista, secondo cui l'individuo non solo non aggiunge nulla alla specie, ma la diminuisce, contraendo l'orizzonte. L'orientamento aristotelico averroista concepiva l'esistenza nel tempo come spogliamento progressivo della propria individualità, fino all'estinzione di sé nell'assoluto. Scoto invece rifiuta questa tesi relativa al primato della specie sull'individuo – tesi che ha un peso considerabile nel pensiero di

san Tommaso. Scoto, attraverso l'esaltazione della singolarità del singolare e dunque dell'irrepetibilità dell'individuo, inaugura l'eccellenza del singolare. La tesi dell'*haecceitas*, intesa come perfezione che singolarizza tutte le dimensioni delle creature, allude allo spessore ontologico che le rende irrepetibili. Per comprendere la rilevante portata della tesi di Scoto, non si dimentichi che l'indirizzo aristotelico-averroista sosteneva l'unicità del *Nous*⁷⁴ o intelletto pensante, e cioè un unico intelletto per tutti, partecipato a tutti, pubblico, fino al momento della morte. A questa tesi Scoto oppone l'irrepetibilità dell'individuo, ultima solitudine, responsabile delle sue scelte, protagonista delle sue decisioni, consapevole dell'uso della sua libertà e dunque responsabile della sua storia. Al centro non più l'esemplare, il "tipico", come nella filosofia aristotelico-tomista, ma il singolare, l'unico, l'ineffabile. Dunque primato della volontà, cifra della libertà, la quale come la libertà di Dio, non è costretta da nulla e da nessuno, titolare indiscussa delle sue azioni. È la libertà il tratto che ci imparenta con Dio, segno della sua trascendenza. Non è esagerato dire che la volontà qualifica la persona fino al punto di essere il *principium individuationis* dell'uomo, perché ne rivela la nobiltà e ne ribadisce l'incancellabile responsabilità. Scoto mette l'accento sulla *ratio individui* e va ben oltre la *natura communis*, grazie all'*entitas positiva* che, pur facendo tutt'uno con la natura comune, la singolarizza in modo irrepetibile. L'individuo è *unicum*, dono venuto in mezzo a noi per far più festosa l'esistenza, e perciò, si sottrae ai nostri poteri di appropriazione.

Rilevante contributo della scuola francescana al discorso sulla persona, poiché la tesi dell'*haecceitas*, facendo dell'altro un individuo *unicum* e dunque allergico alle categoria con cui l'io tenta di catturare il reale, arricchisce e umanizza la convivenza, rispettando la pluralità e contribuendo ad apprezzare la differenza.

È importante accennare a un possibile equivoco o malinteso. Definendo la persona come *ultima solitudo*, Scoto non fa di essa una monade leibniziana, e cioè senza porte né finestre, perché il pensatore francescano mette al centro anche l'aspetto positivo, che consiste in un dinamismo di trascendenza, in una relazione vincolante, in quanto «l'essenza e la relazione costituiscono la persona»⁷⁵.

Questa brevissima presentazione di alcune tesi di Scoto ci permette di concludere che l'uomo non vive in un solipsismo metafisico, ma egli è apertura e relazione, essere indigente e vincolante, è *viator*, è come tale mai pienamente soddisfatto, e cioè mai pienamente sazio, per cui la persona si presenta come tensione, come desiderio di incontro con l'alterità. In breve, come esodo.

Non sembra esagerato dire che Scoto si muove, *ante litteram*, sul binario della filosofia dialogica, filosofia che, nel Novecento, come “nuovo pensiero”⁷⁶ il cogito solipsista e con la fenomenologia di Husserl pensa la coscienza non come scatola chiusa che in un secondo momento si apre, ma come intenzionalità, come presenza a, come dinamismo di partecipazione.

L’agape trinitario forza plasmatrice

Essere creato da Dio come il suo “tu”, cioè come struttura responsoriale, dialogica, comunicativa, l’uomo è in possesso di un’intimità «per cui può comunicarsi realmente con Dio e rinnovarsi, nonostante il quotidiano disfacimento del suo corpo e della sua psiche» poiché «in qualche modo trascende il mondo creato e gli è costitutivamente superiore»⁷⁷. In quest’ottica, il teologo Ciola scrive:

Dalla Trinità, dove le divine persone sono relazioni d’amore che si autotrascendono, discende una concezione dove la persona umana è esaltata nella sua dimensione individuale-comunitaria. Si viene così a costituire una vera e propria *antropologia della relazionalità* plasmata da una concezione agapico-comunionale dell’essere della Trinità. L’affermare tre persone in Dio nell’unità di una sola natura (se vogliamo soffermarci per il momento alla formulazione latina) sembra aver consentito l’evolversi della nozione di *persona in quanto relazione*. Davvero può essere sostenuto – ribadisce Ciola – che alla base dell’idea di comunione interpersonale e comunità degli uomini vi è la Trinità divina come suprema e ineguagliabile comunione d’amore⁷⁸.

Più avanti insiste Ciola:

L’antropologia della relazionalità si viene a costituire come conseguenza dell’essere di Dio-Trinità. Trova la sua ragion d’essere dalla forza plasmatrice dell’agape trinitario che è l’esaltazione della gratuità nella reciprocità, dell’accoglienza dell’altro e del dono di sé che è capace di rispetto e accettazione⁷⁹.

Tutto ciò vuol dire anche che «l’unità non è il dato unico e definitivo, ma che anche la molteplicità ha pieno e imperituro diritto all’esistenza»⁸⁰. La pluralità, detto altrimenti, è divina; è originaria; la differenza non è da disprezzare o cancellare bensì da accogliere e promuovere. Su siffatta novità veramente sconvolgente o scandalosa, diceva Mounier:

Mentre la molteplicità nel campo dello spirito appariva (per i greci) un male inammissibile, esso (il cristianesimo) ne fa una verità assoluta affermando la creazione ex-nihilo ed il destino eterno delle persone... E, lungi dall'essere un'imperfezione, questa molteplicità, che scaturisce da una pienezza traboccante, porta con sé tale pienezza attraverso lo scambio senza limiti dell'amore⁸¹.

La donazione, dunque, è il sigillo primario posto dal Dio Trinità sull'uomo. La dimensione del dono, anteriore a ogni altro principio, non mortifica bensì piuttosto amplia la razionalità, dilata la razionalità e l'io.

La logica del dono e non della chiusura o dell'arroccamento è la legge dell'essere. L'esodo da sé verso la differenza e non l'immobilità della sostanza è la chiave del pensare e agire. La relazione è lo spazio dell'essere. Se

il primato dell'uno sui molti, del pubblico sul privato, del collettivo sull'individuale pare costituiscano il nucleo qualificante dell'avventura filosofica greca, l'esperienza cristiana invece si muove nella direzione del primato dell'individuo sulla specie, del singolare sull'universale, nel quadro della concezione delle creature come irripetibili e originali capolavori di Dio⁸².

La pluralità è un dono da rispettare e non una punizione o una patologia da disciplinare, da omologare dissolvendola nell'Uno impersonale; non è una caduta o degenerazione dell'Uno. Tutto ciò si può compendiare «rilevando che l'orientamento greco salvaguarda la specie e considera funzionali gli individui, mentre l'orientamento cristiano salvaguarda l'individuo e ritiene funzionale la specie»⁸³; mentre nel mondo greco il cosmo è eterno e l'individuo perituro, nella logica cristiana, l'individuo è eterno e la figura del cosmo passa. La forza plasmatrice non è la legge della *physis*, ma il dono senza misura né discriminazione, la bontà, forma originaria dell'essere. Dunque il primato non spetta alla *physis* indisciplinabile, spazio dell'uomo e del dio, come nella visione greca, ma alla gratuità o dimensione agapica, forza coagulante dei diversi, prolungamento dell'onda divina. Primato della donazione o della bontà, non senza o contro la verità, ma come il suo cuore segreto. La ragione non viene squalificata ma ridimensionata. Sotto accusa non è la ragione, non il suo uso, ma l'abuso, attività che, se lasciata a se stessa, finisce per creare idoli dai piedi di argilla, come testimoniano gli olocausti e i genocidi del Novecento, di cui portiamo ancora pesantemente le conseguenze.

Con la logica esodale verso l'“essere insieme”

Il Dio uno e trino della tradizione cristiana è il luogo della suprema donazione, paradigma della nostra chiave teorico-comportamentale poiché è il luogo in cui l'altro è persona e fine, non nemico o ostacolo da scavalcare, anche se resta altro, inalienabile, custodito dal mistero del dono, anima del Dio rivelato da Gesù. *Relatio* come custodia della distinzione nell'unità e dell'unità nella distinzione. Dono di sé, movimento esodale, sguardo oblativo che custodisce l'altro in quanto altro.

Da un uomo fatto a “immagine e somiglianza” di un Dio persona, essenzialmente relazionale,

deriva una verità d'importanza decisiva per l'uomo... Egli, infatti, non è né un essere in-sé (sostanza) autarchico, né un essere-per-sé (soggetto) individuale, bensì essere da Dio e in vista di Dio, da altri uomini ed in riferimento ad essi: egli vive in modo umano soltanto nelle relazioni di Io-Tu-Noi. L'amore si rivela così come il senso del suo essere⁸⁴.

Essenzialmente relazionale è l'essere dell'uomo e non come pensava Leibniz una monade solipsista, perché relazionale è l'essere di Dio, *trinus in unitate, unus in trinitate*. Certo, è importante ricordare che tra le persone in Dio, in quanto relazioni sussistenti e la persona umana come relazionalità vi è una differenza fondamentale.

Gli esseri umani sono se stessi nell'equilibrio tra la loro autonomia e la capacità relazionale di aprirsi all'altro. Possiamo riconoscere l'alterità dell'altro, non produrla. Siamo divisi tra il nostro dato personale, singolare e irripetibile, e il dato naturale. Solo in Dio non vi è discrepanza tra natura e persona: in Lui la persona “è” la relazione con le altre, in noi non è così... Per noi l'alterità relazionale è *tensione verso*, per Dio è la sua relazione essenziale⁸⁵.

È il caso di ricordare pure che, dal punto di vista biblico-teologico l'uomo, in quanto creatura, è posto nel suo essere da Dio stesso, perciò si può dire che l'uomo – così scrive il teologo spagnolo Ruiz de la Peña – non è un essere che «prima esiste in-sé e poi, in seconda istanza si relaziona con Dio; l'inizio stesso dell'essere dell'uomo non si dà che come rapporto a Dio»⁸⁶. Un po' più avanti lo stesso autore, commentando i racconti della creazione afferma che essi

non si propongono rispondere alla domanda ontologica (la domanda che versa sull'essenza dell'uomo) con una definizione... invece che un discorso

sul *quid* dell'essere in sé, ciò che il testo ci offre è una riflessione sul suo essere-per⁸⁷.

Movimento esodale, incontro con la totalità del reale, in una dinamica mai definitivamente compiuta perché sempre in via. L'uomo biblico è costitutivamente relazionale e prima di autocomprendersi come io, comprende il suo essere come polarizzato, riferito, relazionato con Dio. Si dovrebbe dire che l'uomo coglie se stesso come io in quanto è interlocutore di Dio e, cessando questo dialogo sprofonderebbe nel nulla perché l'uomo è anzitutto un chiamato. Vive dunque nel dialogo, dal e per esso in un incessante esodo verso l'A/altro.

Essenzialmente relazionale, l'uomo, come il biblico Abramo, è simbolo di un nuovo modo di risiedere, non sedentario né possessivo, ma "sradicato". Esemplato dall'amore agapico della Trinità è chiamato a camminare non con il pugno chiuso che soltanto per accaparrare si apre, bensì con la mano aperta che tutto dona o sa condividere. Si tratta, detto altrimenti, di un orizzonte nel quale l'intenzionarsi dell'essere non muove da una sorgente noetica o intellettualistica, e dunque prevedibile e teorizzabile, ma dalla volontà-amore, che carica il fondo dell'essere di una nuova dinamica.

Non è superfluo sottolineare che non si tratta di contrapporre una comprensione sostanzialistica della persona a una comprensione relazionale della persona. I due aspetti non possono essere contrapposti come momenti antagonistici, ma devono, piuttosto, essere letti insieme. L'uomo esiste sostanzialmente in sé e per sé, come un tutto completo, cioè come persona. Egli è anche relazione, essere per gli altri. Non si tratta di una lotta tra personalismo ipostatico e personalismo relazionale; non si deve opporre un'antropologia della natura a un'antropologia della libertà. Altro è affermare che la natura umana non è tutta data, altro affermare – come Sartre – che nulla è dato e che la mia natura me la creo tutta io progettandola. In altre parole, non c'è opposizione tra sostanza e Storia. L'esistenza non precede l'essenza ma, questo dato non vuole dire che il divenire, l'esistere, l'impegno della libertà nel suo farsi, sia indifferente. Secondo Mounier,

la nostra mentalità oggi resiste all'idea di una natura umana permanente, perché va viepiù prendendo coscienza delle possibilità ancora inesplorate della nostra condizione... ma altro è rifiutare la tirannia delle definizioni formali, altro è negare all'uomo, come a volte fa l'esistenzialismo, qualsiasi essenza o struttura. Se ogni uomo è soltanto ciò che egli stesso si fa, non c'è più umanità, né storia, né comunità⁸⁸.

Perciò dobbiamo affermare tanto il momento sostanzialistico quanto il momento relazionale. La relazione non è meramente accidentale, bensì costitutiva. «In verità – scrive Guardini – la persona non è solo *dynamis*, ma anche essere; non solo atto, ma anche forma»⁸⁹. Non c'è pertanto una concezione statica, ma pure dinamica della persona. Il che significa che «più la relazione è qualificata, più l'uomo diventa tale».

Il teologo Ladaria, nel suo prezioso testo di antropologia teologica, osserva che se è vero che l'uomo non è pura relazione sussistente,

il nostro essere nella relazione con gli altri, che è espressione della nostra relazione fondamentale con Dio, non può considerarsi come un'aggiunta esteriore al nostro auto possesso e alla distinzione con tutto ciò che ci circonda; è in qualche modo un dato così primario come queste ultime⁹⁰.

Considerando la persona come costitutivamente relazionale si vuole indicare che «essa non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri»⁹¹. In breve, affermare la relazione non vuol dire dissolvere la persona nell'area gravitazionale dell'altro, ma significa, piuttosto, mettere in evidenza che non c'è prima un rapporto con se stesso e poi, in secondo momento, deciso dalla libertà, con gli altri, poiché nella misura in cui l'uomo entra in rapporto con gli altri, entra in rapporto con se stesso. Percependo un tu nell'orizzonte della mia esistenza, mi percepisco come io. Il tu non è un appendice di cui mi posso disinteressare perché è parte costitutiva del mio io. Ancora Mounier: «il tu, e quindi il noi, viene prima dell'io o, per lo meno, l'accompagna»⁹².

Conclusione

«L'uomo è stato creato nella parola, ed è conservato nell'essere perché Dio non cessa di rivolgergli la parola. L'uomo passa dal nulla all'esserci come "uditore della parola"»⁹³, perché non è stato creato, come le cose, attraverso un ordine, ma mediante una chiamata e, perciò, soltanto nella comunità dialogica cioè nello spazio aperto dal linguaggio offertogli da Dio l'uomo è tale. Ciò significa che l'uomo è strutturato dallo schema appello/risposta e non dallo schema soggetto/oggetto (chiave cartesiana). La soggettività dell'uomo biblico non viene compresa come cogito sovrano ma è ascolto, o meglio, «l'accettazione dell'ordine prima del suo ascolto» (E. Lévinas). La Bibbia ci racconta la storia di questo dialogo, essa non è preoccupata per definire ontologicamente l'uomo. Il teologo tedesco J. Moltmann in riferimento all'antropologia biblica sottolineava: «l'uomo, propriamente, non ha

nessuna sostanza in sé, ma, piuttosto, è una storia»⁹⁴. In breve, l'uomo, dal punto di vista biblico-teologico coglie se stesso come dono e come costitutivamente relazionale, invitato a realizzare la sua relazionalità nella dinamica della comunitarietà⁹⁵.

L'antropologia egonomica e solipsista, come l'antropologia collettivista, mortificano la persona. Se l'antropologia di stampo individualistico non vede che una parte dell'uomo e l'antropologia di stampo collettivista vede l'uomo solo come parte, si deve sottolineare che tanto una come l'altra sbiadiscono la libertà, la relazione, la comunitarietà, la prossimità... Devono essere riconsiderate alla luce dell'ontologia dell'essere come dono, a sua volta ispirata al Dio trinitario, (*Deus relatio*) supremo benefattore, fonte e alimento della logica oblativa, che non mortifica il soggetto, ma lo esalta, poiché lo vuole come protagonista, oltre che come esecutore. La dimensione agapica, forza centrifuga, non cancella l'eros, forza centripeta, ma l'orienta in modo tale che non rimanga lasciato a se stesso e in questa solitudine diventi forza eros-iva, attento o centrato nelle sue esigenze e soddisfazioni e cieco e sordo a tutte le voci che non interessano i suoi progetti.

La lezione conclusiva è: come il Dio biblico-cristiano si esprime dandosi entro il mistero trinitario e nel tempo, creando e redimendo, senza essere tenuto a farlo, così l'uomo, per non tradire l'indole del proprio essere ricevuto in dono – e non perché meritevole – è chiamato a vivere donandolo a sua volta. Le relazioni tra le persone divine, dinamica relazionale che ci abita perché immagini di Dio, ci spronano a vivere la dimensione agapica sull'esempio divino: Dio non dà qualcosa all'Altro, ma se stesso. Dunque dare non solo ciò che abbiamo e facciamo ma noi stessi. La relazionalità intesa e vissuta come dono è alla base del nostro pensare e agire, senza ma e senza se. È la forza plasmatrice, di stampo divino, della nostra chiave teorica-comportamentale, del nostro atteggiamento, del nostro camminare non più sotto il segno dell'autarchia o dell'autosufficienza potestativa ma all'insegna della gratuità, della logica del dono, oltre ogni struttura e confine.

L'uomo, per dirla con Guardini, non è una realtà chiusa, bloccata o cementata in sé. Egli consiste e esiste come esodo incessante verso ciò che gli viene incontro. Infatti dice il Guardini, «la persona – sempre e solo – sussiste ordinata all'altra persona nella forma del dialogo. Essa è determinata dall'essenza a divenire Io di un Tu. Non esiste per principio la persona che per principio sia solitaria»⁹⁶.

L'uomo non è un'isola. Dunque l'autarchia intesa come autosufficienza, significa la morte della persona. Dall'ottica della relazionalità si conferma essenziale la dialogicità della ragione, non chiusa, ma aperta all'altro da sé, trasportata dalla logica oblativa.

Il Dio uno e trino della fede cristiana, luogo teologico, offre alla dimensione antropologica la possibilità reale di inventare nuovi itinerari di pensieri, alimentati appunto della logica esodale, oblativa, che caratterizza la libertà donativa di Dio. Il cristiano, con l'umanesimo teocentrico, mentre si impegna, come gli atei e i miscredenti nella costruzione di un mondo più umano, testimonia, a differenza di questi, i rischi dell'umanesimo immanentista di appiattimento e di massificazione, lungo l'asse di un'orizzontalità conclusivamente naturalistica. Attento a tutte le ideologie che vogliono chiudere il cerchio, il cristiano denuncia l'angustia delle concezioni temporalistiche, indicando quella trama sapienziale di valori che nasce dalla partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria.

Dunque, apertura, accoglienza ed esodo verso l'altro, e non come espressione del desiderio di conoscere per amare, ma come espressione della saggezza che nasce dall'amore, poiché non è la conoscenza il fondamento dell'amore, ma l'amore il fondamento della conoscenza. E se la conoscenza si arena, l'amore non si ferma, il rapporto non si spacca, la relazione resiste alle tensioni e non si spezza. La relazione, sostanziata dalla dimensione oblativa, non è un incidente di percorso, non è un capitolo della vita, ma è l'onda carsica dell'esistenza, declinabile in tanti modi lungo i sentieri che percorriamo, nelle molte espressioni del vivere quotidiano. È una versione dell'in-sé dell'io che, per non tradire la sua propria essenza, non può che vivere nella legge del dono.

¹ Cfr. M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. L. Vinci sull'ed. riveduta del 1947, Einaudi, Torino 1974.

² J.P. SARTRE, *A porte chiuse*, Bompiani, Milano 1948. In quest'opera – commedia o dramma – il tormento esistenziale non nasce più dal rapporto tra l'uomo e Dio, ma nel chiuso ambito delle relazioni umane, dal groviglio delle nostre passioni e delle altrui che si circoscrivono reciprocamente e reciprocamente si ostacolano. Siamo in un mondo chiuso, una porta chiusa, l'altro, oggetto da possedere, dominare. L'inferno, per Sartre, è la nostra vita nella sua disperata umanità.

³ Cfr. Z. BAUTMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁴ Il potere sconfinato raggiunto della razionalità scientifico-tecnologica, la manipolazione di ambiti che prima si ritenevano in mano alla divinità o alla provvidenza, dà l'illusione o come dice Eschilo «la cieca speranza» di poter vivere con ed esclusivamente di questa ragione strumentale, sganciati dalla trascendenza. La «grande colpa» di Prometeo, come dice Galimberti, non consiste tanto nell'aver rubato il fuoco agli dei, ma nell'aver ipotizzato l'autosufficienza di queste tecniche per la conduzione della vita umana. Cfr. U. GALIMBERTI, *Psyche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 51-84.

⁵ T. TODOROV, *Lo spirito dell'illuminismo*, trad. it. E. Lana, Garzanti, Milano 2007, p. 83.

⁶ Cfr. M. BUBER, *Leclisse di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

⁷ Sul tema del nichilismo la bibliografia è sconfinata. Nietzsche e Heidegger sono le voci più autorevoli su questo inquietante ospite. Cfr. F.W. NIETZSCHE, aforisma 125: *Uomo folle*, in ID., *La gaia scienza*, Newton Compton, Roma 2018, 134; ID., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2008; M. HEIDEGGER, *Metafisica e nichilismo*, il Melangolo, Genova 2006; ID., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2006. Ottimo anche il testo di F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

⁸ La lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 91 precisa: «Questo termine, utilizzato non di rado in contesti tra loro molto distanti, designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto a estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli». È ancora utile per capire alcune carat-

teristiche che segnano il passaggio dalla modernità all'epoca della postmodernità, il testo di R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954. Con rispetto al rapporto nichilismo e ermeneutica cfr. G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1985. Per il rapporto della postmodernità col cristianesimo cfr. J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. Il desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988.

⁹ Cfr. Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2004.

¹⁰ Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.

¹¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant, Hegel, Dilthey*, El Arquero, Madrid 1972, p. 24.

¹² Cartesio arriva alla certezza della sua esistenza prescindendo da tutto e da tutti, incluso da Dio e dal proprio corpo.

¹³ R. DESCARTES, *Discorso del metodo*, RCS, Milano 2010, p. 69.

¹⁴ Scrive Pascal nei frammenti 194-195, secondo l'ordine dato da J. Chevalier ai suoi pensieri: «Non posso perdonare a Cartesio: egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi di fargli dare un colpo, per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che farsene». Per Pascal, Cartesio è «inutile e incerto», si veda B. PASCAL, *L'uomo senza Dio*, in ID., *Pensieri*, Bompiani, Milano 2003, p. 119.

¹⁵ I. KANT, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 2007, p. 52.

¹⁶ Cfr. ID., *La religione entro i limiti della pura ragione*, Laterza, Roma-Bari 2007. Per Kant la religione deve essere universale e non può fondarsi sulla rivelazione storica; la fede fondata sulla sola ragione sarà l'unica vera. È il tema della ragione come arbitro supremo e senza appello, voce che non può essere contraddetta da nulla e da nessuno. Padre, Figlio e Spirito Santo non sono che attributi di un dio che in sé è una monade. Non sono tre persone ma una persona tripla. Cfr. A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in A. PAVAN, A. MILANO, *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, p. 20.

¹⁷ R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 34.

¹⁸ H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di Jerome Kohn, trad. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 58.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Labbandono*, Il melangolo, Genova 1983, p. 36.

²⁰ Cf. M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. A. Giolitti, Einaudi, Torino 1971. Nello stesso testo, Weber dice che l'uomo circondato dai mezzi, «un uomo incivilito, il quale partecipa all'arricchimento della civiltà in idee, conoscenze, problemi, può divenire "stanco della vita" ma non sazio... la morte è per lui un accadimento assurdo. Ed essendo la morte priva di senso, lo è anche la vita civile come tale, in quanto appunto con la sua assurda "progressività" fa della morte un assurdo».

²¹ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, Parma, Guanda, Parma 1976, p. 136. Secondo Heidegger siamo nell'età della tecnica, del primato del pensiero calcolante e non abbiamo una vera alternativa a tale pensiero. Egli ha riflettuto a lungo sul primato della tecnica, sul cuore della tecnica, sulle radici della tecnica concludendo che la tecnica appartiene al cuore della metafisica, così come è stata elaborata dai greci. La metafisica è il tentativo di arrivare al fondamento e da questa prospettiva controllare l'ente. Si tratta del completo assoggettamento, conoscitivo e operativo, dell'ente da parte dell'uomo. L'uomo è stato pensato come soggetto-padrone, come ragione potestativa. Cfr. M. HEIDEGGER, *La fine della metafisica e il compito del pensiero*, in ID., *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 163-181.

²² PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1992, III, 9, 9.

²³ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

²⁴ Il filosofo ebreo Jonas definisce l'idea di creazione come «il tema fondamentale e più manifestamente ebraico imposto alla filosofia occidentale dalla fede cristiana... la dottrina biblica – della creazione – contrappose la contingenza alla necessità, il particolare all'universale, la volontà all'intelletto. Essa assicurò al contingente un posto nella filosofia, opponendosi alla tendenza originaria di quest'ultima», H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. G. Bettini, il Mulino, Bologna 1991, pp. 72 e 74. Più cauto, invece, G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 45.

²⁵²⁴ Cfr. P. NEPI, *Persona, personalità, personalismo*, in AA.VV., *Lessico della persona umana*, Stu-

dium, Roma 1986, pp. 177-182. Per la storia del concetto di persona in teologia cfr. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984. Per la storia del concetto di persona in filosofia cfr. E. BERTI, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in AA.VV., *Persona e personalismi. Aspetti filosofici e teologici*, Lanza-Gregoriana, Padova 1992, pp. 48 e ss. Cfr. A. PAVAN, A. MILANO, *Persona e personalismi*, cit.

²⁶²⁵ W. PANNENBERG, *La teologia e la nuova domanda sulla soggettività*, in AA.VV., *Persona e personalismi*, cit., pp. 340 e ss. Cfr. N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Boria, Roma 2002, pp. 171-178.

²⁷²⁶ Ivi, p. 163. Cfr. A. MILANO, *Persona in teologia*, cit., pp. 21-27. La relazione persona-socialità ha ritrovato il suo fondamento antropologico nell'ontologia trinitaria come è mostrato nel saggio di I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 435-450.

²⁸²⁷ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 18.

²⁹²⁸ B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 71.

³⁰²⁹ Cfr. T. D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 30, a. 1.

³¹³⁰ N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, p. 170. Cfr. SAN TOMMASO, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3.

³²³¹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 138-141.

³³³⁰ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1985², p. 214.

³⁴³¹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 107-108.

³⁵³² M. PARODI, *Agostino e l'ontologia debole*, in AA.VV., *La storia dell'ontologia*, Albo Versorio, Milano 2005, p. 60.

³⁶³³ B. FORTE, *op. cit.*, p. 71.

³⁷³⁴ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 16.

³⁸³⁵ Le opere citate – opere teologiche e opuscoli teologici – sono state pubblicate nei 9 volumi dell'*Opera Omnia* di Quarrachi. Le opere teologiche: Commenti ai quattro libri delle sentenze di Pietro Lombardo. Gli opuscoli teologici: Ri-conduzione delle arti alla teologia; la conoscenza di Cristo: Il mistero della Trinità: Itinerario della mente in Dio; Breviloquio; La perfezione evangelica; Collazioni sull'Hexaëmeron; Questioni Quodlibetali.

³⁹³⁶ R. PENTANGELO, *Dal primato della verità al primato della bontà*, in «Miscellanea Francescana», 98, 1998, pp. 12-13.

⁴⁰³⁷ Essere è il nome privilegiato di Dio, nome proprio di Dio come risulta dalla rivelazione fatta a Mosè, là dove alla domanda di Mosè circa il suo nome, Dio rispose: Io sono colui che sono: Dunque è il nome dell'unità di Dio, quale è dato cogliere nell'Antico Testamento. Il bene è nome proprio della Trinità. Più che alle disquisizioni filosofiche, Bonaventura si rifà a Cristo che ha detto: «Nessuno è buono all'infuori di Dio». Cfr. SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, Messaggero, Padova 1985, v, p. 2.

⁴¹³⁸ Cfr. O. TODISCO, voce "Bonum", in E. CAROLI (a cura di), *Dizionario francescano. Filosofia, teologia, spiritualità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2008, pp. 221-225.

⁴² Nelle pagine del *De Trinitate* si legge: «Ecco perché sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione, relazione che non è un accidente, perché non è mutevole», SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, v, 5.6. Il che significa che il concetto di sostanza è fuori misura, perché il Padre e il Figlio non sono definibili ognuno in rapporto a se stesso, nel qual caso avrebbe senso e peso la categoria di sostanza; essi sono definiti l'uno in relazione all'altro, non però nel senso categoriale aristotelico, perché tale relazione non è di segno accidentale.

⁴³⁴⁰ S. BONAVENTURA, *De Trinitate*, q. 2, a. 2, n. 9.

⁴⁴ Si rifletta sul "cominciamento" come ruolo decisivo. PLATONE, *Repubblica* II, p. 37, dove Socrate dice: «Non sai tu che in tutte le cose il grande problema è il cominciamento?».

⁴⁵ III Sent., d. 5, a. 2, q. 2, ad Ium.

⁴⁶ I Sent., d. 9, a. u. q. 2 sol.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 140-141.

⁴⁸ Cfr. L. MATHIEU, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1994.

⁴⁹ In proposito Del Zotto afferma che l'universo è, per Bonaventura, «comunicazione di un bene, che scaturisce e si diffonde dal Bene sommo e ineffabile della vita trinitaria... Questo dinamismo comunicativo ed espressivo dell'amore e della bontà trinitaria si estende alla creazione, che è in rapporto di esemplarità, di riconoscenza, di finalità, di adorazione. La gioia dell'esistenza si diffonde e riflette incessantemente

l'immagine della Trinità come in uno specchio, riconducendo ogni cosa alla sorgente della luce», C. DEL ZOTTO, *La teologia dell'immagine in san Bonaventura*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1977, p. 146.

⁵⁰ II Sent., d. 16, dub. 1.

⁵¹ *Ivi*, d. 2. Dub. 5. Cfr. pure I Sent., d. 25, a. 1, arg. 6.

⁵² I Sent., d. 9, a. un., q. 2, sol. 3.

⁵³ Per uno studio approfondito sulla concezione della Trinità in Bonaventura, cfr., L. IAMMARONE, *La Trinidad en san Buenaventura*, in AA.VV., *Manual de Teologia francescana*, BAC, Madrid 2003, pp. 75-119; ID., *La struttura della vita trinitaria come amore in san Bonaventura*, «Miscellanea Francescana», 89, 1989, pp. 315-334; Cfr. E. PRENGA, *La teologia trinitaria del Doctor seraphicus*, in ID., *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 209-257.

⁵⁴ Cfr. a sostegno II Sent. d. 25, p. 1, q. 2.

⁵⁵ II Sent., d. 25, p.1, q. 2 resp.; IV Sent., d. 14, p.1, a.2, q.1 resp.

⁵⁶ *Ivi*, d. 25, p. 1, q.2, arg. 1.2.3.

⁵⁷ *Ivi*, d. 25, p.1, q. 5.

⁵⁸ È bene ricordare che la relazione «persona-dono-comunione sono predicabili analogamente di Dio e degli esseri umani, ma per la legge dell'analogia, in una differenza sovra-essenziale dove la luce dell'amore trinitario infinitamente eccedente quella relazionalità che costituisce le persone umane», N. CIOLA, *op. cit.*, p. 204.

⁵⁹ A. MERINO, *Umanesimo francescano. Francescanesimo e mondo attuale*, Cittadella Editrice, Assisi 1983, p. 91.

⁶⁰ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., pp. 14-15. I testimoni si possono moltiplicare. Bastano le parole del teologo brasiliano L. Boff: «La riflessione teologica sulla realtà della persona costituisce uno dei più grandi avvenimenti culturali di Occidenti. Proprio all'interno del discorso di fede sulla Santissima Trinità e sul mistero dell'incarnazione si elaborò questa categoria (persona), oggi certamente la più importante della cultura planetaria», L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, p. II).

⁶¹ B. FORTE, *op. cit.*, p. 69.

⁶² E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 31-31. Domandandosi per il tratto qualificante dell'Uno in cui tutte le cose sono raccolte e da cui tutte provengono Severi-

no risponde: «Il modo in cui i primi pensatori parlano della *physis* induce a ritere che per essi non sole le cose non si generano dal niente e non ritornano nel niente, ma il divenire stesso delle cose – il processo del loro generarsi e corrompersi – è messo in movimento non dal niente, ma da una forza – il “divino” – che appunto “governa” tutte le cose... così come l’acqua del mare non è solo ciò da cui provengono e in cui ritornano le onde, ma è anche il vento, ossia ha in sé anche la forza del vento che forma le onde», *ibidem*.

⁶³ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 119.

⁶⁴ Cfr. H. HEIMSOETH, *I grandi temi della metafisica occidentale*, Mursia, Milano 1973, pp. 195-217. È il caso di sottolineare che “per la Scuola francescana il mondo non è frutto dell’imitazione di idee, ma della bontà creativa divina, nell’assunto che il bene sia l’anima segreta del vero e che la volontà trascenda l’intelletto”, o. TODISCO, *Lo Spirito di Assisi per un’Europa in dialogo con i popoli. Critica francescana della voluptas dominandi*, in «Miscellanea Francescana», 102, 2002, p. 567.

⁶⁵ L’*Opera Omnia* di Scoto non è ancora pubblicata per intero. I titoli che ci interessano pubblicati da «Civitas», Typis Pol. Vat., 1950-1993. Dall’*Ordinatio*, opera della maturità, sono tratte le nostre citazioni.

⁶⁶ Cfr. G. LAURIOLA, *Giovanni Duns Scoto e la nuova evangelizzazione*, AGA, Alberobello 2004. Per una visione d’insieme dell’uomo e di Dio nella visione di Scoto si legga B. BONASEA, *L’uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991.

⁶⁷ L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto. Metafisica e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, in «Miscellanea Francescana», 1999, p. 223. Cfr. o. TODISCO, *Duns Scoto, filosofo della libertà*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996.

⁶⁸ Ord. II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, n. 188.

⁶⁹ Ord. III, d. 3, q. 6, n. 18.

⁷⁰ Ord. II, d. 3, p. 1, q. 7, n. 251.

⁷¹ Ord. III, d. 1, q. u., n. 15.

⁷² Ord. III, d. 1, q. 1, n. 17.

⁷³ C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l’individuel au moyen age*, Presses universitaires de France, Paris 1964, p. 150.

⁷⁴ Si dovrebbe fare una precisazione: la tesi averroista è coerente. Scrive Gilson: «Ignorando l’immortalità, essi affermano l’unità dell’in-

telletto, e nel loro sistema l’individuazione può avvenire per mezzo della materia, perché l’individuo come tale è per loro destituito di valore. Le anime umane, come gli umani, non sono in vista di sé stesse, le une e gli altri esistono solo in vista della specie; è perché l’uomo in sé non può realizzarsi tutto d’un colpo e in una sola essenza che gli individui, imitazioni parziali dell’Uomo, si danno il cambio nell’esistenza per impedirgli di sparire», É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 264-265.

⁷⁵ Quodl., q. 3, n. 4.

⁷⁶ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985; M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A.M. Pastore, San Paolo, Milano 1993.

⁷⁷ P. LAIN ENTRALGO, *Teoria y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 23.

⁷⁸ N. CIOLA, *op. cit.*, p. 200.

⁷⁹ *Ivi*, p. 201.

⁸⁰ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 119.

⁸¹ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 16.

⁸² O. TODISCO, *Averroè nel dibattito medioevale. Verità o bontà*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 34.

⁸³ *Ivi*, p. 35.

⁸⁴ W. KASPER, *op. cit.*, p. 387. Acutamente osserva Galantino facendo pure riferimento a Rosmini che con l’espressione “in sé” e “per sé” il pensiero filosofico presenta l’uomo classico come «soggetto: è visto cioè come realtà sostanziale “in sé” e “per sé”. Espressioni con le quali si intende che l’uomo trova in sé la sua ragione d’essere (inseità) ed è principio dei suoi alti (perseità). Altro termine al quale ricorre la filosofia classica per designare l’uomo è quello di “individuo”: l’uomo cioè è un essere unito inscindibilmente in sé e distinto da tutto ciò che non è se stesso. Il soggetto individuale, in quanto dotato di ragione e quindi capace di conoscere e di comunicare, è chiamato “persona”. È sintomatico che, in questo contesto, l’encrateia, venga ritenuta la virtù fondamentale, venga cioè ritenuta la virtù che esprime il massimo della realizzazione dell’essere umano. Sappiamo comunque che l’encrateia riduce l’uomo a un modello razionale, ponendolo al riparo dalla drammaticità della storia e da quella legata al concreto esercizio della libertà. Il fatto che questo modello antropologico porti con sé un’istanza realmente esistente nell’uomo,

quella della stabilità e della perfezione, non lo mette al riparo da tutto ciò che comporta l'averlo ridotto, come scrive Rosmini, "a un soggetto meramente intelligente [...] senza azione, senza eccitamento violento, senza movimenti di sorte, assorto in un'immobile contemplazione che lo tiene fuor di sé e dalla quale non può passare a trovar se stesso», N. GALANTINO, *Dire "uomo" oggi. Nuove vie dell'antropologia filosofica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 80.

⁸⁵ N. CIOLA, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁶ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropologia teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, p. 48.

⁸⁷ *Ivi*, p. 50.

⁸⁸ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 60.

⁸⁹ R. GUARDINI, *Mondo e persona*, cit., p. 166.

⁹⁰ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 159-160.

⁹¹ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 47.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ F. EBNER, *Parola e amore. Dal diario 1916/1917. Aforismi*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1983, p. 58.

⁹⁴ J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, Sigüeme, Salamanca 1987, p. 267.

⁹⁵ Cfr. J. DE FRAINE, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuo e del collettivo*, trad. it. G. Bernabei, Città Nuova, Roma 1968.

⁹⁶ R. GUARDINI, *Mondo e Persona*, cit., p. 12. Per un confronto illuminante tra la concezione "sostanzialistica" occidentale e la concezione "interrelazionale" propriamente orientale cfr. R. PANNIKAR, *Mito fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Paesaggio lacustre con edificio e barche* - sec. XVIII - 1790 -1799 - maiolica dipinta a smalto - Ø cm 28 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas.

Sui fondamenti della matematica

On the Foundations of Mathematics

Vincenzo Costa*

In questo lavoro, studiamo i fondamenti della matematica nel senso di vedere come sia stato affrontato il problema di una sua possibile auto-fondazione, ovvero l'eventuale completezza della matematica stessa, constatando che la risposta è risultata negativa. Tale aspetto è, in proiezione, anche connesso al problema della dimostrabilità o meno dell'“esistenza di Dio” così come a possibili conseguenze negli aspetti applicativi, anche in finanza. Ciò utilizzando i paradigmi della logica e lungo un *excursus* storico che mostra come si sia evoluta la letteratura in tale contesto.

In this work, we study the foundations of mathematics in the sense of seeing how the problem of its possible self-foundation, or its possible completeness, has been addressed, noting that the answer is negative. This aspect is, in projection, also connected to that one of proving or not the “existence of God” as well as to possible consequences in the application aspects, even in finance. This using the paradigms of logic and along a historical excursus that shows how literature has evolved in this context.

1. Introduzione

Uno dei più rilevanti problemi che ci si sia posti nella scienza e in via teorica e per le sue conseguenze pratiche è capire se sia possibile costruire una teoria all'interno di se stessa, ovvero sia realizzabile un cammino il quale, partendo da basi comuni minime, non contraddittorie, permetta di costruire in modo completo la teoria stessa. Questo permetterebbe di non avere “buchi” nelle teorizzazioni delle varie branche della scienza, nel senso di non scoprire la presenza di proprietà di fatto vere per verifiche empiriche o comunque sensate o comunque significative in sé, che siano dimostrabili quindi prima o poi. In tal senso, è chiaro come tra le varie scienze, quella considerata da tanti come la regina, ovvero la matematica, sia il primo terreno di analisi di un problema siffatto. Se, in concreto, essa fosse tale da permettere di dimostrare ogni risultato con proprietà interna, si potrebbe sensatamente ipotizzare che lo stesso possa avvenire per

* Docente di Rischio Finanziario e Finanza Comportamentale e già docente di Matematica Generale, presso l'Università di Economia e Giurisprudenza.

tutte le altre scienze, anche per quelle umane, per poi tutte insieme fare un salto complessivo verso la filosofia e quindi verso l'amore per la sapienza come indica la sua etimologia, toccando magari punti delicati ma rilevanti per ogni individuo, non ultimo gli aspetti religiosi connessi con l'esistenza di Dio. Ahinoi, però, già la matematica stessa "fallisce" in tale obiettivo, non solo prendendo come base una sua parte fondamentale, la matematica elementare come cammino utile per semplificare problemi più complessi, ma in termini più generali, visto che la matematica (e ogni teoria/scienza) è incompleta.

Il presente lavoro si divide in sei parti, inclusa la presente che fa da prima ovviamente. Nella seconda, viene presentata una breve premessa utile a sottolineare come sia fondamentale specificare i punti di partenza ed esplicitare le ipotesi per evitare che i sottintesi portino a equivoci o a risultati anche sorprendenti¹. Nella terza sono introdotti vari richiami utili, tra cui la definizione di insiemi, gli assiomi dei numeri reali e specificate alcune basi logiche fondamentali quali il *modus ponens* e le tecniche dimostrative². Nella quarta, vengono posti i due problemi centrali di cui si occupa il presente lavoro: il primo attiene alla possibile "auto-consistenza" e quindi una generazione "all'interno di se stessa" per così dire della matematica; mentre il secondo si chiede se esista un ponte che lega matematica e filosofia (con un'intuitiva risposta positiva per il secondo con le dovute attenzioni), toccando la significativa definizione di cardinalità³. A tal fine, risultano opportune le specifiche su cosa sia la tecnica di dimostrazione per assurdo nonché il principio di induzione, terreni preparatori congiuntamente con l'analisi di possibili paradossi (quali quello di Russell)⁴ se si fa ricorso alla *Teoria "ingenua" degli insiemi*⁵. Ciò è connesso con la necessità di utilizzare la *Teoria degli insiemi di Zermelo-Fraenkel* e studiare i problemi di indeducibilità, quali quello sull'(in)esistenza di Dio⁶. Nella quinta sezione, vengono presentati i *Problemi di Hilbert* (passati alla Storia in numero di dieci ma che in realtà erano ventitré, dei quali tutt'ora alcuni aperti⁷, tra cui si inserisce il problema dell'assiomatizzazione della matematica e l'analisi della sua ricercata e possibile autoconsistenza e quindi completezza. In tale sezione si mostra, però, come i risultati di Gödel portino purtroppo a una risposta negativa in tal senso⁸. Infine, nella sezione 6 – quella conclusiva – si sottolinea come quanto detto in precedenza non impedisca di fare ricorso all'assiomatizzazione della matematica ma che occorra fare sempre molta attenzione. Ciò perché la conseguenza dell'incompletezza mostrata non divenga l'alveo nel quale si possono innescare tra l'altro incroci pericolosi, evitabili, nel caso, solo pensando alla concretezza del procedere umano, analizzata con strumenti quali la probabilità⁹ o la finanza comportamen-

tale¹⁰. Infine, viene presentato qualche breve commento sui rischi connessi con gli eventi a probabilità zero e anche sul Covid-19¹¹ così come un dubbio “teorico/filosofico/religioso” conclusivo.

2. Premessa

Quando facciamo uso della matematica (così come anche, e in termini più generali, di tutte le altre branche della scienza utili per interpretare i dati che abbiamo di fronte) dobbiamo prestare attenzione alle conclusioni da trarre. Ad esempio, in epoca di Covid-19, sappiamo che il 30 aprile 2020 c'erano 101.551 infettati in Italia e che il 1° maggio essi erano diventati, diminuendo, 100.943. Questa è totalmente una buona notizia? In realtà, il secondo dato deriva dalla somma algebrica di quello del primo giorno, a cui vanno sommati i nuovi infettati e sottratti sia i guariti che, purtroppo, i morti. Se estremizzassimo la situazione ipotizzando che il 1° maggio i malati fossero diventati 100.000 ma soltanto per la presenza di 1.000 nuovi malati, nessun guarito e 2.551 morti, interpreteremmo tale notizia come positiva? Ovviamente no. In maniera altrettanto rilevante, ma forse più sottile e illuminante, è opportuno porre attenzione ai sottointesi ovvero, in termini matematici, alle ipotesi da cui si parte. Ad esempio, domandarsi quanto faccia $1+1$ può sembrare una domanda banale dall'aritmetica elementare, con ovvia risposta 2. Ma, se anziché utilizzare i numeri reali – l'insieme R di cui parleremo più avanti in dettaglio – prendessimo in esame l'insieme Z_2 dei resti modulo 2, ovvero i resti delle divisioni di un numero naturale intero per 2 (quindi Z_2 contiene solo 0 ed 1), la risposta sarebbe diversa. In effetti in Z_2 avremmo che $1+1 = 0$. Vediamo un rapido modo per capirlo con un piccolo esempio. Supponiamo siano le 12. Se passano altre 12 ore, diremmo che sono le 24. Se ne passano altre 12 non si direbbe di certo “sono le 36” ma “sono le 12 (di nuovo)”¹². Similmente, con un orologio che avesse solo le ore 0 e 1, se è l'ora zero e passa un'ora diremmo: “è l'una”. Se ne passa un'altra diremmo: “è di nuovo l'ora zero”. Di fatto, in un siffatto “orologio”, $1+1 = 0$. In sintesi, è fondamentale specificare l'ambiente nel quale ci troviamo con le ipotesi di base che lo riguardano o i mattoni per costruire una data teoria. Magari quelli utili proprio per noi: gli assiomi. In matematica, si chiama assioma un enunciato che – pur non dimostrato – è considerato vero. Ossia una proprietà formale che (tipicamente con altre) costituisce una definizione implicita dell'“ente” a cui si riferisce¹³. Per inciso, in epistemologia, un assioma è un principio assunto vero perché giudicato evidente e che costituisce una base in quanto punto di partenza di una teoria deduttiva.

3. Richiami utili

3.a Gli insiemi

Si chiama insieme una collezione di oggetti, detti elementi, definibile con l'elenco di questi ultimi o tramite una legge che permetta di stabilire se un elemento stia o meno nell'insieme stesso. Ad esempio¹⁴: $A = \{1, 2, 3\}$ oppure $A = \{x: x \text{ è un intero positivo più piccolo o uguale a } 3\}$ implica, \Rightarrow , che 1 appartiene/sta in A, $1 \in A$, mentre 5 non appartiene/non sta in A, $5 \notin A$. L'insieme che non ha elementi o la cui legge non è mai soddisfatta è indicato con l'insieme vuoto, \emptyset . Due insiemi sono detti uguali se hanno gli stessi elementi $A = B$; ad esempio $A = \{1, 2, 3\}$ e $B = \{3, 2, 1\} \Rightarrow A = B$. Invece, se un elemento sta in A ma non in B o viceversa allora A e B sono detti diversi $A \neq B$: $A = \{1, 2, 3\} \neq B = \{1, 2, 7\}$. C è detto sottoinsieme di A, s.i., $C \subseteq A$, se ogni elemento di C sta anche in A (con A che risulta un s.i. di A stesso): $C = \{1, 2\} \subseteq A = \{1, 2, 3\}$. D è detto intersezione tra A e B $D = A \cap B$, se D contiene gli elementi comuni ad A e B: $D = \{1, 2, 3\} \cap \{1, 2, 7\} = \{1, 2\}$; con l'intersezione che può essere vuota: $\{1, 2, 3\} \cap \{7\} = \emptyset$. Ed è detto unione tra A e B, $E = A \cup B$, se E contiene gli elementi che stanno in A oppure in B: $E = \{1, 2, 3\} \cup \{1, 2, 7\} = \{1, 2, 3, 7\}$. F è detto differenza tra E e B, $F = E - B$, se F è costituito dagli elementi di E che non stanno in B: $F = \{1, 2, 3, 7\} - \{1, 2, 3\} = \{7\}$. F è anche detto complementare di B in E e indicato con B^c (sottintendendo la "complementarietà" in E). Si chiama applicazione o funzione f da un insieme A, detto dominio, a un altro B, detto codominio, una legge che associa a ogni elemento di A un unico elemento di B: $f: A \rightarrow B$ con $x \rightarrow y = f(x)$ ($y = f(x)$ è l'immagine di x, tramite f). Tale definizione è estensibile anche a famiglie di insiemi. Una funzione f è detta iniettiva se per ogni $\forall x, y \in A$ si ha che $f(x) = f(y) \Rightarrow x = y$ ovvero un elemento del suo codominio può provenire al più da un unico elemento del suo dominio o, ancora equivalentemente, se due elementi del dominio hanno uguale immagine allora essi sono lo stesso elemento. Una funzione f è detta surgettiva o suriettiva, se $\forall y \in B, \exists x \in A: y = f(x)$, ovvero ogni elemento del suo codominio è immagine di qualche elemento del suo dominio. Una funzione f è detta biettiva o biunivoca se $\forall y \in B, \exists! x \in A: y = f(x)$, ovvero se è contemporaneamente iniettiva e surgettiva. Detto ciò, si chiama cardinalità il numero di elementi di un insieme. Per un insieme E, essa è indicata con $|E|$. Ad esempio si ha che $|E| = |\{1, 2, 3, 7\}| = 4$. Un insieme A è detto finito se ha un numero n finito ($n < +\infty$) di elementi (li si può "contare" e concludere in tempo finito l'operazione). Invece, A è detto infinito se troviamo un suo s.i. proprio (cioè diverso da A stesso) con cui A è in corrispondenza biunivoca. Ad esempio,

l'intuitivo insieme dei numeri naturali (o interi positivi) $N = \{0, 1, 2, 3, \dots\}$ è infinito, in quanto N può essere messo in corrispondenza biunivoca con un suo s.i. proprio, ad esempio con quello dei numeri pari ($2N$) o con quello dei dispari ($(2n+1) N$) usando, rispettivamente, la funzione $f: N \rightarrow N$ tale che $n \rightarrow 2n$ a ogni numero naturale associamo il suo doppio; oppure $f: N \rightarrow N$ t.c. $n \rightarrow 2n + 1$. N è un insieme intuitivo ma altrettanto vale per quello dei numeri reali R .

3.b. I numeri reali

Facciamo un esempio di insieme costruito per via assiomatica, quello dei numeri reali, ovvero l'insieme R , che si caratterizza per i seguenti assiomi¹⁵:

1. in R è definita un'operazione di somma "+" che, da due numeri reali, ne ricava un terzo: $x + y = z$ con $x, y, z \in R$;
2. la somma è commutativa: $x + y = y + z$;
3. la somma è associativa: $(x+y) + z = x + (y + z) = x + y + z$;
4. in R , esiste ed è unico, $\exists!$ un elemento detto zero tale che risulti $x + 0 = 0 + x = x$ (0 elemento neutro per la somma);
5. $\forall x \in R, \exists!$ "-x" detto opposto di x tale che $x + (-x) = 0$;
6. in R è definita un'operazione di prodotto o moltiplicazione "*" che da due numeri reali ne ricava un terzo $x * y = z$ con $x, y, z \in R$;
7. il prodotto è commutativo: $x * y = y * z$;
8. il prodotto è associativo: $(x * y) * z = x * (y * z) = x * y * z$;
9. in R $\exists!$ un elemento detto uno: $x * 1 = 1 * x = x$ (ovvero 1 elemento neutro per il prodotto);
10. $1 \neq 0$ (1 è diverso da 0);
11. $\forall x \neq 0 \in R, \exists!$ "x⁻¹" detto inverso di x : $x * x^{-1} = 1$;
12. la somma è distributiva rispetto al prodotto: $(x + y) * z = x * z + y * z$.

Osservazione:

a) Usando "-y" si può definire la differenza tra x e y : $x - y = x + (-y)$;

b) usando invece "y⁻¹", purché $y \neq 0$, si può definire la divisione tra x e y : $\frac{x}{y} = x * y^{-1}$ ¹⁶.

In generale, se un insieme soddisfa i 12 assiomi precedenti, esso è detto campo¹⁷ quindi R è un campo.

13. R contiene un s.i., R^+ , che è quello dei numeri reali positivi, tale che valgono le due seguenti proprietà:

α . assioma dell'ordinamento: la somma e il prodotto di numeri positivi sono numeri reali positivi: $\forall x, y \in R^+ \Rightarrow x + y, x * y \in R^+$;

β . legge di tricotomia: un numero reale x è positivo o è lo zero o è negativo (ovvero $-x$ è positivo), $\forall x \in \mathbb{R} \Rightarrow x \in \mathbb{R}^+$ oppure $x = 0$ oppure $-x \in \mathbb{R}^+$.

Come conseguenza dell'assioma 13, possiamo "ordinare" i reali: per definizione y è maggiore di x : $y > x$, con $x, y \in \mathbb{R}$, se $y - x \in \mathbb{R}^+ \Leftrightarrow$ (equivalente a) $y - x$ maggiore di 0: $y - x > 0$ ¹⁸.

In generale, un campo che soddisfa l'assioma 13 è detto campo ordinato quindi II) \mathbb{R} è un campo ordinato. Inoltre, III) Assioma di continuità: siano A e B due s.i. di \mathbb{R} non vuoti (ognuno di essi ha almeno un elemento) t.c. ogni elemento di A sia minore di un qualunque elemento di B , $\forall x \in A$ e $\forall y \in B \Rightarrow x < y$. In più, per ognuna di tali suddivisioni di \mathbb{R} , esista un (unico) elemento $z \in \mathbb{R}$ detto separatore di A e B : a) A, B e z ricoprono \mathbb{R} , ovvero $\mathbb{R} = A \cup \{z\} \cup B$; b) z è più grande di ogni elemento di A e più piccolo di ogni elemento di B : $\forall x \in A \Rightarrow x < z$ e $\forall y \in B \Rightarrow z < y$.

Ebbene, premesso che per proposizione si intende un enunciato dimostrabile come vero/verificabile, vale:

Proposizione: \mathbb{R} è caratterizzato dagli assiomi I, II, III (nel senso che valendo i 3 assiomi indicati, si può ottenere solo e soltanto un unico insieme, che è proprio quello dei numeri reali \mathbb{R} , noti dalla matematica di base).

Osservazione: \mathbb{R} ha infiniti elementi (lo vedremo dopo).

Arrivati fin qui, notiamo che già solo per introdurre i "semplici" numeri reali abbiamo dovuto dare degli assiomi, che fossero:

- ben scelti (sia nel senso di portare, in conclusione, al nostro obiettivo che al fatto di non essere in contraddizione con sé stessi);

- non ambigui (nel senso che non portino a equivoci sul significato, sulle implicazioni ecc.);

- non ridondanti e neanche in contraddizione tra loro (non solo singolarmente ma anche a gruppi e nel senso di scegliere il/un loro numero minimo utile).

Tutto ciò eliminando gli assiomi "implicati" dagli altri o "equivalenti" a qualcun altro ed evitando di ottenere casi in cui sia una proposizione che la sua negazione siano vere contemporaneamente. O, più generalmente, escludendo la scelta di assiomi che, se tutti soddisfatti, portano a insiemi vuoti. A rigore, nella logica l'idea della non contraddizione è rappresentata dal seguente:

Assioma di non contraddizione: è falsa ogni proposizione A che ne implichi sia un'altra B , che la negazione di B (indicata con $\neg B$): A è falsa se $A \Rightarrow B$ e $A \Rightarrow \neg B$.

Occorre fare attenzione però alle conseguenze della negazione: il teorema " $C \Rightarrow D$ " (ossia se è verificata la proprietà C allora è verificata anche quella D) equivale a quello " $\neg D \Rightarrow \neg C$ ", ossia se non vale la proprietà D

allora neanche la C è vera. In simboli: " $C \Rightarrow D$ " \Leftrightarrow " $\neg D \Rightarrow \neg C$ ". Un tipico errore che si commette, in effetti, è pensare che " $C \Rightarrow D$ " equivalga a " $\neg C \Rightarrow \neg D$ ". Tra l'altro, in matematica, le ipotesi sono i punti di partenza (i dati che abbiamo e che dobbiamo verificare per utilizzarli) mentre la tesi costituisce quelli di arrivo, ovvero quanto è da dimostrare. Comunemente, invece, si dice "dobbiamo dimostrare la mia ipotesi data da..." ma ciò è un errore. In realtà, bisognerebbe dire "dobbiamo dimostrare la mia tesi che è...". Tutto ciò chiarendo il seguente punto fondamentale in logica.

3.c. Il modus ponens e le dimostrazioni

Supponiamo di aver dimostrato un teorema che affermi che " $C \Rightarrow D$ ", ovvero se vale C allora vale anche D . Se, successivamente, volessimo applicarlo concretamente per ottenere che valga D , dovremmo prima verificare che le ipotesi in C siano soddisfatte e, solo dopo, concludere in conseguenza che D sia vera. In simboli e in successione ordinata: vale " $C \Rightarrow D$ " (è vero il teorema che C implica D); vale C (le ipotesi C sono verificate); vale D (grazie al teorema su indicato, la tesi D è vera). Per convincerci che il *modus ponens* non è per niente inutile, vediamo un altro tipico errore che si commette se non procediamo correttamente con esso. Consideriamo il teorema: "Se oggi fosse venerdì, domani sarebbe sabato". Tutti conveniamo che esso è vero. Possiamo però concludere che domani sarà sabato senza alcun passaggio ulteriore? No! Infatti, se oggi fosse mercoledì, domani non sarebbe certo sabato. Al contrario, correttamente, potremmo dire che vale il teorema: "Se oggi fosse martedì, domani sarebbe mercoledì" e siccome oggi è martedì (ossia è verificato che oggi sia martedì), domani sarà mercoledì.

Il *modus ponens* è la maniera corretta di procedere secondo la tecnica della dimostrazione diretta. Cerchiamo di verificare che valga il teorema " $C \Rightarrow D$ ", tramite l'uso delle ipotesi C (magari, facendo ricorso ad altri risultati noti) al fine di arrivare a vedere se D è vera. Ad esempio:

Teorema: Qualunque sia l'insieme A , l'intersezione di A con il vuoto è l'insieme vuoto, " $\forall A \Rightarrow A \cap \emptyset = \emptyset$ ". Dimostriamo questo risultato. Basta notare che definito $B := A \cap \emptyset$, allora ogni elemento di B deve stare anche nel vuoto (perché B contiene gli elementi comuni ad A e appunto al vuoto, in quanto loro intersezione). Nel vuoto, però, non c'è nulla quindi nessun elemento può essere presente in B per cui $B = \emptyset$. E tutto ciò senza sapere né usare quali siano gli elementi di A , q.e.d. Un altro metodo è quello della dimostrazione indiretta o per contrapposizione che usa una proprietà già vista¹⁹: " $\neg D \Rightarrow \neg C$ " è equivalente a, \Leftrightarrow , " $C \Rightarrow D$ ". A rigore, ci sarebbe anche il *modus tollens* che evolve questa tecnica, indicando che se " $C \Rightarrow D$ " e

“ $\neg D$ ” (vale il teorema per cui C implica D e vale anche la negazione di D) allora è vera “ $\neg C$ ” (vale la negazione di C). Più sottile è, invece, un altro metodo: quello della dimostrazione per assurdo o *reductio ad absurdum*, per il quale considerato il teorema “ $C \Rightarrow D$ ”, si nega la tesi (ossia si parte dal presupposto che $\neg D$ sia vera) per arrivare a violare (contraddire) una delle ipotesi contenute in C. Più avanti ne vedremo due applicazioni.

4. Due problemi centrali

4.a I nostri obiettivi

Poniamoci a questo punto i seguenti due problemi:

Problema 1: Potremmo cercare di definire una c.d. “teoria matematica”, o una “meta-teoria matematica”, con degli assiomi opportuni, in numero ridotto ecc. con cui impostare l’aritmetica, la geometria, le varie applicazioni della matematica (alla fisica, alla medicina, all’economia, alla finanza)? In particolare, per la matematica in sé, potremmo ottenere che essa sia auto-consistente ossia, per dirla grossolanamente, definibile per via interna senza incoerenze, completa ovvero tale che ogni dimostrazione o è vera o è falsa e con la possibilità di verificare ciò, al fine di racchiudere lo parte dello scibile che la riguarda?

Problema 2: Esiste un ponte che lega e connette la filosofia alla matematica?

In effetti, i due problemi posti sono collegati. Nel senso che al secondo, per via intuitiva, possiamo rispondere sì, dicendo che il ponte si chiama “logica (matematica)” e che per risolvere il primo proprio tale ponte sarebbe ed è utilissimo. Purtroppo, si tratta di un ponte che ci dice che incontreremo qualche “buco”. Per capire il perché riprendiamo gli insiemi e specifichiamo alcuni punti rilevanti. Innanzitutto una precisazione: la *Teoria degli insiemi* prima richiamata è detta di Cantor (1845; 1918), ed è stata formulata verso la fine dell’Ottocento. Essa ha tante proprietà. Ad esempio, permette di verificare come, a parte gli insiemi finiti (tipo il suindicato E), ce ne siano altri che ne contengono infiniti ma in “quantità (ordini) differenti”. Chiariamo questo punto considerando, per dire, $N = \{0, 1, 2, 3, \dots\}$ i numeri naturali (o interi positivi), $Z = \{0, \pm 1, \pm 2, \pm 3, \dots\}$ gli interi (positivi e negativi), i numeri razionali $Q = \{q: q = \frac{m}{n}, \text{ con } m, n \in Z, n \neq 0 \text{ (} m \text{ e } n \text{ coprimi)}\}$ ²⁰. Essi costituiscono esempi di insiemi infiniti detti numerabili o con cardinalità \aleph_0 ²¹. Si tratta di quelli che contengono tanti elementi quanti quelli di N. Altrimenti detto: per ogni elemento di un insieme numerabile G, se ne può trovare uno e uno soltanto di N che gli corrisponde²². Nel caso di Q ciò è vero grazie al 1-0 te-

orema di Cantor²³. Il punto è che ci sono insiemi (infiniti) “più grandi” di N. Si dice che essi hanno cardinalità di un infinito di ordine superiore rispetto ad N. C’è insomma una gerarchia tra gli infiniti. È il caso dei numeri reali, R (R è più “grande” di N e ciò dimostrabile con il 2-o teorema di Cantor²⁴), la cui cardinalità è detta del continuo o con cardinalità χ_1 ²⁵. Altrettanto vale per i numeri irrazionali, indicati con R - Q²⁶ e di altri ancora “più grandi”.

4.b Sulla dimostrazione per assurdo

Torniamo un attimo a questa tecnica per le dimostrazioni matematiche e cerchiamo di capire come funziona applicandola per dimostrare il seguente risultato:

Teorema: Non esiste alcun numero razionale q il cui quadrato faccia 2, $\neg \exists q \in \mathbb{Q}: q^2 = 2$ ”.

Prima di dimostrarlo intuitivamente, notiamo che se il teorema fosse vero ciò implicherebbe che, per invertire l’equazione presente in esso (e quindi per definire correttamente la radice quadrata), dovremmo far ricorso a numeri “non razionali”, ovvero proprio quelli che stanno in R - Q. In effetti, l’idea sarebbe quella di definire un numero $a := \sqrt{2}$ il quale, legittimamente, permetterebbe di scrivere $a^2 = 2 \Leftrightarrow a = \sqrt{a^2} = \sqrt{2}$.

Dimostrazione: Per assurdo, supponiamo che la tesi sia falsa. Pertanto esiste q numero razionale tale che $q^2 = 2$. Ora q, in quanto razionale, si deve poter esprimere come frazione (ridotta) di numeri interi positivi o negativi, ovvero $q = \frac{m}{n}$ con $n \neq 0$ da cui $2 = q^2 = \left(\frac{m}{n}\right)^2 = \frac{m^2}{n^2} \Leftrightarrow m^2 = 2n^2$. Tale uguaglianza, però, è assurda perché il primo membro, m^2 , scomposto in fattori primi, conterrebbe il fattore 2 con un esponente pari; mentre il secondo, $2n^2$, lo conterrebbe con un esponente dispari (o viceversa). Ciò proprio perché c’è un ulteriore 2 che moltiplica n^2 ²⁷.

Un esempio più semplice di questa tecnica dimostrativa è il seguente:

Teorema: Non esiste alcun numero razionale che sia il più piccolo (tra i razionali) maggiore di zero: $\neg \exists q \in \mathbb{Q}: q = \min \{z \in \mathbb{Q}: z > 0\}$.

Dimostrazione: Per assurdo, supponiamo che esista un razionale q il quale risulti essere il minimo tra i razionali maggiori di zero. Vediamo se arriviamo a qualche contraddizione. In sintesi: $\exists q \in \mathbb{Q}$ e $q > 0$ con q minimo tra i razionali siffatti. Poniamo $w := q/2$. Chiaramente w è un numero razionale più piccolo di q e maggiore di 0. Pertanto, $0 < w < q$ con w razionale. Ciò però è impossibile perché q era il minimo tra tutti i razionali maggiori di zero.

4.c Il principio di induzione

Se siamo all'interno dei numeri naturali \mathbb{N} , possiamo fare ricorso ad un importante strumento per dimostrare che una proprietà dipendente da $n \in \mathbb{N}$ (indichiamola con $P(n)$) sia vera per ogni n naturale. Si tratta del

Principio di induzione: Data la proprietà $P(n)$, con $n \in \mathbb{N}$ allora, supposto che

a) $P(n)$ è vera con $n = 0$ ($P(0)$ è vera) e b) vale che: se $P(n)$ è vera allora anche $P(n+1)$ è vera, risulta che $P(n)$ è vera $\forall n \in \mathbb{N}$.

Diamo per dimostrato in termini astratti tale principio e vediamo un'applicazione²⁸:

Teorema: $\forall n \in \mathbb{N} \Rightarrow 1 + 2 + 3 + \dots + n = \frac{n(n+1)}{2}$.

Dimostrazione: Chiamiamo $P(n)$ l'uguaglianza presente nella tesi. Innanzitutto vediamo che per $n = 1$, $P(1)$ è vera: $1 = \frac{1(1+1)}{2}$. Supponiamo che $P(n)$ sia vera, anche $P(n+1)$ lo sarà²⁹? Ora $P(n+1)$, l'uguaglianza da dimostrare, è la seguente $1 + 2 + 3 + \dots + n + (n+1) = \frac{(n+1)(n+2)}{2}$ che possiamo riscrivere come $(1 + 2 + 3 + \dots + n) + (n+1) = \frac{(n+1)(n+2)}{2}$. Guardiamo al primo membro: poiché $P(n)$ è vera, gli addendi nella prima parentesi tonda hanno per somma $\frac{n(n+1)}{2}$ e quindi il primo membro è pari a $(1 + 2 + 3 + \dots + n) + (n+1) = \frac{n(n+1)}{2} + (n+1) = \frac{n(n+1) + 2(n+1)}{2} = \frac{(n+1)(n+2)}{2}$ che è proprio il secondo membro di $P(n+1)$. Quest'ultima è allora verificata. L'uguaglianza della tesi, in conseguenza, vale per tutti i naturali applicando il principio di induzione.

4.d Il paradosso di Russel e la Teoria assiomatica degli insiemi.

A parte quanto visto, la *Teoria degli insiemi di Cantor* sembra potente ma il punto è che, però, essa ha qualche difetto e può portare a dei paradossi, rappresentati dall'esistenza di insiemi detti *indedicibili*³⁰, quelli per i quali è impossibile indicare quali elementi contengano³¹. A tal proposito, esiste un'antinomia trovata da Russell (1872;1970), detta appunto il *Paradosso di Russell* (1872; 1970). Esso fu teorizzato tra il 1901 e il 1902 e mostra come non si possano definire liberamente gli insiemi, al fine di essere certi che ciò che si costruisce abbia senso (logico). Vediamo in dettaglio.

Paradosso di Russell: In un villaggio (per semplicità di soli uomini), Fantasilandia, c'è un solo barbiere, Alberto. Ebbene, Alberto fa la barba tutti e soli gli abitanti che non si fanno la barba da sé. Il punto cruciale è: Alberto si fa la barba da solo o no? Cerchiamo di intersecare le argomentazioni intuitive con la logica.

1-o caso) se Alberto non si fa la barba da solo, qualcun altro a Fantasilandia dovrebbe fargliela. Ma chi è l'unico barbiere in tale villaggio? Proprio Alberto e quindi il barbiere Alberto dovrebbe fare la barba all'abitante Alberto, cioè a se stesso. Pertanto, avremmo ottenuto che "Alberto si fa la barba da solo". Assurdo, perché il barbiere rade solo quelli incapaci di farlo da sé³².

Proviamo "dall'altro lato":

2-o caso) se Alberto si fa la barba da solo, allora il barbiere Alberto non può fare la barba all'abitante Alberto, perché tale barbiere rade solo e soltanto quelli che non si fanno la barba da soli. Ovvero il barbiere Alberto non rade l'abitante Alberto. Ovvero ancora Alberto non si fa la barba da solo. Assurdo. In tutte e due i casi, esaurienti le possibilità presenti, abbiamo un assurdo. Potremmo rileggere il tutto in termini insiemistici proprio per capire se, l'insieme P degli abitanti di Fantasilandia a cui il barbiere Alberto fa la barba (perché loro non ci riescono da soli) sia tale da contenere o meno l'elemento (abitante) Alberto³³.

La conclusione di ciò è l'attribuzione del nome *Teoria degli insiemi ingenua* (sempre dovuta a Cantor) a quella vista finora e all'introduzione di un'altra più evoluta, detta *Teoria assiomatica degli insiemi*, introdotta da Zermelo (1871; 1953) nel 1908, e da Fraenkel (1888; 1970) nei successivi anni del primo Novecento. Poi ampliata e sistematizzata da Skolem (1887;1963) nel 1922. In particolare, la teoria assiomatica assurge al nome di *Teoria (degli insiemi) di Zermelo-Fraenkel* se non contiene il c.d. *assioma della scelta* (di Zermelo)³⁴ o quello di *Zermelo-Fraenkel-Choice* se lo contiene. Più in dettaglio, esso tratta oggetti che sono gli insiemi stessi e dice che «data una famiglia non vuota di insiemi non vuoti, esiste una funzione (una legge) che a ogni insieme della famiglia data fa corrispondere un suo elemento». In sostanza, tale assioma garantisce che presa una famiglia G non vuota di insiemi non vuoti, si possa sempre costruire un ulteriore insieme X sempre in G , scegliendo un elemento per ciascuno di quelli³⁵ in G (ossia da ogni insieme di partenza possiamo prendere un elemento e costruire un nuovo insieme sempre in G). La validità intrinseca di questo assioma è controversa. Il punto è che, con o senza di esso, si possono introdurre le basi della matematica per via assiomatica, enunciando nove assiomi (dieci con quello della scelta), come fecero appunto Zermelo e Fraenkel. Si tratta degli *assiomi di estensionalità, dell'insieme vuoto, della coppia, dell'unione, dell'infinito, di specificazione, di rimpiazzamento, dell'insieme potenza, di regolarità* e – appunto se presente – di quello della scelta³⁶. Insomma, usando la *Teoria assiomatica di Zermelo-Fraenkel* saremmo nelle buone condizioni e anzi potremmo allargare l'obiettivo e cercare di assiomatizzare tutta la ma-

tematica (non solo strutture quali l'aritmetica elementare). Anche qui, però c'è qualche problema: esistono (molte) importanti affermazioni (enunciati) che sono indipendenti da essa. Chiariamo che, per indipendenza logica tra due proposizioni A e B , si intende che non è possibile dedurre logicamente B da A e neanche il viceversa. Ossia A non implica B , $A \not\Rightarrow B$ e B non implica A , $B \not\Rightarrow A$. Si tratta di proposizioni indeducibili dove – con questa espressione – si intende che si può dimostrare che né una data proposizione A né la negazione di A possono essere dedotte dagli assiomi di data una teoria. Vediamo un esempio classico in tal senso.

4.e L'(in)esistenza di Dio.

In effetti, si tratta di un problema collegato a questioni di indeducibilità: “Dio esiste”? Oppure, “Dio non esiste”? Ovviamente, non si parla di fede: se siamo credenti, in quanto tali, assumiamo la sua esistenza (e unicità per i cattolici e le religioni monoteistiche) e punto. Come noto, però, ci sono stati tentativi di usare la matematica per dimostrarne l'esistenza di Dio. Saltellando nel tempo e generalizzando non solo nel senso delle dimostrazioni matematiche, troviamo tra gli altri (non in maniera esaustiva)³⁷: l'argomentazione ontologica di sant'Anselmo D'Aosta (1033/1034;1109), con le sue confutazioni (di Fra' Gaunilone (994;1083)); le successive rielaborazioni a favore fatte da Cartesio (1506;1650) e da Leibinz (1646;1716), con la contro-confutazione di Kant (1725;1804); il percorso alternativo delle cinque vie di san Tommaso d'Aquino (o di Roccasecca) (1225?;1274?) e la prova di Locke (1632;1704); le argomentazioni a favore del matematico Flauti (1782;1863) e i dubbi metodologici di Kierkegaard (1814;1855); la “morte” di Dio per Nietzsche (1844;1900) e le valutazioni di Feuerbach (1803,1872); l'ateismo di Marx (1818,1883), la (supposta) inutilità dell'esistenza Dio per Hawking (1942;2018) per il quale l'universo si può creare e si crea da solo; nonché anche la “libertà di scelta” di Monod (1910;1976). Il tutto con differenti e ulteriori argomentazioni teoriche o “empiriche”.

Vediamo brevemente l'argomentazione di sant'Anselmo e la relativa (prima) confutazione di Gaunilone: non si può pensare nulla di più grande o più perfetto, il massimo per qualità, rispetto a Dio. In quanto è sottinteso che egli sia dotato appunto di tutte le qualità. Fin qui, l'esistenza di Dio è puramente teorica ma ammissibile (e in concreto ammessa, forse senza neanche volerlo fare volontariamente o coscientemente) anche da un ateo. Allora pur senza passare da un'(im)possibile verifica empirica, vediamo come a priori tale esistenza si confermi in termini logici. Se, infatti, immaginiamo che l'esistenza di Dio sia per l'appunto solo teorica e non presente

nella realtà, potremmo immaginare un secondo Dio, più “grande” il quale, rispetto al primo, aggiunga alle sue innumerevoli qualità proprio l’esistenza nella realtà. Però, ciò sarebbe paradossale, visto che già il primo Dio era il massimo. E Gaunilone? Egli, in realtà, non metteva in dubbio l’esistenza di Dio ma solo la validità della precedente dimostrazione di Sant’Anselmo. L’idea è di notare che non si può partire/fondarsi sull’esistenza divina (nel pensiero) per arrivare all’esistenza nella realtà sensibile, poiché possono essere partoriti (anche) pensieri impossibili. Pertanto, o la definizione precedente di divinità si basa su/si deduce da altro. E ciò inficia tutta la dimostrazione; oppure la definizione è completamente arbitraria (un problema mal posto in termini logici): “Se io penso un’isola perfettissima, allora questa esiste anche nella realtà?”. Chissà? Magari no. Connessa con tutto ciò, c’è l’idea di incompletezza (o impossibilità dell’auto-consistenza o auto-fondazione) data dai *teoremi di Gödel* (1906,1978) di cui parleremo più avanti. Però, anche qui con un saltello temporale, prima di parlare di (in)completezza, continuiamo a ipotizzare di poter essere ottimisti e vediamo i celebri *Problemi di Hilbert* (1862,1943) che in parte in anticipo, in parte parallelamente alla teoria degli insiemi, sembravano poter portare a teorie auto-consistenti.

5. I dieci (o ventitré) *Problemi di Hilbert* e i *teoremi di Gödel*

5.a Presentazione dei problemi

I c.d. *Problemi di Hilbert* vennero da questi (e non solo) pensati e poi presentati alla conferenza internazionale dei matematici nel 1900. Hilbert disse:

Se vogliamo immaginarci lo sviluppo presumibile della conoscenza matematica nel prossimo futuro, dobbiamo far passare davanti alla nostra mente le questioni aperte e dobbiamo considerare i problemi che sono posti dalla scienza attuale e la cui soluzione attendiamo dal futuro. Questi giorni, che stanno a cavallo tra due secoli, mi sembrano ben adatti per una rassegna dei problemi [...].

In effetti, nell’anno 1900, la *Teoria degli insiemi di Cantor* aveva ancora forte valenza, pur se da lì a poco sarebbe venuto fuori il *Paradosso di Russell*. E, comunque, si può ipotizzare che forse già da allora fossero iniziati studi prodromici e riflessioni che, cammin facendo, avrebbero condotto alla *Teoria assiomatica degli insiemi di Zermelo, Fraenkel e Skolem*. In ogni caso, l’idea era, come detto, che risolvere tali problemi facesse ben sperare sul fu-

turo dell'intera matematica. In particolare, l'obiettivo principale di Hilbert era quello attinente al suo programma³⁸, connesso o in parte sottinteso con i suoi problemi. Tale obiettivo reputava che la coerenza dei sistemi formali (complessi) quali l'analisi matematica sui reali o l'intera matematica potesse essere dimostrata scomponendo il sistema considerato in altri più semplici, riconducibili alla coerenza della matematica elementare (ovvero in \mathbb{N}). O, altrimenti detto, si riteneva di poter soddisfare la condizione di auto-consistenza o di completezza della matematica stessa. Riguardo il numero della lista dei problemi, al congresso indicato, Hilbert ne presentò dieci ma poi ne pubblicò ventitré successivamente³⁹. La lista completa dei problemi, reperibile su varie fonti bibliografiche e sitografiche, ha una versione carina⁴⁰ che fa riflettere. Infatti alcuni problemi sono stati risolti, altri sono irrisolvibili, altri ancora sono vaghi e infine ulteriori, a dimostrazione della lungimiranza di Hilbert, sono tutt'ora irrisolti ovvero sono problemi aperti, come si dice. In particolare, pur se non presente tra i *Problemi di Hilbert* ma collegato a uno di essi, c'è il celebre e a lungo problema aperto dell'(ultimo) teorema di Fermat (1601;1655), formulato nel 1638. Nel 1900 esso non era stato dimostrato (si trattava di una congettura) e poi venne risolto (solo) nel 1994 da Wiles (1953; vivente) – tant'è che oggi lo si chiama

Teorema di Fermat-Wiles: Non esiste alcun $n \in \mathbb{N}$, con $n > 2$, che sia soluzione della seguente equazione $a^n + b^n = c^n$ per dati a , b e c . Per inciso, se $n = 2$, si avrebbe $a^2 + b^2 = c^2$, ossia il *Teorema di Pitagora*.

Ebbene, il *Teorema di Fermat-Wiles* è connesso con la *Funzione Zeta di Riemann*, presente nella relativa ipotesi e nel conseguente problema di Hilbert, detto appunto *Ipotesi di Riemann*, la quale attiene all'esistenza degli zeri di tale funzione⁴¹. Se fosse risolto, questo risultato avrebbe incredibili conseguenze teoriche sulla determinazione dei numeri primi e, quindi, applicative in vari campi teorici e non quali fisica, crittografia (con l'uso sui siti web), probabilità, statistica, finanza ecc. In ogni caso, la lista di Hilbert mostrava anche quanto preziosa sarebbe stata la teoria assiomatica degli insiemi se usata come strumento per procedere ad ampio raggio nella scienza.

5.b I teoremi di Gödel

Purtroppo, nel campo dell'assiomatizzazione della matematica, intervenne Gödel con i suoi due teoremi, dimostrati nel 1931:

1-o *Teorema di Gödel*: In ogni teoria matematica T , sufficientemente ricca da contenere l'aritmetica, esiste una formula per la quale, se T è coerente (ovvero in essa è impossibile dimostrare contraddizioni) allora né tale formula né la sua negazione sono dimostrabili in T stesso.

Qui, sottintesa, c'è la costruzione dei numeri naturali \mathbb{N} che può avvenire in due modi:

a) Per via intuitiva ricorrendo alla cardinalità degli insiemi. Vediamo come: per definizione, 0 è la cardinalità dell'insieme avente il vuoto come unico: $0 = |\{\emptyset\}|$; 1 è la cardinalità dell'insieme contenente il solo elemento zero $1 = |\{0\}|$; 2 è la cardinalità dell'insieme contenente 0 e 1, ossia $2 = |\{0,1\}|$ ecc. Oppure:

b) in maniera più elegante, usando gli *Assiomi di Peano* (1858,1932) che caratterizzano una terna opportuna $(\mathbb{N}, 0, s)$, con $0 \in \mathbb{N}$, $s: \mathbb{N} \rightarrow \mathbb{N}$ (detta applicazione successore) che associa a $n \in \mathbb{N}$ il suo successore $n + 1 \in \mathbb{N}$: $s(n) = n + 1$, in modo che:

1. Numeri diversi hanno successori diversi (s è iniettiva);

2. 0 non è il successore di alcun numero naturale (0 è il “primo” numero naturale: $\nexists n \in \mathbb{N}$ t.c. $s(n) = 0$);

3. Vale il principio di induzione: un s.i. M di \mathbb{N} che contenga sia lo zero che ogni successore di un suo elemento coincide con stesso \mathbb{N} : se $M \subseteq \mathbb{N}$ è t.c. $0 \in M$ e se $n \in M \Rightarrow n+1 \in M$ allora $M = \mathbb{N}$.

Osservazione: in questo caso, il principio di induzione è un assioma (e non un teorema).

Pertanto, con il 1-o *Teorema di Gödel*, otteniamo che, anche se formalizzassimo in maniera coerente la matematica, in un mondo (almeno) sufficientemente ricco e incisivo da poter assiomatizzare i numeri naturali in maniera elementare, comunque riusciremmo a trovare una proposizione corretta (sintatticamente) per la quale non potremmo dimostrare né che essa sia vera né che sia falsa. Insomma, c'è il forte sospetto che il problema 1 vada a finire male. Il punto è che, se ancora fossimo un attimo ottimisti, ecco che interviene un secondo risultato del “nostro” caro logico:

2-o *Teorema di Gödel*: In ogni teoria matematica T , sufficientemente ricca da contenere l'aritmetica, se T è coerente allora non è possibile provare la coerenza di T all'interno di T stesso (ovvero T non è auto-consistente).

Leggiamo questo secondo teorema in maniera intuitiva dicendo che neppure facendo ricorso alla semplicità di un sistema teorico quale l'aritmetica elementare, si può riuscire a provare la sua stessa coerenza (ovvero ad auto-fondarlo). Tanto meno questo avviene allora se, invece, si tratta di un sistema complesso, in cui il controllo di tale coerenza sarebbe chiaramente ben più complicato. In sintesi, niente auto-consistenza.

Rileggiamo in maniera ancora più *naïf* i due teoremi (indicandoli ora compiutamente come di incompletezza dove, per contrapposizione, la completezza di una teoria T rende vera ogni sua proposizione o la sua negazione). Per farla semplice, pensiamo che una teoria J che parta da 3 as-

siomi: A1, A2, A3. Allora possiamo ottenere, e anzi otteniamo sempre, una proposizione vera non dimostrabile in J. Ovvero, troviamo una formula F di cui non sappiamo né se sia vera né se lo sia la sua negazione. Facciamoci “furbi” allora, controllando la coerenza di A1, A2, A3 con F (o con la sua negazione), per poi aggiungere F (o la sua negazione) alla nostra teoria J. In sintesi, costruiamo una seconda teoria I, con gli assiomi A1, A2, A3, A4, con A4 data proprio da F (o dalla sua negazione). Ebbene, ora si ha che la “nuova” teoria I, incrocia un’altra formula, chiamiamola G, di cui un’altra volta non possiamo dimostrare né la veridicità né la falsità. Tra l’altro, il controllo sulla coerenza di I dovrebbe avvenire di fatto all’esterno di I stesso, ricadendo comunque nel 2-o teorema e mordendoci quindi la coda. In sintesi, il famoso problema 1 non porta ad alcuna soluzione! In realtà è il ponte del problema 2 che, con una costruzione bellissima, ci dice che ci sono dei buchi. In conclusione, non possiamo usare la matematica per completare se stessa (e tutto lo scibile). Tra l’altro, il medesimo ponte ci porterebbe a una conclusione simile per la filosofia o le altre scienze!

6. Conclusioni

6.a Una prima conclusione con un esempio

Si può, e lo si fa opportunamente, costruire teorie assiomatiche. Ad esempio per la probabilità – e con un aspetto più applicativo – la statistica con i loro indotti alle scienze o all’economia/finanza, i quali hanno avuto un grande sviluppo, una volta sistematizzate. Bisogna, però, procedere con prudenza. Vediamo proprio nel caso della probabilità (al singolare!) questo punto introducendo la sua definizione assiomatica à la Kolmogorov (1903;1987), che è potentissima per le sue conseguenze applicative. Essa è la seguente: consideriamo la coppia (Ω, Φ) , detta spazio probabilizzabile in cui Ω è un insieme non vuoto detto evento certo, i cui elementi si chiamano eventi elementari ed Φ è una famiglia di s.i. di Ω che sia una σ -algebra – (una collezione di insiemi t.c. 1. l’evento certo sta in Φ ($\Omega \in \Phi$); 2. se un evento A sta in Φ , anche il complementare di A sta in, $A \in \Phi \Rightarrow A^c \in \Phi$; 3. se gli elementi A_i di una famiglia numerabile di insiemi stanno in Φ allora anche la loro unione sta in Φ : data $\{A_i\}_{i \in \mathbb{N}} \subseteq \Phi$ ($A_i \in \Phi \forall i \in \mathbb{N} \Rightarrow \bigcup_{i=1}^{+\infty} A_i \in \Phi$). Gli elementi di Φ si chiamano eventi. Ebbene, una funzione P è detta probabilità se $P: \Phi \rightarrow \mathbb{R}$ t.c. 1. la probabilità di qualunque insieme è positiva o zero, $P(A) \geq 0 \forall A \in \Phi$; 2. la probabilità dell’evento certo è 1, $P(\Omega) = 1$; 3. la probabilità dell’unione di insiemi di Φ a due a due disgiunti

(ovvero incompatibili) è data dalla somma delle probabilità di ogni insieme: $\{A_i\}_{i \in \mathbb{N}} \subseteq \Phi, A_i \cap A_j = \emptyset \forall i, j \in \mathbb{N} \Rightarrow \mathbb{N} \left(\bigcup_{i=1}^{+\infty} A_i \right) \equiv P(A_1 \cup A_2 \cup A_3 \cup \dots) = P(A_1) + P(A_2) + P(A_3) + \dots \sum_{i=1}^{+\infty} P(A_i)$. Dalla definizione di P , conseguono varie proprietà. Ad esempio $\forall A, B \in \Phi$: l'insieme complementare di $A \in \Phi$ è t.c. $P(A^c) = 1 - P(A)$; l'evento impossibile \emptyset ha probabilità zero ($P(\emptyset) = 0$); $P(A \cup B) = P(A) + P(B) - P(A \cap B)$; $P(A - B) = P(A) - P(A \cap B)$; $0 \leq P(A) \leq 1$; $A \subseteq B \Rightarrow P(A) \leq P(B)$; $P(A \cup B) \leq P(A) + P(B)$.

Purtroppo, però, vediamo cosa accade se pensiamo a \mathbb{N} e ipotizziamo che “estrarre un numero naturale a caso sia equiprobabile” ovvero che la probabilità di estrazione di due numeri naturali sia la stessa quali che essi siano: $P(n) = P(m) = p, \forall n, m \in \mathbb{N}$, con $0 < p < 1$ (estremi esclusi per evitare casi estremi banali). In tal caso, si giungerebbe a una contraddizione nel valutare la probabilità di tutti i naturali. In effetti, si potrebbe ricavare che $P(\mathbb{N}) = +\infty$, superando quindi il valore massimo della probabilità che è invece uno⁴².

Per inciso, in soccorso applicativo, per risolvere una tale *impasse*, potrebbe intervenire la finanza comportamentale, guardando alle mosse concrete degli individui. Infatti, è molto difficile immaginare come realistica l'eventualità che, se chiedessimo a una persona scelta a caso di dirci un numero naturale anch'esso scelto caso, quest'ultima direbbe ad esempio 1.743.459.248 oppure 2.569.300.000 (che in € e per difetto, era il debito pubblico italiano a fine 2020). Ovvero la scelta di siffatti numeri è molto rara in concreto.

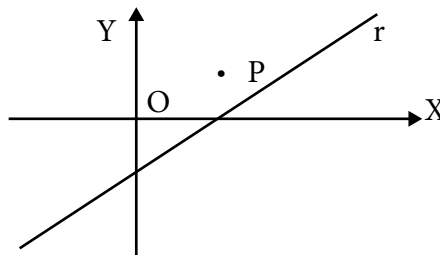
In sintesi, per terminare, ci possono essere paradossi, se prendiamo la via assiomatica senza riflettere con attenzione. E allora, non ci si deve fermare e rinunciare ma occorre procedere *cum grano salis*, con dubbi illuministici e intuizione (fede).

6.b Qualche commento finale

Spesso si utilizza la distribuzione normale o Gaussiana⁴³ per gli studi di problemi applicativi in cui si usa la statistica. In realtà, purtroppo, pur rimanendo un valido riferimento in molti contesti, essa diviene meno utilizzabile per i dati finanziari e probabilmente per un'epidemia stile Covid-19, fenomeni per i quali sono più rappresentative altre distribuzioni, a causa di alcune difficoltà che si presentano con gli eventi rari. Per inciso, l'attuale epidemia non è un c.d. cigno nero⁴⁴, ovvero un evento (totalmente) imprevedibile. Nel passato recente, dopo la SARS, l'Organizzazione Mondiale per la Sanità (OMS) stava infatti studiando un evento che avrebbe supposto la

diffusione di una pandemia (ossia a livello mondiale), in 72 ore, proprio grazie ai numerosissimi collegamenti aerei ed economici. Pertanto, il Covid-19 è sì un evento raro ma non imprevedibile. In effetti, in termini di Taleb, l'epidemia costituirebbe piuttosto un esempio di cigno grigio⁴⁵, ovvero un evento sì raro ma in qualche misura prevedibile e quindi più gestibile per “combatterne” le conseguenze negative.

Occhio, però, proprio agli eventi rari: essi si possono verificare! Addirittura, ci possono essere casi in cui un evento con probabilità zero (un evento impossibile) diventa realtà: basta pensare a una retta r nel piano. Per la teoria probabilistica, essa ha appunto probabilità nulla di verificarsi. Sappiamo, però, che r contiene infiniti punti, ciascuno interpretabile come un portafoglio finanziario. Ebbene, se r indicasse i portafogli altamente rischiosi che portano alla perdita dell'intero capitale investito, tipo quello indicato nella figura seguente con il punto P , occorrerebbe fare molta attenzione. Infatti, se P fosse effettivamente “raggiunto” dal nostro portafoglio – pur avendo probabilità zero – perderemmo tutto!



Tra l'altro, questo è un esempio di come possiamo incappare in errori metodologici, visto che siamo esseri umani. Secondo uno specifico effetto che subisce le conseguenze degli aspetti emotivi quando dobbiamo assumere decisioni in condizioni di incertezza – un'euristica o distorsione in termini di finanza comportamentale – che nel caso in esame si chiama “falacia del giocatore”.

Ulteriormente, non bisogna sottovalutare l'importanza con cui bisogna porre le questioni, ad esempio in medicina. Si tratta di un punto delicato al momento, vista la presenza del Coronavirus. In effetti, il modo di porre le domande influenza o può influenzare le decisioni assunte e ciò può essere altamente rischioso (il c.d. *framing* conta). Per dare due esempi su quanto detto:

- a) c'è una situazione in cui ci sono sintomi che, nel 99% dei casi, indicano la presenza della malattia x . In realtà, essi mostrano la presenza della più rara

malattia y, verificabile nell'1% di quelli restanti e proprio y è la sindrome effettivamente in corso;

- b) la decisione se prescrivere o meno un vaccino z, chiedendosi se farlo o meno, visto che “con z, si salveranno 70 persone su 100” oppure visto che “con z ne moriranno 30 su 100” può portare a conclusioni diverse (pur se l'effettiva probabilità di salvezza è la stessa).

6.c Una seconda conclusione

Alla luce di tutto quanto detto, sorge una domanda per la quale più che una conclusione, si potrebbe parlare di una riflessione teoretica la quale, focalizzando sul fatto che i *teoremi di Gödel* sono interpretabili come il più grande colpo (e in realtà quello definitivo) al desiderio di “autosufficienza” della matematica (e di fatto, anche delle altre scienze), porti a chiedersi in maniera razionale e fideisticamente insieme (un altro bel paradosso): tali teoremi, in accoppiata con il concetto di infinito, conducono al dubbio/sospetto dell'esistenza di Dio?

Ringraziamenti

Questo articolo ha come origine e cuore una lezione svolta nel 2020 presso l'Istituto teologico abruzzese-molisano “Plenum”, affiliato all'Università Pontificia Lateranense, su invito del prof. S. Luciano che qui si ringrazia, così come tale Università per l'invito ricevuto.

¹ Si veda v. COSTA, *Rischio finanziario e finanza comportamentale*, monograph, preprint, 2021.

² Si vedano M. PICONE, G. FICHERA, *Corso di analisi matematica*, Veschi, Roma 1988, vol. I; R. COURANT, J. FRITZ, *Introduction to calculus and Analysis: I*, Springer Verlag, Berlin 1998; C. FERRANDI, *Filosofia e scienza. Un intreccio fecondo*, Il Capitello, Roma 1991; I.N. HERSTEIN, *Algebra*, Editori Riuniti University Press, Roma 2010.

³ Per quest'ultima si veda sempre I.N. HERSTEIN, *op. cit.*

⁴ Si veda il vol. 3 di C. FERRANDI, *op. cit.*

⁵ Si vedano I.N. HERSTEIN, *op. cit.*; T. JECH, *Set Theory. The Third Millenium Edition, Revised and Expanded*, Springer Verlag, Berlin 2003; G. TOURKAKIS, *Lectures in Logic and Set Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

⁶ Si vedano T. JECH, *op. cit.*; C. FERRANDI, *op. cit.*; G. TOURKAKIS, *op. cit.*

⁷ Si vedano U. BOTTAZZINI, *I problemi di Hilbert. Un programma di ricerche per le "generazioni future"*, in C. BARTOCCI, R. BETTI, A. GUERRAGGIO, R. LUCETTI (a cura di), *Vite matematiche. Protagonisti del '900 da Hilbert a Wiles*, Springer, Berlin 2007; D. ROWE, J.J. GRAY, *The Hilbert challenge*, Oxford University Press, Oxford 2000.

⁸ In un ambito che si potrebbe generalizzare il tutto verso la c.d. crisi dei fondamenti della matematica, per cui rimandiamo al vol. 2 di C. FERRANDI, *op. cit.*

⁹ G. KOCH, *La matematica del probabile*, Aracne, Roma 1997.

¹⁰ Si vedano D. KAHNEMAN, *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2011 (ed. italiana ID., *Pensieri lenti e veloci*, trad. it. L. Serra, Mondadori, Milano 2021); R.H. THALER, *Misbehaving. The Making of Behavioral Economics*, W.W. Norton & Company, New York 2015 (ed. italiana ID., *Misbehaving. La nascita dell'economia comportamentale*, trad. it. G. Barile, Einaudi, Torino 2018); v. COSTA, *op. cit.*

¹¹ Si veda v. COSTA, *op. cit.*

¹² Pur se ovviamente sono le 12 del giorno successivo.

¹³ Potremmo dire: "qualcosa vero per fede".

¹⁴ In generale, per una "definizione" occorre indicare i due punti prima dell'uguale. Qui però lo faremo solo dove è opportuno evitare ambiguità, altrimenti lo ometteremo per alleggerire la notazione.

¹⁵ Si veda M. PICONE, G. FICHERA, *op. cit.* Inoltre, da ora in poi, è sottinteso che le proprietà valgono $\forall x, y, z$, "per ogni/per qualunque reale x, y, z ".

¹⁶ Indicata anche con $x : y$ oppure x/y .

¹⁷ La classe più generale detta corpo può essere o meno commutativa. Un campo è invece inteso sempre come commutativo (quindi esso è un corpo commutativo).

¹⁸ In maniera equivalente si può dire che x è minore di $y : x < y$.

¹⁹ Letta ora da sinistra a destra (v. prima).

²⁰ m e n primi coprimi significa che essi non hanno fattori comuni o che, in altri termini, la loro frazione è ridotta ai minimi termini.

²¹ Si legge: "aleph con 0".

²² In termini di funzioni, c'è una corrispondenza biunivoca tra G ed N .

²³ Per il cui enunciato, si veda I.N. HERSTEIN, *op. cit.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Si legge "aleph con 1".

²⁶ Ovvero tutti i numeri reali che non sono razionali: ad esempio, i numeri infiniti aperiodici, quelli trascendenti, i numeri $e, \pi, \sqrt{2}$ ecc.

²⁷ Per dire, se il numero q cercato fosse $\frac{2}{3}$, avremmo $2 = \left(\frac{2}{3}\right)^2 \Leftrightarrow 2 \cdot 3^2 = 2^2$ riscrivibile come $2^1 \cdot 3^2 = 2^2$, con il fattore 2 che sarebbe elevato, a sinistra, con esponente 1; mentre, a destra, con esponente 2 il che è impossibile.

²⁸ È quella usata implicitamente da Gauss (1777, 1855), detto *Princeps Mathematicorum*, per ottenere il valore della somma dei primi 100 numeri naturali; dimostrazione da lui fatta a 5 anni! In sostanza, egli metteva su una prima riga i numeri da 1 a 100; su una seconda quelli da 100 a 1 (a scalare e in modo che sotto l'1 della prima riga ci fosse 100 della seconda, avendo come somma 101; sotto il 2 della prima ci fosse 99 della seconda, avendo sempre come loro somma 101 ecc.). Pertanto, c'erano 100 addendi pari a 101, ovvero $100 * 101$. Tuttavia, siccome si era proceduto su due righe, la somma da 1 a 100 era stata ottenuta due volte. Per cui bastava dividere per 2 per ottenere il risultato desiderato ovvero: $1 + 2 + 3 + \dots + 100 = (100 * 101) / 2 = 5050$.

²⁹ $n+1$ è detto "successore" di n .

³⁰ Termine che a breve useremo anche pensando alle proposizioni.

³¹ Attenzione: non si tratta di insiemi vuoti tipo quello {gli uomini o donne attualmente in vita con più di 200 anni}, quanto meno alla data attuale.

³² Si vedano le frasi sottolineate.

³³ Ci sono stati possibili tentativi di superamento del *Paradosso di Russell*, secondo tre filoni: la teoria dei tipi, l'intuizionismo e il formalismo. Si veda C. FERRANDI, *op. cit.*

³⁴ O sue forme equivalenti, quali ad esempio il *Lemma di Zorn*, si veda I.N. HERSTEIN, *op. cit.*

³⁵ Sono sempre insieme.

³⁶ Per approfondimenti, si veda I.N. HERSTEIN, *op. cit.*

³⁷ A parte i più recenti sviluppi (spesso inseriti in articoli divulgativi e pubblicati più su quotidiani che non su riviste scientifiche), per una panoramica della questione si veda L.P. POJMAN, *Philosophy of Religion. An Anthology*, Wadsworth, Belmont 2003⁴.

³⁸ Poi denominato appunto *programma di Hilbert*.

³⁹ Si veda D. ROWE, J.J. GRAY, *op. cit.*

⁴⁰ Si vedano U. BOTTAZZINI, *I problemi di Hilbert. Un programma di ricerche per le "generazioni future"*, in C. BARTOCCI, R. BETTI, A. GUERRAGGIO, R. LUCETTI (a cura di), *op. cit.*; www.it.wikipedia.org; www.storiografia.me; www.treccani.it e D. ROWE, J.J. GRAY, *op. cit.*

⁴¹ Ovvero ai punti del dominio nei quali la funzione assume valore zero.

⁴² Per convincersene, basta considerare che ponendo $A_i = \{i\}$. Gli insiemi A_i sono a 2 a 2 disgiunti e, uniti, danno tutto N . Ora, costruendo la c.d. σ -algebra generata dagli (ovvero la più piccola σ -algebra che contiene tali insiemi), per le proprietà della probabilità, si avrebbe $P(N) = P(\bigcup_{i=1}^{\infty} A_i) = \sum_{i=1}^{\infty} P(A_i) = \sum_{i=1}^{\infty} p = p \cdot \sum_{i=1}^{\infty} 1 = p \cdot (+\infty) = +\infty$, perché $0 < p < 1$.

⁴³ Si veda D. PICCOLO, *Statistica*, il Mulino, Bologna 1998.

⁴⁴ Si veda N.N. THALEB, *The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable*, Random House, New York 2007 (ed. italiana ID., *Il Cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*, il Saggiatore, Milano 2009).

⁴⁵ *Ibidem*.



Manifattura di Castelli d' Abruzzo, *Madonna dei sette dolori assistita dalle Marie* - sec. XVIII - 1790-1799 - maiolica dipinta a smalto - cm 20,50 x 26 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Studi personalisti



Tommaso Sorgi: sulle orme di un uomo che ha segnato il suo tempo

Tommaso Sorgi: in the Footsteps of a Man who Marked his Time

Flavio Felice*

Tommaso Sorgi: sulle orme di un uomo che ha segnato il suo tempo è il titolo del libro dedicato a Tommaso Sorgi: accademico, politico, amministratore locale, giornalista, dirigente del Movimento dei Focolari, un uomo che ha dato tanto alla cultura italiana e internazionale. L'autore ha selezionato quattro nodi teorici, situazioni concettualmente problematiche, al fine di far dialogare la posizione di Sorgi con alcune interpretazioni forniteci dalla teoria politica e sociale contemporanea. Consapevole dell'arbitrarietà della scelta, l'autore ha ritenuto che per comprendere l'opera e il lascito ideale di Sorgi sia necessario, sebbene non ancora sufficiente, passare per i seguenti nodi: la politica come impegno dell'anima; la persona come artefice del sociale; i "piccoli mondi" come generatori del civile; e infine, la matrice teologica della società come espressione dell'umano.

Tommaso Sorgi: In the Footsteps of a Man who Marked his Time, is the title of the book dedicated to Tommaso Sorgi: academic, politician, local administrator, journalist, leader of the Focolare Movement, a man who has given so much to Italian and international culture. The author has selected four theoretical issues, conceptually problematic situations, in order to make Sorgi's position dialogue with some interpretations provided by contemporary political and social theory. Aware of the arbitrariness of the choice, the author has considered that in order to understand Sorgi's work and his ideal legacy it is necessary, though not yet sufficient, to face through the following issues: politics as a commitment of the soul; the person as creator of the social; the "small worlds" as generators of the civil; and finally, the theological matrix of society as an expression of the human.

Keywords: politica, persona, piccoli mondi, matrice teologica.

Tommaso Sorgi: sulle orme di un uomo che ha segnato il suo tempo è il titolo dell'importante libro, curato da Gino Mecca, edito da Palumbi (Teramo, 2021), dedicato a un uomo che ha dato tanto alla cultura italiana e

* Direttore di «Prospettiva Persona», professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Università del Molise.

internazionale. Tanti sono i contributi presenti nel volume e non possiamo non congratularci con il curatore per l'ordine con il quale il libro è stato confezionato e per l'articolazione tematica che consente al lettore di farsi immediatamente un'idea del protagonista e della rilevanza della sua opera politica, accademica e civile.

Premetto che non sono stato amico di Tommaso Sorgi, lo conoscevo solo di fama; certo, ho avuto anche la fortuna di parlare con lui, di scambiare qualche riflessione in occasione di qualche incontro o congresso del Movimento dei Focolari. Quindi, non ho aneddoti da raccontare e neppure rivelazioni da fare; ciò che so di Sorgi è ciò che ho letto in questo libro.

Ciò che so è tutto scritto in questo libro e non è poco. Hanno contribuito al libro le sue tre figlie: Magda, Gabriella e Chiara, i colleghi Attilio Danese, Giulia Paola Di Nicola, Adelmo Marino, Gabriele Orsini, gli amici, i suoi collaboratori presso il Centro Igino Giordani come il prof. Alberto Lo Presti, e ciascuno ha colto un aspetto della personalità di Sorgi che in gran parte ignoravo e che mi ha consegnato il profilo complesso di un uomo che ha fatto tante cose, pur conservando un animo semplice e sempre disposto al dialogo con l'altro da sé, con l'avversario politico ovvero il contraltare culturale.

Non posso neppure tentare di fare un resoconto dei singoli contributi, mi limiterò invece a cogliere alcuni nodi teorici che innervano l'architettura del libro e che credo abbiano il merito di rendere problematica – dunque interessante – la lettura del libro. In pratica, la mia intenzione è di offrire i miei interrogativi e non le mie risposte.

Data la vastità degli spunti offerti dal volume, ho volutamente selezionato quattro nodi teorici, situazioni concettualmente problematiche, e ho tentato di far dialogare la posizione di Sorgi con alcune interpretazioni forniteci dalla teoria politica e sociale contemporanea. Sono consapevole dall'arbitrarietà della mia scelta, avrei potuto scegliere diversamente e altri, al posto mio, è probabile che avrebbero selezionato altri nodi teorici. Ho ritenuto che per comprendere l'opera e il lascito ideale di Sorgi sia necessario, sebbene non ancora sufficiente, passare per i seguenti nodi: la politica come impegno dell'anima; la persona come artefice del sociale; i "piccoli mondi" come generatori del civile; e infine, la matrice teologica della società come espressione dell'umano.

La politica come impegno dell'anima

Iniziamo, dunque, dal primo nodo teorico: la politica come impegno dell'anima e lo faremo leggendo un brano dello stesso Sorgi:

Per me fu come un impegno dell'anima. Alla politica non ci pensavo neanche lontanamente; però mettermi in politica fu davvero un impegno dell'anima: mi sembrava quella la trincea immediata dove difendere i valori cristiani. Almeno in quella situazione lo sentivo come un dovere di coscienza;

Sorgi pensava a una politica «più a noi vicina, intima, da noi partecipata con intensità affettiva»; in definitiva, la politica come l'arte di cogliere «le possibilità che ciascuno ha di “costruire un nuovo sociale” entro la società già data»¹.

Le coordinate teoriche di questo complesso brano credo si possano ridurre nella nozione di “anima”, che non ha nulla di sentimentale, ma, come vedremo a breve, rinvia al tema del valore, di ciò che merita il nostro apprezzamento e per il quale valga la pena vivere – di “nuovo” –, non declinabile in un retorico e indeterminabile nuovismo, proiettato in un futuro senza tempo, ma rappresentativo di una concreta – dunque storica e temporale – spinta interiore nella direzione di un graduale e sempre possibile miglioramento del presente e infine di “realismo”, descritto dall'espressione “società già data”, la cui spinta verso le cose nuove non si cristallizza in un immobile presente, né, tanto meno, resta impigliata nelle reti di un passato che non vuol passare ovvero in un futuro che non si sa vedere, risolvendosi, rispettivamente, in un eterno passato da restaurare e da difendere, essendo stimato decisamente più di quanto obiettivamente meriti, ovvero in una fuga utopistica dietro la quale, come la Storia insegna, si nascondono sempre spregiudicati e opportunistici “capitani di ventura”.

In una fase come quella attuale, contraddistinta da continui ripensamenti della formula democratica, il passaggio con il quale Tommaso Sorgi perimetra l'area entro la quale si è svolto il suo impegno di politico e di teorico della politica, oltre che della società, nella sua “plurarchica” composizione, ci consente di riflettere sul contributo che le scienze umane possono offrire al rafforzamento della sua dimensione elettorale e inclusiva; non tralasciamo il fatto che Sorgi, in termini accademici, è stato innanzitutto un sociologo e non certo un sociologo ortodosso, rispetto alla direzione assunta dalla disciplina negli ultimi decenni: positivista, analitica e, per alcuni, disincarnata.

Per contestualizzare il perimetro dell'azione politica tracciato da Sorgi, credo possano essere utili alcune importanti affermazioni pronunciate da illustri teorici della politica contemporanei; se Norberto Bobbio ne *Il futuro della democrazia* ha potuto affermare «se mi chiedete se la democrazia abbia un avvenire e quale sia, posto che l'abbia, vi rispondo tranquillamente che non lo so»² e se John Dunn ha potuto ammettere che «in politica, democrazia è il nome di ciò che non possiamo avere, e che tuttavia non possiamo smettere di volere»³ e se Sabino Cassese sostiene che «la “volontà popolare” è una sintesi verbale, di cui la parte rilevante è l'interpretazione datane dai suoi “rappresentanti”»⁴, si com-

prende come il problema della politica, ossia la conquista, il mantenimento e il trasferimento del potere mediante mezzi legittimi: il metodo democratico, sintetizzabile – tra l'altro – con lapidaria espressione di Luigi Sturzo e di Giovanni Sartori: “governo delle opinioni”, anche nella prospettiva di Sorgi, assuma un carattere multidimensionale e, per questa ragione, non sia riducibile a una mera, per quanto sofisticata, questione tecnica, fatta esclusivamente di regole e di “universali procedurali” certi, un problema risolvibile mediante il ricorso a qualche elegante algoritmo; come abbiamo ricordato poc'anzi leggendo il brano di Sorgi: la politica è intesa come impegno dell'anima.

Quella di Sorgi appare un'intuizione che riveste una rilevanza storica e teorica ancor più significativa se la si confronta con l'analisi di un classico della sociologia politica contemporanea: *La democrazia in America* del francese Alexis de Tocqueville, per il quale la democrazia, ancor prima che descrivere un assetto istituzionale, esprime uno “Stato sociale” di tipo inclusivo, una condizione dell'uomo nella società, ossia, un'idea di essere umano e la sua collocazione tra altri esseri umani, avendo assunto i dogmi dell'uguaglianza e della sovranità popolare; in pratica, non esiste individuo, gruppo o categoria che siano venuti al mondo con il predicato, o attributo, del dominio sugli altri⁵.

In questo contesto, l'indagine politica non può prescindere da una visione – il valore di cui scrivevamo all'inizio –, si potrebbe dire da un tratto descrittivo che, tuttavia, non potrà mai apparire del tutto neutro o essere spacciato come tale, dal momento che, inevitabilmente, l'osservazione e la narrazione sconteranno il punto di vista particolare di colui che osserva e descrive, ma sconteranno anche la sua capacità di immaginare, di osare; di non sentirsi schiavo del fatalismo congiunturale; di voler aggredire la “fortuna”; di non essere rassegnato all'ineluttabilità di presunte leggi della Storia e di non essere mai del tutto appagato dal presente; è questo il senso della frase di Tommaso: «le possibilità che ciascuno ha di “costruire un nuovo sociale” entro la società già data». Per usare le parole di Sheldon Wolin, anche la narrazione della teoria politica «costituisce un modo di “vedere” i fenomeni politici e il modo in cui i fenomeni saranno raffigurati dipende in larga misura dal punto di vista in cui “si colloca” l'osservatore»⁶.

La persona come artefice del sociale

L'elemento narrativo che registra la visione politica di Tommaso, il suo angolo visuale o, più semplicemente, la prospettiva dalla quale prendono forma le istituzioni sociali e i fenomeni da lui stesso descritti è la persona umana come artefice del sociale: il secondo nodo teorico; la cifra qualitativa che ci consente di inquadrare la teoria politica di Tommaso, al di fuori di

qualsiasi riduzionismo che non veda la persona concreta come espressione di una filosofia sociale. Sotto il profilo ontologico, epistemologico e morale il punto di partenza è il presupposto che concretamente esistono solo le persone e non entità astratte, in nome delle quali – le immancabili ragioni di forza maggiore dettate da imperscrutabili *arcana imperii* – poter sacrificare la dignità personale. All'indomani della partecipazione alla sua prima Mariapoli nel 1956 alla fiera di Primiero ebbe ad affermare:

Scoprii che il prossimo è una concreta persona vicina. Non c'è da meravigliarsi, prima non lo sapevo, lo pensavo come una entità collettiva e astratta. Ora per la prima volta capivo che il mio primo prossimo era Assunta, erano i figli⁷.

È questo il nucleo centrale di un metodo di analisi delle istituzioni e dei fenomeni sociali che ha avuto in Luigi Sturzo, fondatore del Partito Popolare il 18 gennaio del 1919, il principale teorico, sia in termini di teoria sociologica sia in termini di ricadute sul piano della teoria politica: un approccio detto anche “personalismo metodologico”. Un tale “personalismo metodologico”, impregnato di profondo realismo e dialogante con “l'individualismo metodologico” di matrice weberiana, ci consente di ripensare teoricamente le nozioni di Stato, di autorità politica e di democrazia⁸. In primo luogo, l'autorità politica statale, sebbene sia concepibile come ente giuridico che esprime una parte della società civile, e non il tutto, non possiede né un'intelligenza né una coscienza proprie, distinte da quelle delle persone che operano in suo nome: i tanti singoli “prossimi”. In secondo luogo, non esiste un'autorità politica, e uno Stato in particolare, che possa considerarsi indipendente da altri Stati, così come popolazioni che possano vantare un totale distacco dalle altre popolazioni del mondo: in Sorgi si assiste al passaggio, certo problematico dal punto di vista epistemologico, dall'unità carismatica *dell'ut omnes unum sint*, dunque in Cristo, all'ideale politico e sociale del “mondo unito”.

In tale prospettiva, espressioni come dar vita ad un “Noi” superiore alle singole individualità, tipico dei modelli politici autoritari a vocazione totalitaria, appaiono quanto meno equivoche e foriere di sgradevoli malintesi. Un “Noi” più forte di chi, dell'io? Della persona? Ma se la persona è al centro, non può essere sottoposta ad alcun “Noi”, per di più necessariamente personificato e reificato. La centralità della persona, scrivevamo poc'anzi, è ontologica, epistemologica e morale⁹. In definitiva, dal punto di vista ontologico esiste solo la persona, chi ha mai stretto la mano al signor “Noi”? Dal punto di vista epistemologico, come comprendiamo la genesi e la vita delle

istituzioni, se non passando per l'analisi delle azioni personali e le loro infinite conseguenze? Infine, dal punto di vista morale, cosa resta della responsabilità personale – l'unica che concretamente possiamo testare e controllare –, una volta evaporata la nozione di persona a favore di un "Noi" che, di fatto, neppure esiste, se non nella mente di un "io" che ha, nella migliore delle ipotesi, assunto legittimamente il potere? Un "Noi" maiuscolo contro un "io" minuscolo pone enormi problemi a chi sostiene la centralità della persona. Significherebbe cedere alla deriva, la cui vocazione è totalitaria, di chi afferma l'auspicio di voler creare un "Noi" più forte delle singole individualità, che poi, tanto la storia spicciola quanto la grande Storia ci insegnano che altro non è che un "io" più forte (diremmo un "io" che ce l'ha fatta) che avanza pretese in nome di un "Noi" ipostatizzato.

Tommaso Sorgi non cede a questa deriva verso la quale anche una certa cultura politica cattolica è sembrata strizzare l'occhio, e, fedele al messaggio della dottrina sociale della Chiesa, ha sempre sostenuto un concetto tanto nobile quanto universale, non culturalmente settario e identitario: la "persona". Lo si comprende in maniera cristallina nel brano che segue:

pur nel senso di una società già data, è l'uomo che sceglie – sì o no – di costruire ogni attimo il vivo sociale, accendendolo là dove ancora non c'è, riaccendendolo là dove si spegne. La società, per ognuno, è sempre nascente¹⁰.

Come si evince da tale passaggio, non c'è nessun "Noi" ipostatizzato, nessun "Uno" o ente reificato, nessuna possibilità di confondere le concrete, reali, storiche e contingenti ragioni della persona con astratte "ragion di Stato", di partito, di classe e di qualsiasi altra ipotizzabile organizzazione, civile o ecclesiale che sia.

La forte impronta personalista di cui è portatrice la sociologia di Sorgi produce conseguenze sul piano della teoria e dell'azione politica e il concetto che meglio riassume l'impegno politico di Tommaso, alla luce della visione umanistica dalla quale siamo patiti e del metodo personalista con il quale abbiamo proseguito, è "inclusione"; con una doverosa precisazione: l'inclusione sociale, in termini personalisti, non andrebbe confusa con la nozione di "coesione sociale"; un tutto omogeneo in cui svanirebbero le specificità personali e, con esse, anche i talenti e la creatività delle persone e dei cosiddetti "piccoli mondi". Includere, nella prospettiva teorica personalista, significa riconoscere che ogni persona è titolare di un diritto inalienabile a prendersi cura di sé e dei propri cari, secondo uno schema di cerchi concentrici che vanno dalla persona alle realtà associative più distanti, in sintonia con il principio di sussidiarietà, tanto nella sua

dimensione verticale: non faccia l'istituzione politica superiore quello che può fare l'istituzione politica più prossima alla persona; quanto nella sua dimensione orizzontale: non faccia l'istituzione politica quello che può fare direttamente e autonomamente la società civile organizzata.

È questo il senso di un'inclusione sociale che registra in forma dinamica una realtà nella quale la persona è sovrana, decide di sé e delle persone che le sono affidate, contribuendo in maniera partecipativa a prendere le decisioni rilevanti per lo svolgimento della vita civile: politica, economica e culturale. La cifra inclusiva di una società è data dalla qualità inclusiva delle sue istituzioni; in pratica, se le istituzioni sono ostaggio di una oligarchia cristallizzata ovvero se quelle oligarchie sono costrette ad agire sotto il costante assedio della cosiddetta "distruzione creativa". Le istituzioni sono inclusive nella misura in cui impediscono che un'oligarchia politica si saldi con una oligarchia economica e culturale e insieme prendano in ostaggio l'intera società e le sue quote di ricchezza, la considerino come una cava dalla quale estrarre tutta la ricchezza possibile, impadronendosi e rendendo le cariche pubbliche e le responsabilità civili non contendibili, non scalabili, impedendo così la mobilità sociale e l'innescò dell'ascensore sociale¹¹.

La prospettiva "inclusiva", che in tal senso si oppone a quella cosiddetta "estrattiva", appare sintetizzata, sul fronte dell'azione politica, dal seguente brano estratto da un discorso parlamentare di Tommaso Sorgi:

La Repubblica non può accettare il concetto della cultura come prerogativa di pochi, non può trascurare l'istruzione e l'educazione dei giovani, di qualsiasi condizione sociale essi siano, qualunque compito stiano per avere nella società di domani; [ed ancora:] fra le altre libertà che urgono alle porte della coscienza popolare, abbia il suo posto in prima linea la "libertà dall'ignoranza", se è vero che essa va considerata come una sublimazione del concetto di "libertà dal bisogno". È il pane dell'intelletto che bisogna spezzare ai figli delle classi più umili, perché possano apprendere a risolvere i problemi che riguardano il pane materiale, e diano il loro prezioso apporto alla costruzione della società nuova, di una società che con maggiore coerenza di quella attuale possa dichiarare di ispirarsi alla civiltà cristiana¹².

"I piccoli mondi" come generatori del civile

È qui che entra in gioco la categoria politica e sociologica alla quale Tommaso si è dedicato, forse, con maggior rigore analitico: i cosiddetti "piccoli mondi" come generatori del civile, il terzo nodo teorico. Una categoria che affonda le radici nella filosofia politica di Johannes Althusius, il filosofo

tedesco del XVI secolo, da molti considerato il padre torico del principio di sussidiarietà. Un ancoraggio alla filosofia politica che non disdegna, tuttavia, la rielaborazione della teoria organica e organicistica di Althusius da parte dello storico delle rivoluzioni borghesi: inglese, americana e francese, il teorico del *whiggismo* britannico Edmund Burke, il quale coniò l'espressione "piccoli plotoni" per rappresentare i soggetti nei quali le persone manifestano i loro interessi, i valori e la propensione a partecipare al momento decisionale. Di qui il possibile collegamento della teoria di Sorgi con tutta l'elaborazione teorica sulla democrazia sviluppata da Alexis de Tocqueville, per il quale la pratica fondamentale del processo democratico, la prima legge della democrazia, è "l'arte dell'associazionismo" che condurrà lo studioso francese a un proficuo confronto della democrazia continentale, scaturita dalla Rivoluzione francese, con l'esperimento statunitense che, per primo, disarticolò ciò che appariva indissolubilmente compatto e omogeneo: la nozione di "sovranità", ricorrendo alla teoria del federalismo come doppio livello della sovranità politica e che condusse i *founding fathers* a declinare i principi democratici dell'illuminismo continentale in una complessa forma istituzionale, sintetizzabile con l'espressione "repubblica federale"¹³.

Tutta questa complessa elaborazione teorica, non sempre priva di contraddizioni e di fraintendimenti organicistici e, di conseguenza, corporativistici, giunge fino ai nostri giorni e incontra, sul fronte europeo-continentale, il lavoro teorico degli "ordoliberali" della Scuola di Friburgo e degli interpreti dell'economia sociale di mercato ai quali dobbiamo, all'indomani della Seconda guerra mondiale, l'idea della costituzione economica come argine necessario alla discrezionalità del decisore pubblico, alla tendenza onnivora della politica e, di fatto, la proposta di dare un'architettura sussidiaria al processo di integrazione europea. Sul fronte anglosassone, sempre nel secondo dopoguerra, assistiamo all'istituzione di un complesso sistema di sicurezza sociale che andò sotto il nome di Piano Beveridge, dal nome del suo ideatore, il parlamentare britannico William Henry Beveridge, non più basato sull'idea finalistica dello Stato, bensì sulla scommessa di "liberare l'individuo dal bisogno", affinché ciascuno possa partecipare, quota parte, al benessere sociale. Infine, sul fronte domestico, nel luglio del 1943, a Camaldoli, si gettano le basi culturali della nascente Democrazia Cristiana, non del tutto assimilabile all'esperienza popolare sturziana, e del contributo che darà la DC in sede costituente, rispetto a una ridefinizione dell'idea di Stato, non più legata alle visioni idealistiche e positivistiche che avevano caratterizzato l'esperienza dittatoriale dello Stato corporativo fascista: "tutto dello Stato, nello Stato, per lo Stato, nulla al di fuori dello Stato", senza per questo cadere nella visione collettivista e altrettanto totalitaria di uno Stato che si

identifica con una “classe”; il principio di sussidiarietà diventerà la pietra angolare sulla quale la nascente Repubblica italiana avrebbe tentato – tra mille difficoltà e incongruenze – di ricostruire il proprio assetto istituzionale e di immaginare un inedito rapporto tra Stato e società civile; l’art. 2 della Costituzione italiana recepisce questo contributo del cattolicesimo politico popolare prima e democristiano dopo:

La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale¹⁴.

L’interpretazione di Sorgi della teoria dei “piccoli mondi” appare ottimamente sintetizzata dal seguente brano dello stesso Tommaso:

espongo una proposta di lettura del sociale che vorrebbe porsi come possibile integrazione a fianco delle teorie classiche sui rapporti interumani [...] si propone di aggiungere la presa in considerazione di un altro tipo di rapporti umani: quelli che ogni essere umano nella sua giornata genera come iniziative personali, meditate o spontanee, verso ogni altro itinerante nel mondo, prossimo o remoto, in situazioni abituali o occasionali. Sono rapporti, almeno all’origine, unilaterali, che ho chiamato “rapporti da piccoli mondi”¹⁵.

La matrice teologica della società

Mi avvio alla conclusione, avendo lasciato per ultimo il tema, a miei occhi, più complesso e anche problematico. Il peculiare rapporto che Sorgi stabilisce tra “religione” e “società”, alla luce dell’ideale dell’“unità”. Tengo particolarmente a quest’ultimo argomento, in quanto il rapporto tra religione e società è una costante di numerose correnti sociologiche e di filosofia politica, mentre lo sguardo che offre Tommaso appare segnato in maniera inconfondibile e originale dal carisma dell’unità di Chiara Lubich. È tale riferimento al carisma che ci consente di parlare di “matrice teologica della società” come espressione dell’umano, senza per questo poterne dedurre, in maniera definitiva e incontrovertibile, le conseguenze sul piano politico; ed è questo il quarto nodo teorico.

In pratica, se da un lato Sorgi non immagina una “matrice teologica della società” sotto forma di teologia politica che recupera, una volta secolarizzate, le ritualità spente del tradizionale devozionismo, d’altro è difficile ipotizzare (ma sospendo il giudizio) che Tommaso vedesse nella società una proiezione “perfetta” della dottrina cristiana, in forza di un’azione preordinata e coordinata dei suoi membri in tutti i rami della vita associata.

Su questo aspetto non mi sento di dare un giudizio definitivo e ricorro alle parole della professoressa Giulia Paolo Di Nicola, secondo la quale,

il cristianesimo – appariva a Tommaso – come fonte di dignità e libertà rispetto al collettivo, come pure rispetto all’invasione dei mass media, della tecnica e persino dei condizionamenti individuali di natura affettiva, inconscia, intellettuale. La correttezza della disciplina sociologica implica di non poter tacere sugli effetti della fede, ossia sul suo potere di muovere l’azione e produrre conseguenze diversamente inspiegabili¹⁶.

Dalle parole della professoressa Di Nicola si coglie un chiaro riferimento a un certo agostinismo politico, che tuttavia non sconfinava nel pessimismo sociale di chi vede la *civitas hominum* condannata a soccombere rispetto alle miserie che contraddistinguono la costituzione fisica e morale degli individui, senza per questo indulgere in una visione irenica che fa della *civitas hominum* la proiezione perfetta della *civitas Dei*. Sembra piuttosto ipotizzabile un’interpretazione della matrice teologica della società, possibilmente in dialogo con la visione sturziana della cosiddetta “sociologia del soprannaturale”¹⁷ e con la teologia della carità descritta da papa Benedetto XVI¹⁸.

Ricordiamo brevemente che quella sturziana e ratzingeriana è una posizione che rigetta ogni forma di integrismo che giunge a negare, in termini di principio, l’umano compromesso, operando la confusione dei piani naturale e soprannaturale e immaginando il piano istituzionale, politico o economico che sia, una proiezione “perfetta” del piano soprannaturale, ordinato secondo la ragione della fede.

Una visione, contro la quale Sturzo prima e Benedetto XVI recentemente hanno sviluppato il loro neo-agostinismo politico, negando che lo scopo dell’impegno politico possa identificarsi con il “rinnovamento” della “civiltà”, nella direzione di una proiezione “perfetta”, dunque disincarnata, della fede; per il cristiano nulla di umano potrà mai essere perfetto.

Una posizione, quella integrista, che presume che la sequela del Signore possa essere “preordinata” dagli uomini, come se il Signore non chiedesse in maniera del tutto imperscrutabile a ciascuno, ogni giorno, esperienze e risposte diverse a problemi sempre nuovi, e “coordinata” dagli stessi esseri umani, supponendo e pretendendo di conoscere il disegno di Dio sugli uomini e sulla loro storia, la volontà di Dio e il modo in cui essa possa darsi, in un mondo segnato dalla contingenza della Storia e popolato da persone libere. In definitiva, una prospettiva disincarnata, perfettista, monista; una prospettiva che non assume il carattere contingente delle istituzioni, il loro essere il prodotto di esseri umani, dunque “la proiezione multiple, simultanea a continuativa degli individui”¹⁹.

L'interpretazione della “matrice teologica della società” alternativa a quella integrista sposta il tema della proiezione dalla “dottrina” (una infinita disputa su chi abbia l'autorità di dire cosa sia vero) al messaggio evangelico (*caritas*) e dalla società (concetto astratto) alla persona (quanto di più concreto possa esistere), qualificando la “matrice” non in termini dottrinali, ma personalisti, recuperando la dimensione della *caritas* – il nome stesso di Dio – e affrancando la persona dall'abominio perfettista che la intrappola nel regno della necessità, vanificando, di fatto, il dato creaturale che lo stesso Dio che ci ha dato la vita, ci ha donato con essa la libertà. Sturzo definisce la società come proiezione multipla, simultanea e continuativa delle attività individuali; perciò la sociologia non è altro che un'antropologia sociale.

In queste parole ipotizzo che si possa rintracciare il punto d'incontro tra la “matrice teologica”, pensata da Tommaso Sorgi, e l'interpretazione della stessa di marca sturziana per tentare di rispondere al problema con il quale ho introdotto quest'ultimo punto: il rapporto che Tommaso stabilisce tra “religione” e “società”, alla luce dell'ideale dell'“unità”.

In particolare, il fatto che la proiezione sia multipla ci dice che è incompatibile con qualsiasi riduzione monistica. Il bene comune non si risolve nel monopolio di alcuna singola istituzione, ma è il risultato del concerto di una pluralità di istituzioni che contribuiscono (quota parte) a rendere accessibili le condizioni che consentono a ciascuna persona di perseguire il bene di tutti e di ciascuno. Il fatto che sia simultanea ci dice che nessuno – persona o istituzione – è nelle condizioni di agire in forza di una conoscenza perfetta e, per questa ragione, nessuna persona o istituzione può vantare un'autorità che non le derivi dalle strette competenze che ne delimitano il mandato. Infine, il fatto che sia continuativa ci dice che non esiste uno stadio perfetto, raggiunto il quale coloro che guidano le istituzioni possano riposare sonni tranquilli e perpetuare in maniera definitiva e arbitraria la propria autorità: la spinta riformatrice è insita nel principio cristiano antiperfettista che delinea la nozione di persona umana; ed è qui che la “matrice teologica” della società trova il suo compimento, rappresentando un antidoto potentissimo contro le derive teocratiche e totalitarie, che vengano da una confessione religiosa o da un'ideologia immanente, che sia implementata da un uomo solo al comando, da una oligarchia civile o ecclesiale, da un parlamento regolarmente eletto o da una folla rivoluzionaria.

Conclusioni

Concludo con una riflessione che considero una specie di corollario di quanto detto fino a ora e, per quel poco che credo di aver compreso del pensiero di Sorgi, ciò che ritengo essere un aspetto del suo pensiero che forse

meriterebbe di essere ancora approfondito e problematicizzato. È un problema che tocca la carne viva dei cattolici in politica: la loro identità, ma anche le loro legittime differenze, le ragioni delle dispute teoriche al loro interno sin dalla costituzione della Democrazia Cristiana (il dibattito che maturerà tra il 1946 e il 1951 tra la componente degasperiana e quella dossettiana), fino alla diaspora all'indomani di Tangentopoli e dell'incapacità odierna di trovare una via di ricomposizione, nonostante i numerosi tentativi, presentati costantemente con grande enfasi e poi sempre miseramente falliti.

È il tema dell'“unità”, che Tommaso mutua dal carisma di Chiara Lubich, ma che assume un carattere politico sia in considerazione del fatto che Tommaso, insieme a Igino Giordani e ad altri, è stato un uomo politico organico al Movimento dei Focolari, sia perché all'indomani dello scioglimento della Democrazia Cristiana, il nuovo Partito Popolare non ebbe la forza di ereditare in toto quella tradizione, e i cattolici hanno sperimentato nuovamente la diaspora, ospiti, più o meno graditi, di altri partiti.

Al di là di questa vicenda storica, che poco interessa ai fini della nostra analisi, Sorgi ci offre un'interessante riflessione sul tema dell'unità in politica che è tutt'altro che autoevidente, sembra piuttosto problematicizzare la funzione dei partiti e negare alla politica stessa la finzione di vertice sintetico, capace di ridurre l'irriducibile; scrive Sorgi:

Con un'ottica sociologica è anche il caso di domandarsi se essi siano [i partiti] la causa di tali disarmonie e contrasti o non ne siano invece le manifestazioni. Occorre cioè vedere se la società sia proprio un tessuto omogeneo e pacifico che poi venga dilacerato dai partiti o non sia piuttosto una realtà in sé ricca di discontinuità e contraddizioni, che si coagulano in partiti²⁰.

In pratica, si domanda Sorgi: il pluralismo e un certo anarchismo sociale sono il prodotto della divisione della società in partiti, in fazioni, in sindacati, in interessi, in *lobbies*, oppure la presenza di tali istituzioni e organizzazioni della società civile esprime la proiezione di quell'insanabile “plurarchia” o “poliarchia” sociale, nei confronti della quale possiamo solo intervenire stabilendo le regole del gioco che impediscano la sua traduzione in una “guerra di tutti contro tutti”, favorendo l'arrivo del “Leviatano”?

In tale contesto, le stesse parole di papa Francesco circa la superiorità dell'unità sul conflitto incontrano il problema che stiamo affrontando e si confrontano con almeno due possibili interpretazioni che nascono dal cuore del pensiero sociale cattolico, entrambe degne di essere prese in considerazione e nessuna delle quali monopolista dell'interpretazione magisteriale.

Seguendo una certa linea, ad esempio, il conflitto appare irriducibile e le regole svolgono la funzione di renderlo civile. D'altro lato, se invece seguiamo un'altra linea, si ritiene che il conflitto debba trovare una composizione e che il campo di tale armonizzazione-omogeneizzazione sia proprio la politica. Per i primi, l'idea che esista un'autorità che metta pace e risolva il conflitto è giudicata pericolosa, dal momento che riduce il pluralismo sociale e intesta a una persona, a una istituzione, a una classe, a un ambito: la politica, la funzione di vertice sintetico. Per i secondi, la politica, essendo una sfera superiore alle altre sfere, dovrebbe sanare le ferite del conflitto: di qui il primato del politico e la funzione finalistica dello Stato; per i primi, invece, non esiste un ambito che possa definirsi superiore all'altro e la politica non godrebbe di alcun primato sociale, è una sfera concorrente rispetto ad altre sfere di pari grado, l'autorità politica, su base sussidiaria e democratica, ha la funzione di stabilire le regole del gioco che consentono di confluire, senza precipitare nella guerra di tutti contro tutti.

Ad ogni modo, comunque si interpreti le nozioni di conflitto e di unità, ciò che distingue le due interpretazioni interessa la nozione di unità in politica, per alcuni è il luogo della ricomposizione del conflitto, per altri è il luogo in cui il conflitto è normato e i contendenti possono intraprendere un percorso di civile competizione che li condurrà dal legittimo dissenso all'auspicato consenso, essendo la democrazia una incessante discussione critica su questioni di interesse comune.

Non credo di aver coperto neppure una minima parte degli argomenti affrontati nel libro, ho volutamente selezionato alcuni temi che ho ritenuto essenziali, benché non esaustivi, per la comprensione del pensiero di un uomo così complesso: figlio, fratello, marito, padre di famiglia, nonno, politico, accademico, dirigente di primo piano di un movimento ecclesiale e poi amministratore locale, giornalista; tanti rami che, insieme, costituiscono una persona: Tommaso Sorgi, che ha scelto l'ideale cristiano come centro della propria vita.

Come è possibile constatare, gli argomenti selezionati non offrono risposte univoche, anzi potenzialmente aprono a un dialogo con culture differenti, nel solco scavato dal carisma e dall'ideale di Chiara Lubich, nella speranza che possa essere superata quell'insana pretesa di voler essere, a tutti i costi e a qualsiasi prezzo, riconosciuti come gli unici e autentici interpreti del più puro cristianesimo e dei suoi più fedeli carismi, mentre siamo tutti soltanto degli umili mendicanti di senso: una domanda di senso insopprimibile che si traduce in invocazione, dalla *interrogatio* alla *rogatio*; con le parole di Ludwig Wittgenstein: «Pensare al senso della vita significa pregare» e forse è proprio ciò che Sorgi ha tentato di fare per tutta la vita.

¹ T. SORGI, *Costruire il sociale. La persona e i suoi "piccoli mondi"*, Città Nuova, Roma 1998³, pp. 10, 11 e 101.

² N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 2005, p. 4.

³ J. DUNN, *La teoria politica di fronte al futuro*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 51-52.

⁴ S. CASSESE, *La democrazia e i suoi limiti*, Mondadori, Milano 2017, p. 35.

⁵ Cfr. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma 1986, vol. I, pp. 173-174. D. ANTISERI, *Karl Popper. La ragione nella politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 197; ID., *La Vienna di Popper*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 393-396. «...in una società dove vige quel sistema rappresentativo, è convincimento diffuso che i governanti non siano tali né per diritto di nascita, né in ragione di capacità personali fuori dal normale, ma perché il potere – cioè i governati – l'ha voluto»; R. ARON, *Introduzione alla filosofia politica. Democrazia e rivoluzione*, a cura di Costantino Marco, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2005, p. 46.

⁶ S.S. WOLIN, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, il Mulino, Bologna 1996, p. 32.

⁷ Cit. in G. MECCA (a cura di), *Tommaso Sorigi: sulle orme di un uomo che ha segnato il suo tempo*, Palumbi, Teramo 2021, p. 25.

⁸ Cfr. F. FELICE, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

⁹ Per una critica filosofica al "collettivismo metodologico", cfr. D. ANTISERI, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, UTET, Torino 1996, pp. 380-396.

¹⁰ T. SORGI, *Costruire il sociale*, cit., p. 7.

¹¹ D. ACEMOGLU, J.A. ROBINSON, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*, trad. it. M. Allegra, M. Vegetti, il Saggiatore, Milano 2013.

¹² T. SORGI, discorso alla Camera dei Deputati, 16 luglio 1956.

¹³ Per un'analisi storico-concettuale del principio di sussidiarietà, cfr. A. CAMPATI, voce "Corpi intermedi", in *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo*, Vita e Pensiero, Milano 2002, vol. 1, pp. 123-129.

¹⁴ Sul rapporto tra Manifesto di Friburgo, Piano Beveridge e Codice di Camaldoli, cfr. F. FELICE, *La Scuola di Friburgo, il Piano Beveridge, il Codice di Camaldoli. Un'analisi comparativa*, in S. BAIETTI, G. FARESE (a cura di), *Sergio Paronetto*

e il formarsi della costituzione economica italiana, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

¹⁵ T. SORGI, *Costruire il sociale*, cit., pp. 5-7.

¹⁶ G.P. DI NICOLA, *Costruire il sociale. Il pensiero sociologico di Tommaso Sorigi*, in G. MECCA, *op. cit.*, p. 75.

¹⁷ L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, Opera Omnia, serie I, vol. VII.

¹⁸ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Lettera enciclica, 29 giugno 2009.

¹⁹ L. STURZO, *La società. Sua natura e leggi*, Zanichelli, Bologna 1960, Opera Omnia, serie I, vol. III.

²⁰ T. SORGI, *La funzione dei partiti politici fra Stato e società*, Grottaferrata 1975, broch., p. 10.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Paesaggio fluviale con barca a remi, casolari e putti con festoni* - sec. XIX - 1800 - 1810 maiolica modellata, dipinta a smalto, decori soprasmalto alla porcellana sul collo cm 18,50 x 10

Il problema della democrazia come anacronismo: l'attualità di Emmanuel Mounier

The Problem of Democracy as Anachronism: Emmanuel Mounier's Topicality

Filippo Corigliano*

L'articolo propone un'analisi critica della democrazia contemporanea facendo riferimento alle categorie filosofiche del personalismo di Emmanuel Mounier. Le considerazioni svolte in questo saggio si concentrano su due aspetti ritenuti rilevanti nelle ricorrenti crisi sistemiche della democrazia: da una parte le modificazioni della soggettività, che prendono avvio con lo scaturire dell'individualismo moderno; dall'altra l'alterazione della democrazia causata dai rapporti di forza e di potere spesso sbilanciati e ineguali. In ultima istanza, si ripercorre il complicato e ambivalente rapporto tra democrazia e capitalismo, con una riflessione che colloca al centro la filosofia personalista di Mounier.

The article proposes a critical analysis of contemporary democracy by referring to the philosophical categories of Emmanuel Mounier's personalism. The considerations made in this essay focus on two aspects considered relevant in the recurrent systemic crises of democracy: on the one hand, the modifications of subjectivity, which start with the emergence of modern individualism; on the other hand, the alteration of democracy caused by the often unbalanced and unequal relations of strength and power. Ultimately, the complicated and ambivalent relationship between democracy and capitalism is retraced, with a reflection that places Mounier's personalist philosophy at the center.

Keywords: democrazia, personalismo, Emmanuel Mounier, capitalismo.

1. Diagnosi di una "crisi"

La democrazia è in perenne crisi. E la crisi della democrazia produce il mutamento continuo delle società. Per dirla con Tocqueville, capovolgendo tale assunto, è l'incessante mutamento sociale a riprodurre in chiave rivoluzionaria l'adeguamento delle istituzioni alle trasformazioni delle società politiche. In questo quadro la crisi della democrazia, quindi, appare come

* Ricercatore di Filosofia politica Università della Calabria

una tappa inevitabile del processo storico e del divenire politico dei regimi di autogoverno delle società umane.

Questa prospettiva, di tipo istituzionalistico, è stata abbondantemente analizzata dagli studiosi e dai teorici della politica e ci restituisce un quadro ampio e molto dettagliato delle questioni in campo e delle modificazioni di sistema della democrazia come specifico regime di governo. La chiave di interpretazione qui proposta intende mantenere fede a due principali approcci, tra di loro correlati: da un lato la democrazia è pienamente coinvolta nella dinamica della modernità politica europea e si inserisce in un quadro ontologico che richiede una riflessione filosofica sul soggetto moderno; mentre dall'altro lato, la democrazia è l'esito di un rapporto di forze e di dinamiche del potere strettamente intrecciate con le strutture sociali ed economiche, da cui la tecnologia politica che ne deriva è a tal punto significativa da definire i contorni dello stato attuale.

Nel quadro diagnostico della "crisi" della democrazia rientrano svariati fattori. Alcuni di essi fanno riferimento alle crescenti difficoltà della democrazia rappresentativa di saper rispondere al complesso scenario delle istanze sociali dei cittadini/elettori, altri ancora ne enfatizzano l'incapacità di individuare un centro di responsabilità politica da cui emanano le decisioni. Inoltre, alcune trasformazioni di contesto, come ad esempio le rivoluzioni tecnologiche, hanno ingenerato un'accelerazione e un aumento della richiesta di partecipazione alle decisioni politiche tale da sovraccaricare i consueti canali di intermediazione, facendoli implodere: crisi dei partiti e delle organizzazioni sindacali, differenti e nuove modalità di accesso alla partecipazione, riconfigurazione in chiave consumistico-pubblicitaria dell'offerta politica¹.

Per quanto attiene al rapporto tra soggettività e democrazia esso si inserisce nel quadro multiforme della modernità politica, da cui scaturiscono gli elementi individuali che vanno a configurare la complicata relazione tra il divenire della soggettività moderna e il consolidarsi di un certo ordine politico, fondato sullo Stato. Non a caso, uno dei dilemmi più significativi della democrazia è insito nella struttura della sovranità che interagisce con il soggetto: la sovranità riflette "l'autorizzazione" volontaria e necessaria del soggetto collocato in un ordine civile e politico e simultaneamente vincolato da obblighi che ne definiscono l'agire e ne orientano il comportamento². La sovranità è la forza alienante e performativa *par excellence*. Questa incide in maniera profonda sulle modalità del soggetto e lo trasforma in cittadino, inserito in un ordine politico-giuridico che prescrive le condotte tramite le plurali manifestazioni del potere. Il cittadino è una forma di soggettività politica che si consolida nella dinamica di autoaffermazione dello Stato

moderno e restituisce, a sua volta, la propria obbedienza in forma di legittimazione del potere che, in tal modo, rende visibile tutta la sua capacità di identificazione tramite la “persona” – depersonalizzante – del sovrano³.

Il carattere ontologico di questo dilemma ci riconduce alla riflessione che lo stesso Emmanuel Mounier dedica alle strutture storico-politiche in cui viene imbrigliato il soggetto: l'individuo moderno rappresenta la patogenesi che attanaglia l'identità dei soggetti nell'età globale e si riversa sulle strutture democratiche provocando crisi di legittimazione e di riconoscimento. Il potere uniformante dello Stato democratico-liberale ha smesso di retroagire come aggregante delle istanze sociali, in un contesto di interdipendenza globale che annuncia un'epoca post-leviatanica priva di un “centro” politico a cui ricondurre le responsabilità dell'iper-accelerazione tecnologico-capitalistica⁴.

La perdita di una connotazione spaziale della democrazia è un ulteriore segno della sua crisi, almeno secondo alcuni autori: il *demos* non è più riconducibile a un territorio, lo Stato-nazione ha perso l'effettiva capacità di identificarsi con il proprio corpo politico. L'età dei lumi, che aveva inaugurato l'universalismo degli Stati-nazione, è inevitabilmente destinata al declino così come la stessa idea di democrazia, nonostante più di recente la riflessione filosofica ha riproposto inedite letture interpretative sul neomoderno come «fase d'incubazione di un diverso illuminismo, di una versione più globale e aggiornata di un rischiaramento quanto meno auspicabile che è richiesto a tutti gli uomini»⁵. Anche questo è un tema che chiama in causa la capacità di pensare o ripensare la democrazia seguendo un approccio teorico, genealogico e critico, e tenendo bene a mente le evidenti complessità dello scenario attuale, oltremodo caratterizzato dal consolidamento di una prassi immunitaria accentuata dalla crisi ecologico-pandemica che le società del globo sono chiamate a fronteggiare.

2. Il compimento del soggetto e la “mistica democratica”

Il problema fondamentale della modernità per Mounier è determinato dall'affermazione dell'individuo come soggetto isolato. Il progetto moderno prevede l'atomizzazione delle sfere sociali e sottopone l'individuo in totale solitudine davanti alle proprie scelte: a partire dalla rivoluzione delle scienze moderne che configurano una nuova modalità di accesso alla verità tramite il metodo scientifico, fino all'ambito religioso della riforma luterana in cui la fede si struttura per mezzo di un rapporto esclusivo fra Dio e ogni singolo credente. La sfera individuale assume sempre maggiore rilievo e centralità, anche nel consolidarsi del nuovo ordine politico dello Stato e nei

principi del governo liberale; già in Hobbes il nucleo del diritto di natura conserva una importante prerogativa per il soggetto che, in veste di nuovo cittadino, si inserisce in un sistema di protezione e sicurezza finalizzato alla soddisfazione individuale e all'arricchimento collettivo. Questa tendenza è ancora più marcata con il liberalismo di Locke: la proprietà individuale e la produzione di ricchezza divengono la base su cui si fondano il consenso e la legittimità del potere politico. La configurazione dei rapporti politici e sociali si struttura all'interno delle categorie economiche da cui prende avvio il paradigma dell'*homo oeconomicus*, una nuova soggettività caratterizzata da libertà e intraprendenza che si contraddistingue per la propria capacità acquisitiva di natura solipsista.

Diverse saranno le manifestazioni storiche di questo modello di agire sociale: il cogito cartesiano, l'utilitarismo scozzese, il freddo razionalismo dei lumi, il delirio creativo dei romantici. Queste traiettorie dello sviluppo culturale e filosofico dell'Europa somigliano a delle linee che tratteggiano un'ermeneutica del soggetto moderno. Una costruzione graduale costituita da una dinamica degli interessi, da un'attitudine a ricercare in autonomia la verità tramite le scienze, dalla centralità della ragione e delle passioni umane. Il compimento del soggetto si attua tramite l'emancipazione del sé, per mezzo della deriva dell'io che sfocia nella solitudine integrale o nell'autoaffermazione esasperata e nichilista. Mounier descrive così l'individualismo:

L'individualismo è un sistema di costumi, di sentimenti, di idee e di istituzioni che organizza l'individuo sulla base di questi atteggiamenti di isolamento e di difesa. Esso fu l'ideologia e la struttura dominante della società borghese occidentale tra il XVIII ed il XIX secolo. Un uomo astratto, senza relazioni né legami con la natura, dio sovrano in seno a una libertà senza direzione né misura, che subito manifesta verso gli altri la diffidenza, il calcolo le rivendicazioni; istituzioni ridotte ad assicurare la convivenza reciproca di questi egoismi, o a trarne il massimo rendimento associandoli fra loro in funzione del profitto⁶.

Per Mounier l'individualismo è la causa della perdita dei legami sociali e della scomposizione dello spirito comunitarista, nonché l'antitesi e il più diretto avversario del personalismo⁷. La persona si compie nell'insieme e nell'apertura agli altri e mantiene una tensione con il mondo dello spirito; il personalismo è un atto comunitario, di donazione di sé e non di chiusura e isolamento. In questa immagine Mounier evoca la figura del borghese, la quale corrisponde alla piena realizzazione del soggetto moderno liberatosi dal giogo della reciprocità. Il borghese è finalmente sé stesso nella illimitata libertà della propria affermazione,

indifferente alle sorti altrui, sospinto dal mero calcolo egoistico e immerso nel materialismo totalitario del “mondo del denaro”⁸.

Quale ordine democratico può essere fondato da un simile modello sociale? Già Tocqueville si era posto la questione nella sua analisi sulla democrazia americana, prototipo di riferimento per i movimenti democratici d'Europa. Il passaggio a una società democratica contiene il germe della degenerazione o il rischio di un'alterazione di quei principi su cui essa dovrebbe necessariamente fondarsi: fra questi vi è l'uguaglianza. Questa genera un parossismo politico che approda, secondo Tocqueville, all'isolamento degli esseri umani gli uni dagli altri e quindi all'egoismo⁹. Le società democratiche,

non comprendono soltanto una gran quantità di cittadini indipendenti, ma vi affluiscono quotidianamente uomini che, arrivati di recente all'indipendenza, sono inebriati del loro nuovo potere: essi hanno una presuntuosa fiducia nelle loro forze e, non immaginando di potere oramai avere bisogno di richiedere l'aiuto dei loro simili, non fanno difficoltà a mostrare che pensano solo a sé stessi¹⁰.

Per tale ragione il vulnus della dissoluzione dei legami sociali è insito nella stessa natura della democrazia. L'uguaglianza collettiva si traduce in una sensazione di autosufficienza individuale e di promozione dei propri interessi che prescindono e talvolta persino contrastano con la tenuta organica della società¹¹.

La società economica agisce come struttura portante della “mistica democratica” e la conforma al proprio ordine¹². La democrazia liberale e parlamentare corrisponde, per Mounier, a un astrattismo giuridico-procedurale fondato su istituzioni che riflettono un modello sociale fondato sull'individualismo acquisitivo. Mounier descrive così questo modello in cui il primato tocca alla produzione: «non è l'economia che è al servizio dell'uomo, è l'uomo al servizio dell'economia»¹³. La critica alla democrazia di Mounier si rivolge a un regime politico senza alcuno spirito e privo di ogni reale forza di fronteggiare il declino storico delle società europee gravate da due guerre mondiali, tra totalitarismi imperanti e crisi economiche¹⁴.

In questo contesto si intrecciano crisi materiale ed economica e crisi sociale, crisi dello spirito e dei valori. Per Mounier vi è una diretta correlazione tra la disgregazione del principio persona, fondato sull'unità di spirito e materia, e il declino delle strutture economiche e politiche: «da parte nostra affermavamo che la crisi è *in pari tempo* una crisi economica e una crisi spirituale, una crisi delle strutture e una crisi dell'uomo», scrive Mounier in *Che cos'è il personalismo*¹⁵?. Le stesse motivazioni che hanno portato

alla nascita del movimento personalista in Francia – con la creazione della rivista «Esprit» nel 1932 – trovano origine nella crisi economico-finanziaria aperta dai *cracks* di Wall Street del 1929¹⁶. Una profonda crisi che dagli Stati Uniti d'America si riversa come magma incandescente su un'Europa fragile nelle istituzioni politiche e vulnerabile nella volubilità di popoli in preda alla paura e all'insicurezza. I fascismi di quel periodo e il fiorire di governi autoritari celebrano la “mistica del capo” che soppianta la “mistica democratica”: «una reazione di difesa che abbandona il liberalismo per un capitalismo di Stato [...] che tenta di sollevare il paese in una mistica vitale di salute pubblica e di grandezza nazionale»¹⁷. Dietro l'apparente anacronismo di queste formulazioni teorico-politiche si conferma l'attualità di Mounier, a distanza di quasi un secolo.

L'anatomia del soggetto moderno si realizza nell'individualismo esasperato delle strutture economiche; le stesse istituzioni parlamentari riflettono un rapporto di forze cristallizzato in un ordine democratico-liberale incapace di promuovere l'iniziativa delle masse. Individuo e massa sono i due punti estremi della soggettività moderna, la persona è alienata da queste due entità. Entrambe destrutturano la democrazia, facendola propendere verso il primato dell'autoaffermazione egoistica borghese o verso il potere deformante dei collettivismi che annientano l'identità personale e la trasporgono in un ordine politico totalizzante.

3. Il governo della democrazia

Cosa accade alla democrazia quando mette da parte l'uomo, nella sua dimensione di essere-persona? Un interrogativo che si è posto Mounier e che orienta ancora oggi la riflessione e il dibattito su e intorno alla democrazia. Oltretutto, il termine persona è concettualmente universale, scevro da ogni riferimento economico, politico e identitario e rende ancora meglio il significato più intimo dell'essere. Per indirizzare un qualsiasi regime verso la realizzazione della persona va ripensata strutturalmente e radicalmente la semantica contemporanea della stessa democrazia. Non si tratta più, o soltanto, di individuare le cause fisiologiche di una crisi quanto piuttosto ricercare i presupposti fondativi di un modello di autogoverno, geneticamente viziato dalla sua funzionalità a un determinato rapporto di forze cristallizzati nel divenire storico.

La fine della Storia scandagliata da Fukuyama nel suo celebre saggio¹⁸, più che il trionfo del modello liberal-democratico, si è dimostrata come l'espansione del sistema capitalistico a livello planetario, decretando l'apparente sostituzione delle lotte per il riconoscimento identitario con la com-

petizione economica globale. La categoria dell'economico ha prevalso sulle necessità umane e si è costituita come nuova totalità storica, in Hegel rappresentata dallo Stato. Lo spirito assoluto della Storia che inizia dopo il 1989 si materializza nelle strutture di un Leviatano economico (e climatico) planetario, sussunto in blocchi di nuove alleanze e nuove contrapposizioni¹⁹.

Jean-Marie Gueéhenno, in un libro dei primi anni '90, indica il 1989 come la «fine dell'epoca degli stati-nazione»²⁰; a tale epoca è fatta risalire anche la fine della democrazia, scalzata da repentine trasformazioni sociali ed eterodiretta da una serie numerosa di «catene invisibili»²¹. Queste catene invisibili legano lo Stato, liberano la forza prometeica di un neoimperialismo economico e tecnologico, frazionano le decisioni; «il conflitto diviene un'anomalia sociale» in quanto il risultato della contesa è già determinato nella logica dei rapporti di potere: «se vi sono potenti e deboli, come può il debole osare di dare battaglia, quando la sua disfatta è iscritta nell'ordine sociale?». Questa domanda, provocatoria e lacerante, getta una luce nefasta sul significato intrinseco della democrazia. A chi tocca scegliere, e a chi compete governare le scelte, sono i dilemmi cruciali della democrazia. L'ipertrofia degli ambiti decisionali, sempre più specializzati e difficilmente riconducibili a una responsabilità politica identificabile, rende quasi superfluo il ricorso alla democrazia che si consolida negli aspetti formali e procedurali di mera ratifica.

L'epoca neoliberista ha favorito la proliferazione dei processi economici a livello globale e nel contempo ha reso più complesse e interdipendenti le società; tale complessità ha prodotto un vero e proprio divario tra la natura delle politiche e i centri decisionali legittimati ad assumere provvedimenti. In tale frangente l'allargamento graduale e costante di questa separazione ha influito su uno degli aspetti fisiologici della democrazia, cioè sulla rappresentatività dei governanti chiamati a decidere, delegati dal corpo elettorale dei cittadini. In un recente articolo pubblicato su «Esprit», Loïc Blondiaux ha fatto riferimento a una «natura epistocratica» dell'esercizio del potere, a una tendenza sempre maggiore dell'elitismo democratico ad assumere decisioni di cruciale importanza sulla base di conoscenze e competenze difficilmente accessibili per i cittadini²².

Queste trasformazioni delle società contemporanee richiedono il ricorso a una specifica tecnologia di governo delle popolazioni. Senza alludere esplicitamente a Michel Foucault, Blondiaux fa richiamo a un'evoluzione dei «metodi governamentali» nel funzionamento della democrazia francese²³; questo discorso potrebbe essere generalmente esteso a gran parte dei sistemi liberal-democratici occidentali, caratterizzati da una logica tecnico-politica nella gestione dei governi. Le assemblee rappresentative, a

tal proposito, vedono ridursi sempre più il proprio peso nell'incidere sulle decisioni e soprattutto sulla formulazione delle politiche pubbliche. Le tecniche del potere assumono il volto imperscrutabile del potere della tecnica che, in virtù di una «superiore ragione d'essere», fonda la propria legittimazione ad agire sui presupposti di una «superiorità epistemica»²⁴. Governi sempre più specializzati dirigono le democrazie formalmente caratterizzate da una centralità dei parlamenti ma nella sostanza amministrate per mezzo di tecniche governamentali neoliberali; bilanciare sicurezza e libertà nel nome dell'efficienza, della produttività e del funzionalismo insito alle strutture economico-tecnologiche sono gli obiettivi performativi perseguiti da queste tecniche di governo. La razionalità tipica del liberalismo ottocentesco si fonde con la normatività del tecno-capitalismo del XXI secolo: la logica immanente della norma diviene il discrimine tramite il quale si definiscono i nuovi dispositivi di potere. Urgenza ed efficacia delle analisi e delle decisioni divengono funzioni imprescindibili di questi dispositivi che mal si conciliano con la riottosità deliberativa della democrazia²⁵.

A tal proposito è significativo ed emblematico che laddove i principi del liberalismo non abbiano mai avuto una larga e profonda diffusione nella cultura politica, le tecniche governamentali sono meno presenti a fronte di una maggiore centralizzazione del potere in un strutture simil-autoritarie degli apparati statali²⁶. Tra questi due modelli la differenza è relativa molto più alle modalità della conduzione dei governi e delle società che agli obiettivi; da una parte il liberalismo produce libertà necessarie alla sfera economica, dall'altra un sistema fortemente organizzato su una base securitaria fonda le sue politiche sull'autoritarismo e sulla repressione interna. Si tratta di modelli che producono a loro volta due distinti approcci alla cittadinanza²⁷, nonché due distinti sistemi di capitalismo²⁸. La via di una democrazia personalista è ristretta in mezzo a questi due opposti fronti. In entrambi si assiste a un aumento del potere dei governi e a una regressione delle libertà pubbliche, seppure in talune circostanze tale regressione è stata giustificata dallo scaturire di emergenze che richiedevano una pratica del potere più autoritaria, «in un mondo in cui le crisi ambientali, terroriste, migratorie e pandemiche minacciano di moltiplicarsi»²⁹.

Anche l'elemento tecnologico si presenta come una minaccia per la democrazia. L'aumento esponenziale degli algoritmi, dei *big data*, della digitalizzazione e robotizzazione della vita sociale ed economico-produttiva, hanno instaurato un rapporto problematico con il ruolo collettivo delle decisioni pubbliche. Le tecnologie hanno favorito dei fattori potenzialmente distorsivi per gli equilibri sociali, generando un processo di trasformazione repentino del lavoro, della comunicazione e della velocità degli scambi e

delle transazioni finanziarie. Gli apparati tecnologici si sono sovrapposti a quelli partitico-rappresentativi divenendo la nuova arena virtuale in cui vengono affrontate e discusse le questioni pubbliche. Una massiccia partecipazione della massa cibernetica ha sovraccaricato lo spazio della rete, inflazionando di istanze la politica. In questo contesto si è affermato un “populismo digitale”, di stampo reazionario, che ha messo a nudo le fragilità dei sistemi politici fondati sul parlamentarismo, sottoposti «alla duplice pressione del potere esecutivo, da una parte, e delle critiche della sua legittimità in nome dei superiori interessi del popolo, dall'altra»³⁰. La “sindrome populista”, analizzata da questa prospettiva, ha orientato il quadro critico-interpretativo della democrazia alla luce di un deficit di rappresentanza percepito e vissuto da parte degli inclusi rimasti però ai margini delle arene consultivo-decisionali; il revival oligarchico all'interno delle democrazie ha esacerbato questo già compromesso rapporto di fiducia e contribuito, indirettamente, al populismo come “malattia senile della democrazia” e alla fine della politica³¹.

A tal punto la democrazia va incontro a una doppia crisi³². Il processo di politicizzazione a opera del dominio tecnico e tecnologico ha innalzato il principio macchinico – già implicito nella teoria dello Stato di Hobbes – a nuovo criterio funzionale delle società: ogni sistema opera in maniera meccanica e in quanto tale l'azione può essere interrotta o avviata per mezzo di interruttori. Le macchine trionfano, funzionano, indirizzano, «tutti gli altri sono spettatori»³³. La politica si trasforma in spettacolo mediatico-digitale ed è partecipata da un pubblico che esprime le proprie estemporanee emozioni e visioni attraverso l'impeto di clic convulsivi. Lo spazio collettivo di cui si alimentava la democrazia, fatto di corpi, sguardi, sensazioni e discussioni, è sfumato nella illimitatezza sperduta della rete che confonde volti e opinioni, rabbia e cattiva informazione. La perdita della dimensione personale coincide con la produzione in serie di commenti e notizie adeguatamente filtrate da algoritmi in grado di indirizzare verso target appropriati il profluvio di pseudo istanze deliberative. La tecnologia telematica oltre alla spoliticizzazione contribuisce all'aggravarsi del processo di spersonalizzazione; gli individui solitari compongono le masse anonime del web e agiscono come aggregati meccanici senza più alcun reale potere. David Runciman ha così descritto questo scenario:

Il grande pericolo della democrazia moderna è che si allontani da qualsiasi apporto umano significativo e acquisisca una vita artificiale tutta sua. A prendere le decisioni chiave sono ancora le persone, ma senza

intuizioni creative. Fanno le cose in maniera automatica. Oppure agiscono d'impulso³⁴.

Anche le strutture di governo sono interessate da questi mutamenti. Si avverte il consolidamento di un'attitudine manageriale nella gestione e amministrazione della cosa pubblica che tende a prevalere sulla dimensione democratica delle decisioni e centralizza in gruppi ristretti la formulazione delle politiche. La democrazia non è adatta per le società complesse; i governi si trasformano in agenzie di management in cui il peso della tecnica è di gran lunga superiore a quello della politica.

La tecnica è finalizzata al funzionamento di se stessa e dei sistemi che è chiamata a gestire. La persona è solo una categoria intercambiabile e assimilabile agli individui omologati e dispersi nella folla disarticolata dello spazio cibernetico; poteri, saperi e nuovi processi di assoggettamento alienano l'umano nel rapporto con i propri simili. In questo punto si incrocia la crisi dell'individuo moderno con il fallimento delle strutture a servizio dell'essere umano, rovesciate in apparati tecnici e di potere in cui i rapporti di forze materiali hanno irreparabilmente compromesso la possibilità di realizzare l'integrità della persona.

4. Quale personalismo per la democrazia del XXI secolo?

Lo sguardo profetico di Mounier aveva percepito il rischio del replicarsi di determinati fenomeni, già diffusi all'epoca della sua formulazione teorica del personalismo. Ma il punto centrale della sua filosofia sta nell'importanza attribuita alla persona umana costituita da una presenza concreta che non può essere ignorata. Il peso e il significato della persona non può venire sminuito o essere ricondotto a mera utilità da nessun potere sociale: «un rapporto di persone non può mai stabilirsi su un piano puramente tecnico. Una volta posta la presenza dell'uomo, il mondo intero l'avverte»³⁵. Questo primo aspetto riguarda la natura della comunità personalista che per Mounier deve informare di sé la stessa democrazia e tutte quelle strutture che sono preposte al servizio della persona in quanto tale. Quando Mounier critica la stessa democrazia formale, richiamandosi non troppo velatamente all'approccio marxista, mette in evidenza le contraddizioni interne dello Stato liberale che aliena i diritti conferiti ai cittadini «nella loro esistenza economica e sociale»³⁶; ciò innesca una determinazione del primato dell'economia definita da Mounier come «situazione storicamente anormale da cui bisogna uscire»³⁷.

Fra i poteri che opprimono l'essere umano – oltre alla distorsione del soggetto provocata dall'individualismo moderno – Mounier indica i collettivismi, la totalità politica e la degenerazione nichilista. Ne parla in *Rivoluzione personalista e comunitaria*, dove Mounier raccoglie i temi più salienti del proprio pensiero-azione, come base su cui edificherà l'impalcatura della sua filosofia personalista. L'azione è il nucleo centrale delle modalità tramite le quali la persona consegue il proprio senso e lo realizza in una dimensione comunitaria, contraria sia alla deriva individualista dell'autoaffermazione borghese e sia alla regressione totalitaria in cui il soggetto sprofonda nella massa anonima, alienato nella propria singolare e autentica irripetibilità. La lotta filosofica intrapresa dal pensiero di Mounier si nutre della tensione con il mondo e le sue contraddizioni, ed è in questo passaggio che l'azione diviene politica, nel momento in cui i problemi materiali corrispondono anche a dilemmi dello spirito. La crisi strutturale evidenziata da Mounier – così tanto assimilabile alle vicende di questo incerto presente – non può più prevedere la separazione fra il pane e la dignità personale, fra le esigenze materiali e i bisogni di riconoscimento della persona. Ma un edonismo dei costumi è sempre in agguato, pronto a far precipitare lo sfrenato narcisismo individualista nella massa acefala della moltitudine post borghese, identificata da modelli di consumo, mode e distorsioni cognitive tecno-capitalistiche annidate in ogni intima parte di società in via di liquefazione. L'adeguamento del lessico critico all'analisi storico-politica e sociale dei tempi presenti richiede quindi lo sforzo di provare a interpretare la filosofia personalista di Mounier adattandola al mondo che viene. La questione della democrazia è pertanto di rilevanza sociologica e culturale da una parte, mentre dall'altra si inserisce nel quadro di rapporti di potere sovrastrutturati dall'economico, da quella che Mounier definirebbe tirannia del denaro, o primato dell'economia.

Una terza questione si afferma nella dinamica storica della democrazia ed è altrettanto significativa a tal proposito; si tratta del ruolo dello Stato e del presupposto fondamentale da cui deriva la legittimazione dello stesso, cioè la sovranità. Questa si pone in un rapporto controverso ma diretto con la democrazia poiché, secondo Mounier, il dilemma principale della democrazia riguarda l'esercizio del potere sovrano che da un lato sottomette inevitabilmente la sovranità del soggetto persona e al tempo stesso deve ridurre «al minimo l'inevitabile alienazione che le deriva dal fatto di essere governata»³⁸. Mounier traccia una teoria personalista del potere dove lo Stato democratico si pone il problema cruciale che riguarda «la legittimità del potere esercitato dall'uomo sull'uomo»³⁹; la democrazia si traduce allora in una formula politica che impedisce l'esercizio “illimitato” del potere

scongiurando il rischio che questo assuma una dimensione autoreferenziale o scarsamente rappresentativa⁴⁰. I principi validi per una democrazia del futuro sono ancora quelli individuati nello Stato costituzionale del dopoguerra e riguardanti la protezione della persona dagli abusi del potere e una limitazione dei poteri di polizia. A essi vanno a integrarsi una rivalutazione del rapporto tra persona ed economia in cui la seconda sia al servizio della prima, in un'ottica di "democrazia economica" costruita a partire da un'economia centralizzata fino alla persona, dove nessuna potenza possa essere tanto forte da trasformarsi in una forma di oppressione spirituale⁴¹.

Il problema dell'esistenza personale rappresenta il quadro ontologico connesso alle strutture politiche, sociali ed economiche. La riflessione su questi punti non si colloca su un piano astratto ma, proprio come auspicava Mounier, si compie nell'azione politica e nella possibilità che questa incida sul promuovere comunità fondate sulla persona. L'oscillazione tra le nuove emergenze e il controllo governamentale delle popolazioni mette allo scoperto il riemergere della funzione poliziesca declinando la politica a mera pratica di *governance* del capitalismo avanzato⁴²; l'unità della persona viene polverizzata nella dispersione della massa anonima e individualista, depauperata da ogni valore intrinseco di solidarietà e riconoscimento reciproco. Il capitalismo separa e isola mettendo i soggetti in competizione tra di loro e rendendo precario il senso di comunità. Su questi presupposti va ripensata la democrazia del futuro, alla luce di condizioni non molto dissimili dal tempo di Mounier che è anche il nostro tempo. Starà ancora una volta alla lotta della persona, innervata dalla vita interiore dello spirito, resistere alla tendenza nichilista che persiste in questa epoca.

¹ Sulla politica come consumo si veda in particolare C. LASCH, *L'io minimo. Sopravvivenza psichica in tempi difficili*, trad. it. L. Cornalba, Neri Pozza, Vicenza 2018, pp. 40-43; per una più recente analisi critico-filosofica sul punto cfr. almeno D. ANTISERI, E. DI NUOSCO, F. FELICE, *op. cit.*

² La formula di Thomas Hobbes da cui si genera lo Stato è emblematica: «Dò autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama Stato», T. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di Arrigo Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 2008, cap. XVII, p. 143.

³ Cfr. R. ESPOSITO, *Terza persona, op. cit.*, p. 105.

⁴ Cfr. M. FISCHER, *Realismo capitalista*, trad. it. Valerio Mattioli, NERO, Roma 2018, p. 127.

⁵ R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017, p. 128.

⁶ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., pp. 58-59.

⁷ *Ibidem.*

⁸ ID., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, trad. it. L. Palli, Ecumenica Editrice, Bari 1984, p. 129.

⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 2007, libro II, parte II, cap. III, p. 591.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Cfr. su questo punto E. PULCINI, *Quale individuo per la democrazia?*, in L. BAZZICALUPO (a cura di), *Crisi della democrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 85-102.

¹² Cfr. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 139.

¹³ *Ivi*, p. 201.

¹⁴ «La democrazia politica non è più che la maschera di un'oligarchia economica», *ivi*, p. 2014.

¹⁵ ID., *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino 1975, pp. 17-18.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ ID., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 137.

¹⁸ Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. D. Ceni, UTET, Torino 2020.

¹⁹ Sul punto cfr. G. MANN, J. WAINWRIGHT, *Il nuovo Leviatano. Una filosofia politica del cambiamento climatico*, trad. it. F. Deotto, Treccani, Roma 2019, p. 55.

²⁰ Cfr. J.M. GUÉHENNO, *La fine della democrazia*, trad. it. V. Baroschi, Garzanti, Milano 1994, p. 8.

²¹ *Ivi*, p. 71.

²² L. BLONDIAUX, *De la démocratie en France. En finir avec les faux-semblants*, in «Esprit», Avril 2021, n. 473, p. 91.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ivi*, p. 92. Sul problematico rapporto tra tecnica e politica cfr. almeno E. SEVERINO, *Il tramonto della*

politica. Considerazioni sul futuro del mondo, Rizzoli, Milano 2018.

²⁵ Per un'analisi sul neoliberalismo europeo, interpretato in chiave di liberalismo autoritario orientato al mercato, cfr. M. POPOV, *Un'analisi concettuale del liberalismo autoritario in Europa*, in «Filosofia Politica», n. 2/21, pp. 325-333.

²⁶ Un classico e più recente esempio sono le cosiddette «democrazie illiberali» del gruppo di Visegrád. Su questo punto, per un'ampia e approfondita rassegna bibliografica, nonché per una puntuale analisi del rapporto tra cittadinanza e nuove «sfide illiberali», cfr. A. CAMPATI, *Cittadinanza europea e sfide illiberali*, in ID. (a cura di), *Cittadinanza e sogno europeo. Partecipazione e inclusione tra vincoli e opportunità*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 61-83.

²⁷ *Ivi*, pp. 75-77.

²⁸ Branko Milanovic, rifacendosi al Max Weber dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ha individuato due diverse versioni di questo sistema sociale, associate ad altrettante forme di gestione del potere: da una parte un capitalismo di stampo liberal-democratico, dall'altra un capitalismo politico fortemente autoritario e incentrato sul ruolo centrale del potere statale. Cfr. B. MILANOVIC, *Capitalismo contro capitalismo. La sfida che deciderà il nostro futuro*, trad. it. D. Cavallini, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 7.

²⁹ L. BLONDIAUX, *De la démocratie en France. En finir avec les faux-semblants*, in «Esprit», Avril 2021, n. 473, p. 92.

³⁰ A. DAL LAGO, *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 42.

³¹ Cfr. M. REVELLI, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino 2017, pp. 5-10.

³² Cfr. L. BAZZICALUPO, *La doppia crisi della democrazia*, in L. BAZZICALUPO (a cura di), *Crisi della democrazia*, cit., pp. 17-29.

³³ Cfr. D. RUNCIMANN, *Così finisce la democrazia. Paradossi, presente e futuro di un'istituzione imperfetta*, trad. it. F. Pé, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 94.

³⁴ *Ivi*, p. 80.

³⁵ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 125.

³⁶ *Ivi*, p. 152.

³⁷ *Ivi*, p. 140.

³⁸ *Ivi*, p. 150.

³⁹ *Ivi*, p. 149.

⁴⁰ Cfr. sul punto L. NICASTRO, *Il socialismo "bianco". La via di Mounier*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 163-167.

⁴¹ E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 118.

⁴² Cfr. D. DI CESARE, *Il tempo della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 21-34.

Dall'essere al vivere: riflettendo tra etica e metafisica

From Being to Living: A Reflection Between Ethics and Metaphysics

Edoardo Simonotti*

A partire da alcune originali riflessioni di François Jullien, l'articolo approfondisce il possibile rapporto di circolarità tra etica e metafisica e propone un pluralismo filosofico ricco di uno specifico potenziale dialogico e creativo. Dialogare con il pensiero orientale permette di passare da un'astratta logica dell'essere a una concreta logica del vivere, per arrivare a comprendere la realtà nella sua dinamicità e contingenza. La saggezza del pensare è strettamente collegata al pensare al plurale.

Starting from some original reflections by François Jullien, this paper explores the possible dynamics of circularity between ethics and metaphysics and proposes a philosophical pluralism with a specific dialogical and creative potential. Dialogue with Eastern thought allows us to move from an abstract logic of being to a concrete logic of living, to understand reality in its dynamism and contingency. Wisdom of thinking is closely connected with plural thinking.

Keywords: etica, metafisica, pluralismo, contingenza.

1. Una feconda circolarità

Quale rapporto è possibile tra etica e metafisica? Il tema è stato senza dubbio già ampiamente dibattuto, eppure possiede una ricchezza in parte ancora da scoprire e riscoprire nelle sue innumerevoli sfaccettature. In prima battuta è necessario riconoscere che ci troviamo di fronte a due termini capitali in grado di delineare traiettorie ininterrotte, costanti strade a doppio senso del pensiero filosofico: il pensare metafisico, infatti, conduce all'interrogazione etica e al contempo l'etica stessa diventa punto di partenza per ripensare la metafisica. Ma questi insistenti passaggi dalla metafisica all'etica e dall'etica alla metafisica sottolineano una circolarità propria del pensare? E se fosse così, come occorre leggere questo circolo? È forse un circolo in cui le parti in gioco vanno a confondersi l'una con l'altra?

* Professore associato di Filosofia teoretica Università degli Studi di Genova

Può essere utile immaginare una circolarità in cui i due termini possano e debbano rimanere distinti, come se fra queste differenti istanze fosse presente uno scarto, costantemente ravvivato dall'incessante interrogare della filosofia stessa. Solo alla luce di questa premessa diventa possibile riproporre alcune questioni antiche ma che conservano una innegabile attualità¹. In che misura e in che senso possiamo oggi ritenere che la metafisica serva all'etica? In che misura e in che senso l'etica ha bisogno ancora di presupposti metafisici? Detto altrimenti, cosa cerca l'etica nella metafisica? Oppure, rovesciando la questione, perché l'etica non dovrebbe avere bisogno di presupposti metafisici? Forse le istanze fondative ed epistemologiche della metafisica non avrebbero niente a che fare con la ricerca di ciò che è il bene del singolo o della *polis*? E l'etica dovrebbe essere semplicemente intesa come scienza pratico-politica dell'*hic et nunc*, dedita alla risoluzione dei diversi problemi non appena si presentano alla coscienza individuale e comune, abbandonando così ogni istanza universalizzante?

È evidente che le domande sono numerose. Tuttavia, un utile indizio per cominciare a pensare il rapporto che lega e distingue etica e metafisica può essere individuato nello sguardo differente ma complementare con cui esse si pongono di fronte alla realtà, alla medesima realtà. In altri termini, proprio perché chi fa metafisica non ha di fronte a sé una realtà differente rispetto a chi fa etica, entrambi, kantianamente, trovano davanti a sé un mondo irriducibile a mero oggetto di conoscenza, un mondo in cui vediamo mettersi insieme all'opera il pensiero e l'azione, il mondo inteso come compito, come luogo del "possibile", del non ancora.

In particolare, per descrivere la stretta relazione tra etica e metafisica, giova ricordare il contributo di Paul Ricoeur², secondo cui al centro del pensare metafisico vi è un soggetto chiamato ad agire nel mondo, quale spazio dinamico del poter essere e dell'essere altro-da-sé. Per questa ragione la comprensione stessa dell'essere e del suo possibile senso non può fare riferimento a una dimensione univoca, incontrovertibile e in sé sussistente, irrigidendosi in un sapere completo e sistematico, né si ottiene in virtù dell'immediata autotrasparenza del soggetto o dell'evidenza dell'essere stesso, ma implica una messa in pratica di carattere etico: l'attuarsi della capacità *phronetica* del pensiero attraverso continui atti di discernimento in situazione. E proprio il realizzarsi di questi atti di saggezza pratica consente di andare oltre ogni pretesa di esclusività, contribuendo soprattutto a definire uno spazio di discussione e reciproco rafforzamento tra le differenti convinzioni o credenze. È evidente, pertanto, che ogni singola prospettiva metafisica troverà nell'etica (e anche viceversa) un'alleata fondamentale per fuoriuscire da possibili istanze esclusiviste e, consentendo il dispiegarsi

delle risorse di senso dei diversi punti di vista, per svilupparsi in termini pluralistici³.

In piena sintonia con queste conclusioni ricoeuriane sono da intendersi le analisi di François Jullien, filosofo e sinologo francese i cui studi, a partire dal confronto con l'antica riflessione sapienziale della Cina, ribadiscono l'esigenza di superare un certo modo di pensare l'essere e la verità, in senso assoluto e astrattamente universalistico⁴, per riaffermare la realtà nella sua varietà e contingenza, nella sua armonia, e riscoprire la capacità di vivere in essa con saggezza.

Analizzando alcuni momenti del dialogo di Jullien con il pensiero cinese, è riconoscibile il tentativo di ridefinire la metafisica come pensare teoretico-pratico, non tanto quindi come sapere orientato verso astratte generalizzazioni, ma piuttosto come capacità di discernimento in situazione, come saggezza, come forma peculiare di sapere phronetico. È qui possibile individuare elementi utili per sviluppare quella che Ricoeur – in parte esplicitamente, in parte implicitamente – ha visto quale alternativa alla tradizionale metafisica dell'essere: un pensiero metafisico aperto al vivere nello spazio del possibile, nella complessità delle situazioni contingenti che ci coinvolgono, nell'impegno a essere ciò che non si è ancora.

2. Guardando a Oriente: dall'essere al vivere

Passare dal pensiero europeo a quello cinese significa per Jullien anzitutto passare da una logica dell'essere a una logica del vivere, dalla concezione ontologica, astratta e concettuale del pensiero greco, alla comprensione della realtà nella sua dinamicità, contingenza e situazionalità, in altri termini al vivere stesso, nozione di cui sono ricchi i testi della Cina antica. Entrando a contatto con questi ultimi, la filosofia occidentale riscopre la possibilità di pensare la realtà non soltanto attraverso il pensiero definitorio e classificatorio dell'essere (e dell'"essenza" intesa come ciò che stabilisce la piena coincidenza di ogni cosa con se stessa), ma anche attraverso il pensiero dinamico e fluido del vivere, dove in realtà le cose de-coincidono costantemente da sé e si trovano in uno stato di ininterrotto sviluppo. La provocazione che viene dal mondo orientale è quella di abbandonare «il linguaggio contaminante dell'Essere», affinché possa essere superata l'idea conseguente di identità («Id»-«entità», come *idem* dell'*entità*)⁵, ancorata a criteri di stabilità in contrasto con gli effettivi processi di trasformazione che caratterizzano le cose del mondo.

Accogliendo tale sfida emergono senza dubbio numerose questioni. È davvero possibile – si può anzitutto domandare – uscire dalla questio-

ne dell'essere, decostruire il suo linguaggio senza continuare comunque a parlare questo linguaggio? Com'è possibile passare dall'essere al vivere senza oggettivare in qualche modo e definire ontologicamente il vivere stesso? In termini più generali – questa è la domanda principale che accompagnerà le note seguenti –, ripensare la metafisica occidentale al di là della nozione di essere, inteso come fondamento e causa prima, implica il superamento della metafisica stessa come attività autonoma e viva dello spirito umano⁶? Oppure è possibile ripensare un'altra possibilità del pensiero metafisico, non tanto alternativa ma complementare, per condurlo verso prospettive originali e feconde sia dal punto di vista speculativo sia etico-esistenziale?

2.1. *L'evasivo, l'allusivo, l'ambiguo*

Così Jullien descrive il pensiero cinese, quale esempio di riflessione estremamente elaborata e al tempo stesso estranea a influenze e contaminazioni provenienti dal pensiero europeo:

[È] un *altrove* indipendente dal sistema di scrittura alfabetico, in cui la scrittura corrisponde all'altra possibilità, quella ideografica e non più fonetica; un *altrove* che non ha detto l'“essere”, e che quindi non ha conosciuto la “questione” dell'Essere; che non ha dovuto porre (provare) l'esistenza di “Dio” e che quindi, senza aver misconosciuto il divino, non ha avuto “a che fare con Dio”; che non ha fatto della verità la posta in gioco e il criterio massimo del pensiero; che non ha sviluppato un pensiero del soggetto il cui principale attributo fosse la libertà ecc⁷.

Nel confronto con questa prospettiva concettualmente così differente dalla propria ci si trova spaesati e si perde ogni certezza, al contempo però si inizia a osservare e a scoprire veramente l'altro da sé. Guardare a Oriente vuol dire lasciarsi interrogare e svincolarsi dai propri schemi e pregiudizi, senza proiettarli immediatamente sul pensiero dell'altro. È in questo dialogo che il pensare non è concepito soltanto come attività di astrazione, ma anche come possibilità per ritornare alla realtà delle cose. Lo sguardo verso Oriente rappresenta pertanto un'opportunità per imparare a stare all'interno di scarti concettuali che aprono uno spazio di confronto (un tra) fra lingue e pensieri differenti, sfruttando le risorse provenienti da entrambe le parti. Le diverse prospettive rimangono l'una di fronte all'altra in un «reciproco *squadrarsi*»⁸, attraverso un'azione del pensiero che non definisce, non mette ordine, non differenzia; al contrario, tale movimento speculativo mantiene il pensare stesso in tensione.

Addentrando all'interno del raffronto di Jullien tra Oriente e Occidente, ci si trova di fronte al tentativo di definire coppie concettuali i cui termini, benché appaiano corrispondenti o sinonimici, in realtà non risultano affatto equivalenti. E proprio il riconoscimento di queste parole/nozioni antinomiche appartenenti alle diverse prospettive consente di ridare vita e vigore al pensare stesso, scoprendo in esso nuove pieghe, oltre a quelle già fissate: «attraverso passi laterali successivi, attraverso sfasamenti e azioni di disturbo che si intrecciano maglia dopo maglia, de- e ri-categorizzando un concetto dopo l'altro per formare progressivamente un lessico»⁹. Passare attraverso il pensiero cinese significa trovare un punto d'appoggio per de-solidarizzarsi dalle proprie convinzioni e ricominciare a filosofare.

Cosa consegue, dunque, dall'identificazione di concetti appartenenti a una prospettiva differente da quella ontologica dei greci, che guarda le cose senza volere determinare la loro stabile e astratta essenza ("cos'è?") e resta immersa nella processualità della realtà stessa? Compare anzitutto l'esigenza di non limitarsi a interpretare il mondo secondo la logica della conoscenza, quale forma di oggettivazione e di astrazione ormai priva di rapporto con il vitale e soprattutto distaccata dall'originario bisogno umano di adattamento all'ambiente circostante. Guardando verso Oriente, si scopre la possibilità di integrare tale modalità conoscitiva con quella ancora più profonda della connivenza con il mondo, la tacita intesa con le cose che ci mantiene a contatto con esse e costituisce il presupposto della conoscenza stessa. «La *connivenza* è questo sapere che non ha rotto il suo attaccamento. Il bambino nel grembo di sua madre non ha che questo sapere»¹⁰.

Pensare diversamente vuol dire, dunque, guardare la realtà diversamente. Seguendo il pensiero dell'essere, le cose sono identificate, determinate, sono enti assegnabili a uno specifico luogo teorico; nel pensiero cinese, invece, la realtà non è più concepita come essente e intelligibile, ma come evanescente ed evasiva, come un fondo indifferenziato che non ha né qualità né proprietà, non ha una configurazione particolare, perché è la vita stessa – la via del Tao – a prestarsi a tutte le configurazioni possibili.

Pensare diversamente vuol dire anche parlare diversamente. Se in Occidente la parola è uno strumento finalizzato a definire le cose e fissarne l'essenza, specificandole di differenza in differenza, nel pensiero cinese il parlare assume invece una funzione allusiva. Con tale allusività non si intende però esprimere verbalmente una cosa per farne comprendere analogicamente un'altra (in questo senso non coincide con l'allegoria); alludere è piuttosto un lasciar intendere indefinitamente, istituendo un rapporto di referenza senza riferimento, che si rinnova di continuo e senza fissare al-

cunché. La parola allusiva evoca in modo obliquo e solo indiziale ciò che, detto in modo diretto, si troverebbe delimitato e inaridito.

Pensare diversamente vuol dire, infine, accettare la non evidenza delle cose. Il pensiero serve certamente a eliminare l'equivoco – secondo una logica ancora ontologica –, ma dispone anche a esplorare l'ambiguità del reale, a saper mantenere e a non dissimulare ciò che è davvero, per il suo carattere transitorio e indissociabile, profondamente ambiguo. Le dimensioni dell'evasività, dell'allusività e dell'ambiguità rinviano al fondo originario della realtà, processo continuo e inseparabile, dove gli opposti sono indifferenziati. Tale fondo, da non confondere con il fondamento nel senso della metafisica occidentale, non rimanda all'al-di-là di un'altra vita; esso si trova nel tra, nell'immanenza e nella consistenza di questa vita, nel sensibile e nella fenomenicità delle cose¹¹. Pensare il vivere e nel vivere presuppone un'idea di vita eticamente significativa, come "luogo di transizione": non però come passaggio in senso trascendente verso un altrove, ma come tra, evasivo e indeterminato che si dispiega incessantemente. Non a caso la vita stessa, quale realtà attraverso cui si sviluppa ogni evento, viene concepita con i caratteri transitori e rarefatti del soffio, del flusso della respirazione. La «logica della transizione» è «la logica della respirazione, quella che mantiene in vita»¹².

2.2. *Una virtù senza sforzi*

All'interno della prospettiva ontologica occidentale conoscere la realtà corrisponde a fissarla e spiegarla a partire dalla causa prima da cui essa deriva; nel pensiero cinese, invece, non vi è un atteggiamento esplicativo-causale e l'accento viene posto sulla situazionalità del reale, come possibilità che viene costantemente riconfigurandosi e in cui siamo inevitabilmente implicati. La realtà, nella sua continua evoluzione, non è costituita secondo una legge di causalità esterna, ma è attraversata da una dinamica di propensione, immanente alla realtà stessa. L'essere reale si caratterizza per il fatto che sempre si inclina in avanti, pro-pende, producendo il suo rinnovamento.

Le cose, sotto il loro *peso* (*pendere*), non cessano di oscillare in un modo o nell'altro (il situazionale) e di *pro-durre* il loro avvenire attraverso questo slancio e questo trascinarsi; sono spinte a riconfigurarsi perché non sono mai un "ente", ma una pendenza¹³.

Conoscere il mondo vuol dire, in questo contesto, coglierne la propensione: discernere le specifiche fasi e tappe del suo corso così da vedere già all'opera, come lineamenti (*xiang*), le mutazioni future. «La si è chiama-

ta – scrive Jullien – intelligenza “contestuale” [...], poiché si tratta di scoprire in ogni istante in che modo la configurazione sia determinata a inclinarsi in un certo modo»¹⁴; si potrebbe anche definirla intelligenza situazionale, poiché corrisponde a una capacità di discernimento che in situazione sa riconoscere il gioco di fattori operanti nella realtà, la polarità da cui scaturisce una trasformazione che diventa sempre più probabile, pro-pende sempre più verso uno degli estremi fino ad attualizzarsi. La nozione di situazione designa qui non soltanto l'insieme delle circostanze nelle quali gli agenti si trovano a operare, ma un dinamismo di rinnovamento, un potenziale da sfruttare a proprio vantaggio. Tale forma di “intelligenza contestuale” è quindi una capacità riflessiva sensibile all'evolversi delle situazioni e, di conseguenza, alle scelte o azioni che meglio sappiano adattarsi a esse.

Ecco configurarsi così un'ulteriore tensione concettuale: nell'ideale occidentale della libertà di scelta, quale capacità di essere causa del proprio agire senza alcuna determinazione esteriore, il mondo è concepito come insieme di momenti e di atti tra loro distinguibili e isolabili; nel modello di saggezza del pensiero cinese, invece, il mondo viene inteso come corso continuo, flusso ininterrotto e non frammentato. La conseguenza eticamente più rilevante è che l'attenzione si sposta dall'iniziativa del soggetto, intesa come decisiva e determinante condizione morale, al cosiddetto potenziale di situazione, che include tutte quelle illimitate implicazioni all'interno del quale l'agente può cogliersi e ritrovarsi.

È chiaro che l'importanza della libera decisione viene attenuata; ora la scelta diventa soltanto l'inizio di un processo ancora da farsi, il punto di partenza dell'inclinazione delle cose verso un determinato risultato. Il valore etico del soggetto morale non viene tuttavia negato. La conclusione è, infatti, che «la moralità della mia condotta» dipenderà «per propensione» proprio da questo «minimo “avvio” di moralità che scopro in me», da quanto sarò in grado di «coltivare» questa pendenza verso il bene così come «l'acqua pende verso il basso»¹⁵. La saggezza morale conseguirà alla capacità di «promuovere», di assecondare «questo “a monte” del comportamento»¹⁶, favorirne le condizioni al punto che la virtù stessa diventi spontanea e senza più necessità di costrizioni e sforzi. La vera virtù è saper dare avvio a un processo che giungerà da sé al risultato sperato¹⁷.

3. Se l'etica è strategica

Come un buon stratega militare, l'uomo saggio è capace di «discernere, ovvero sa contemporaneamente sondare e liberare i fattori favorevoli, i cosiddetti fattori “portanti”»¹⁸. Nell'*Arte della guerra* (Sunzi) della Cina

antica la vera strategia è quella di saper trarre vantaggio da una situazione, la quale, se adeguatamente assecondata, porterà a determinati risultati spontaneamente senza forzare alcunché. Non si tratta di imporre un piano prestabilito; occorre invece valutare il potenziale di situazione implicato nel corso della battaglia e iniziare a combattere soltanto nel momento in cui si avrà certezza di essere in una posizione di vantaggio, così che la vittoria seguirà come esito naturale dalle circostanze stesse.

3.1. *Rispondere alle esigenze del presente*

Nel mondo occidentale il piano di battaglia viene progettato con metodo matematico, esatto a prescindere dal contesto, e viene proiettato frontalmente sui diversi casi; per il pensiero classico cinese, invece, una vera strategia bellica non può essere progettata in anticipo, ma deve seguire la logica dello sbieco, così che sia possibile intervenire in modo obliquo, spesso impreveduto, per considerare le situazioni progressivamente e scegliere di volta in volta l'azione più efficace. È uno «sbieco modesto» – scrive Julien – che non impone nulla, osserva ogni situazione nella sua singolarità per «scegliere l'angolo visuale (d'attacco) più adatto alla riuscita, in quanto adattato nel modo più opportuno»¹⁹. Dato che un piano di battaglia prestabilito, qualora non funzionasse, rischierebbe di coglierlo alla sprovvista e di bloccare la sua azione, il vero stratega rimane disponibile a tutte le determinazioni possibili. Egli, schivando e controllando l'avversario, valuta le situazioni, riconosce i fattori vantaggiosi e porta il potenziale di situazione a dispiegarsi. Il buon generale si limita a favorire l'accadere di ciò che in realtà accade da solo; finché le condizioni non sono mature, non interviene; nel momento in cui agisce il suo è in realtà un «non-agire (*wu wei*)», perché egli lascia avvenire la sua vittoria «come un frutto maturo e pronto a cadere»²⁰.

Tale atteggiamento strategico è un efficace esempio di quell'intelligenza etica contestuale di cui si è detto sopra: agirà in modo etico chi saprà riconoscere e attuare il potenziale vantaggio, in ogni situazione; agirà in modo davvero autonomo chi saprà gestire la sua condotta in modo adattivo e a proprio favore. Così si può parlare di un progressivo sfruttamento della prospettiva situazionale: laddove la situazione venga intesa non tanto come una mera condizione di fatto, rispetto a cui è necessario imporre un piano (schema o progetto) elaborato in precedenza, quanto piuttosto come un «campo di risorse, di cui seguire i solchi»²¹. Ogni situazione è costituita dall'interazione tra opposti/complementari (*yin* e *yang*), è un gioco di fattori da cui occorre saper trarre profitto²².

Per questa ragione, come testimoniano in modo esemplare i *Dialoghi* di Confucio, il saggio mantiene aperte tutte le possibilità, non prende di-

rettamente una posizione, ma inclina verso ciò che richiede la situazione. Come sa essere massimamente intransigente, così sa diventare anche massimamente accomodante «secondo le esigenze del *momento*»: «solo il “momento” fa testo»²³. Uscendo da una prospettiva metodica in cui regole prestabilite prescrivono in anticipo e non considerano i casi particolari, la saggezza consiste in una regolazione continua, che non trascura nulla e dipende dal variare della realtà. «La “saggezza” è senza un contenuto che la orienti o la predisponga; essa deve solo rendersi disponibile, rinnovandosi all’infinito»²⁴.

Ne risulta una funzione insieme etica e strategica che fa apparire la situazione non più come *limite* posto all’iniziativa della mia libertà, secondo l’idea sartriana di scontro, ma come *risorsa* di un potenziale con cui conviene imparare a manovrare, connettendosi ad esso: all’“impegno” (del soggetto) si sostituisce l’arte di operare *efficacemente* (per mezzo di e in un processo). In tal modo, nessuna situazione è di fatto negativa: nel momento dello sviluppo resto vigile di fronte a ciò che già lo minaccia; nel momento del declino, rimango fiducioso, scrutando in che modo il declino è condotto esso stesso a trasformarsi e a declinare, per mutare in un nuovo sviluppo. Tuttavia non potrò decifrare tali indizi di rinnovamento a partire da una mia lettura passata, ormai già superata, altrimenti il rinnovamento non sarebbe davvero tale²⁵.

In questo contesto la ragion pratica si limita a lasciar apparire una «*coerenza*»²⁶ innata nelle cose, altra cosa rispetto a un senso razionale e univoco, per penetrare in quella congiunzione intima di elementi opposti che dà luogo al corso del mondo (ad esempio al concatenarsi delle stagioni). Non c’è un primo inizio, né un fine ultimo, né causalità né finalità; agisce invece un’operatività (*yong*) in cui fattori contrastanti interagiscono attraverso un movimento armonico di alternanza e di reciprocità. E il soggetto etico è quindi chiamato a entrare nella logica di questa regolazione immanente, contraria a quella di una *rivelazione* proveniente dall’esterno: egli è dedito a cooperare con lo sviluppo delle cose e a mantenere la loro correlazione interna («*con-sistenza*»²⁷), senza pretendere di costruire un ordine ideale a partire da un piano già stabilito a priori. Da questa prospettiva, l’unica legge – se così si può definire – è di agire in modo da adattarsi per quanto possibile a questa «coerenza del corso delle cose, che fa tenere insieme il mondo intero»²⁸, così che la realtà possa proseguire il suo sviluppo senza deviazioni.

Il vero monito per il saggio sarà di saper rispondere all’esigenza del presente: «Rispondere alla sua esigenza: non è forse l’unica esigenza eti-

ca? Tutto il resto ne deriva di conseguenza»²⁹. Egli avrà come obiettivo il capire il modo di svilupparsi del presente stesso, accettando però – questa è una precisazione fondamentale per capire la prospettiva orientale – che esso non trovi immediatamente compimento e che qualcosa possa realizzarsi ben al di là dell’attimo, come «frutto di uno svolgimento che non mi appartiene più»³⁰. Il saggio sceglie di mettere tra parentesi la propria iniziativa, avendo fiducia che il processo avviato continui a operare nella sua immanenza.

L’atteggiamento etico da assumere in questo processo è allora altra cosa rispetto alla libertà, quale possibilità di «trascendere la situazione, ogni situazione»³¹; è piuttosto una sorta di sospensione dell’iniziativa e della volontà che può essere definita come disponibilità. Anche qui si assiste a un rovesciamento: «Nella disponibilità il soggetto si concepisce non più in rilievo, ma in negativo [...]. Per il soggetto non si tratta niente meno che di rinunciare alla sua iniziativa di “soggetto”»³². Per meglio spiegare questa differente prospettiva etico-metafisica, Jullien precisa che nel pensiero cinese la rinuncia al potere di controllo da parte del soggetto, alla sua libertà e alla sua stessa autonomia, corrisponde in realtà a un’apertura davvero completa alla complessità della situazione. L’iniziativa, con la sua forza impositiva e proiettiva, potrebbe paradossalmente diventare un ostacolo alle opportunità e quindi potrebbe lasciare l’agente intrappolato in se stesso e nei suoi schemi. La disponibilità, nient’affatto equivalente alla passività, consente invece il pieno realizzarsi dell’intelligenza situazionale, rendendo possibile una diversa modalità di porsi di fronte al mondo: «Questa *de-presa* della disponibilità è una *presa*, una presa addirittura più abile, poiché fluida, non rigida, non trattenuta: la nozione è etica e, allo stesso tempo, strategica»³³. La disponibilità è il presupposto della condotta dell’uomo saggio, veramente aperto alla ricchezza della vita e delle situazioni, perché, non escludendo nulla, di fatto non arriva mai a una appropriazione, né a una codifica del bene: è all’origine di tutte le virtù. Essa rende possibile, in ambito morale, un atteggiamento autenticamente strategico.

In questo contesto il disimpegno del saggio non è una forma di non attivismo, non equivale ad arrendevolezza né a rinuncia, non è mera passività e irresponsabilità; evidenzia piuttosto la capacità di restare in attesa, per far sì che le condizioni consentano di superare le difficoltà incontrate – come si è detto sopra – senza alcuna forzatura. La disponibilità non è contraddittoria ma complementare al saper vivere nel presente e al saper agire nel momento giusto; non allontana l’attenzione dalla realtà, ma è condizione per scontrarsi davvero con essa, nel suo sorgere improvviso e nel suo sviluppo. L’essere disponibile implica una più efficace apertura al presente: non equivale al

saper differire di chi escogita strategie per prendere tempo o sospendere il tempo della scelta e del vivere; in realtà corrisponde alla capacità di non riportare, di non rimandare, quale modo di stare a contatto con il reale senza appiattirlo e ridurlo a schemi convenzionali.

Il valore etico della disponibilità è dato dal fatto che essa, pur facilitando il compito di rispondere alle istanze del presente con atti e decisioni e consentendo l'emergere di momenti singolari e unici dal corso ininterrotto e livellante del tempo, rappresenta altresì la virtù capace di predisporre l'uomo saggio all'attesa: questi sa anche aspettare, fare fruttificare la situazione lasciando che i suoi tempi di sviluppo siano maturi. La saggezza del vivere, in modo davvero strategico, è propria di chi sa stare in questa polarità, attivando un'operatività che si sviluppa da sé e accondiscendendo a tutto ciò senza l'impazienza, contraria ai lenti processi di maturazione, che nasce dai propri desideri.

A questa peculiare modalità di vivere nella disponibilità Jullien accosta l'idea di giusto mezzo, non inteso però come cauta via di mezzo, né come forma di mediocrità nel fare le proprie scelte. L'equilibrio a cui rimanda non è un modello morale di stabilità, il punto fisso ideale tra eccesso e difetto, così come rappresentato nella dimensione di medietà aristotelica. Stare "nel mezzo" vuol dire qui essere davvero disponibili alla situazione: mantenere aperte tutte le possibilità per poter rispondere a ogni possibile sollecitazione decidendo e agendo. In questo modo non vi è indifferenza o distacco da parte del soggetto etico, ma la capacità di abbandonare preferenze, imperativi o abitudini, per poter valutare la varietà e la diversità dei casi e, quindi, reagire adeguatamente a essi. Il vero «rischio etico» è quell'eccesso – opposto al giusto mezzo, allo stare nel mezzo – che fa di uno degli estremi tra le scelte possibili l'unico possibile: fissandosi su una posizione «ci si preclude l'altra possibilità e si perde l'occasione»³⁴. Questa capacità, che vorrei comunque definire ancora *phronetica*, non è evidentemente una forma intellettualistica di conoscenza; essa costituisce in realtà l'atto pratico-esistenziale con cui in ambito morale viene colta ogni minima opportunità del vivere, così da risalire al fondo indifferenziato del Tao da cui provengono tutte le differenze.

3.2. *Una morale della lunga durata*

A questo punto è possibile comprendere meglio qual è il vero compito dell'uomo saggio: non tanto quello di saper scegliere deliberatamente e immediatamente tra bene e male, quanto piuttosto quello di favorire e assecondare, inclinando da una parte o dall'altra, il propendere del reale verso una determinata direzione e, soprattutto, di trasformare tale propensione in un percorso di vita

duraturo e coerente. Ma come possono essere interpretate le virtù – la domanda risulta ora centrale per capire più a fondo la prospettiva morale cinese – in un pensiero in cui non vi è l'idea di causalità, né quella di una volontà rivelatrice della nostra libertà (di emanciparci dalla costrizione delle cose)? In un contesto in cui non viene fatta distinzione tra ciò che facciamo volontariamente e ciò che facciamo nostro malgrado e la condotta etica viene spiegata sullo sfondo della propensione di potenziale, indipendente dall'agente? Ora, venendo decisamente ridimensionata l'importanza dell'iniziativa del soggetto, l'atteggiamento virtuoso non è collegato ad atti immediati e diretti di intelligenza o di volontà, ma è inserito all'interno di quella che vorrei definire come una "morale della lunga durata", senza nulla di eroico né di straordinario, che può essere efficacemente esemplificata attraverso le figure morali dell'affidabilità e della tenacia.

Altra cosa rispetto alla sincerità, all'accordo tra ciò un soggetto pensa e ciò che effettivamente e volontariamente dice, è l'affidabilità: essa indica se c'è corrispondenza tra ciò viene detto e ciò che viene fatto (il comportamento) e, non riferendosi soltanto al soggetto agente e alla sua iniziativa, si esprime anzitutto come virtù relazionale. L'affidabilità determina la possibilità di dare fiducia agli argomenti e ai comportamenti dell'altro, potendo verificarli nell'evolversi del tempo, nella lunga durata. E proprio perché tale fiducia non dipende soltanto dalla decisione del singolo, essendo «una trasformazione silenziosa delle condizioni di *co-soggettività* implicate»³⁵, essa non può di per sé essere dichiarata, né può essere richiesta o pretesa nel qui e ora, ma risulta dal progredire di un atteggiamento di disponibilità verso l'altro, è frutto di un processo di lenta maturazione.

D'altro canto, all'affidabilità come virtù della lunga durata viene accostata la nozione, eticamente altrettanto rilevante, della tenacia, atteggiamento di chi, una volta presa una risoluzione, riesce a persistere in essa. In quest'ottica, più che la risoluzione dell'attimo è importante il tenere fermo quanto si è deciso: «La nostra scelta si limita [...] a "selezionare" la migliore tra le scelte possibili (nozione di *ze*). Poi bisogna dar prova di *tenacia* per portare a effetto compiuto l'orientamento intrapreso»³⁶. La tenacia è una capacità etica che non corrisponde all'eroismo di un istante; essa rende possibile quella condotta virtuosa senza sforzo di cui si è detto sopra, facendo apparire, grazie alla sua assiduità, l'agire stesso come il risultato di «un "accumulo" continuo di rettitudine (*ji yi*)»³⁷.

Non stupisce peraltro che in questa prospettiva l'insegnamento morale non venga inteso come attività diretta, frontale, ottenibile volontariamente o con un'esplicita azione di persuasione, ma venga descritto anzitutto come l'esito di un'influenza indiretta: «Un'influenza diffusa, sottile [...] che opera tacitamente e si estende nella durata, la sola a permettere che un tale insegna-

mento alla fine, un giorno, sia udibile e possa finalmente trasformare»³⁸. Nel pensiero cinese la nozione di influenza è posta al centro dell'intelligenza morale: si tratta di un flusso che avviene in modo tanto più profondo quanto più si è all'interno di un rapporto di prossimità e di fiducia sviluppatosi nel tempo. La crescita morale dell'individuo è una di quelle trasformazioni che avvengono silenziosamente, senza il rumore dell'evento sonoro³⁹. È un processo che avviene, senza farsi notare, perché è globale e continuo, indistinto e ininterrotto: «Non si percepiscono i figli crescere; non ci si percepisce invecchiare. Poiché è *tutto* in noi che invecchia senza mai fermarsi, noi non ci percepiamo *mentre invecchiamo*»⁴⁰.

In ambito etico-educativo non è possibile applicare il metodo della modellizzazione matematica che spiega e orienta il processo di sviluppo secondo schemi prefissati. In realtà pensare la crescita dell'individuo vuol dire pensare, in un'ottica processuale, una maturazione di cui non possiamo avere pienamente controllo e consapevolezza e che sarà visibile soltanto quando la situazione mostrerà i suoi frutti: essa, come nel caso del «divenire interno alla natura [...] dei semi, dei tessuti o delle cellule», «*non si comanda*» e rappresenta l'esatto contrario rispetto alla pretesa educativa di «costruire un dover essere e di proiettarlo sulla situazione, arrogandosene l'iniziativa»⁴¹. Non si può in tal senso imporre alcuna regola prescrittiva al soggetto etico, mentre è richiesto di favorire le condizioni della sua possibile maturazione. Non a caso in Cina sono soprattutto i riti le vere norme comportamentali: regolano la condotta come fosse un corso d'acqua e agiscono quasi in modo inconsapevole.

Risulta dunque chiaro che, se il vero maestro, la cui saggezza «è essere senza regola fissa»⁴², non conosce la generalità e non fissa insegnamenti in modo definitivo, il discepolo deve assumersi da sé il compito di «autoregolazione della sua condotta»⁴³ in una realtà segnata da continue variazioni e dal costante evolversi delle situazioni. Non si insegnano né si imparano regole, ma si promuove l'arte dell'autoregolazione, quale capacità di agire in modo coerente nonostante l'assenza di leggi stabili. È questa la peculiarità della prospettiva *phronetica* qui descritta, finalizzata a mantenere (con affidabilità e tenacia) una posizione di costante armonizzazione e di dinamica mediazione tra i poli estremi che caratterizzano il vivere, senza però fissare definitivamente – come nell'etica aristotelica – un punto ideale tra eccesso e difetto e lasciando aperto ogni possibile sviluppo. Se vivere è assecondare il procedere di un fondo senza fondo che sfugge ogni determinazione, allora maturare «non è altro che de-coincidere con sé, disappropriarsi di sé, abbandonarsi per divenire se stessi»⁴⁴. Solo un'etica davvero sensibile alle situazioni saprà porsi, in antitesi a ogni forma di prescrizione, di appiattimento (monotonia)

morale e di rigida codificazione, come capacità di slancio e di promozione della crescita (sviluppo) dell'individuo.

4. Conclusione

In queste riflessioni conclusive vorrei tornare brevemente alla questione di partenza: il rapporto tra etica e metafisica. Obiettivo del mio lavoro non era certamente quello di proporre un'etica della situazione o dell'immanenza in contrapposizione a una posizione metafisica tradizionale di carattere ontologico e/o trascendente. Ancora meno ho preteso di esporre quella che sarebbe la lettura autentica del pensiero tradizionale della Cina, mediata da Jullien. Ho voluto invece provare a dialogare con l'autore francese per mostrare la fecondità delle sue analisi in un'ottica teoretica sensibile interculturalmente, trovando in essa una prospettiva altra con cui riattivare alcune possibilità del pensiero e riconoscendo una posizione etico-metafisica e di pluralismo filosofico oggi tutt'altro che ovvia in ambito occidentale.

Da questo punto di vista, che possiede alcune suggestive affinità con la riflessione di Ricoeur, viene elaborato un pensiero plurale, non riconducibile a una dimensione concettuale univoca e unilaterale, ma aperto al dispiegarsi del reale e della vita, con la sua molteplicità di momenti e situazioni. L'idea di fondo è che il pensare debba prevedere l'uscita da paradigmi speculativi rigidi e astratti, affinché i diversi "pensieri" non si riducano a idee statiche e invariabili, né perdano il loro potenziale creativo. Jullien suggerisce di favorire un'azione di «sbloccaggio ideologico»⁴⁵ proprio attraversando le altre culture, intese come altre possibilità del pensiero, come prospettive che, pur risultando spesso concorrenziali, coesistono insieme quali varchi e avanzamenti verso la comprensione dell'impensato, «il pensabile dell'umanità nel corso del suo sviluppo»⁴⁶.

Si configura qui il modello di un pensare etico e metafisico effettivamente declinato al plurale, il cui compito risulta quello di considerare le differenti possibilità culturali-concettuali come risorse che possono (e devono) essere sfruttate e rielaborate nella varietà e nella concretezza delle loro espressioni. In Jullien – come in Ricoeur – etica e metafisica si intrecciano in un pensiero che arriva a caratterizzarsi, di fronte all'enigmaticità ma al tempo stesso alle potenzialità della vita e delle sue infinite manifestazioni, come essenzialmente phronetico-pratico, come forma di saggezza che accetta la sfida di sottoporre la verità alla prova della pratica, esponendola al difficile confronto con altre verità e, quindi, integrandola alle diverse forme di vita senza erigerla contro il vivere stesso.

¹ A tal proposito si veda F. CAMERA, G. NICOLA-
CI, D. VENTURELLI (a cura di), *Etica e metafisica. Quale rapporto?*, in «Giornale di Metafisica»,
XLII, n. 1, 2020, pp. 5-184.

² Cfr. P. RICOEUR, *Dalla metafisica alla morale*,
in ID., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*,
trad. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, pp.
99-131.

³ Cfr. ID., *Sé come un altro*, trad. it. D. Iannotta,
Jaca Book, Milano 2011; ID., *Percorsi del ricono-
scimento. Tre studi*, trad. it. F. Polidori, Cortina,
Milano 2005.

⁴ Cfr. F. JULLIEN, *L'universale e il comune. Il dia-
logo tra culture*, trad. it. B. Piccioli Fioroni, A. De
Michele, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 83 e 87.

⁵ ID., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il
pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Mi-
lano 2017, p. 268. Sulla nozione di identità all'in-
terno della prospettiva interculturale di Jullien si
veda anche ID., *L'identità culturale non esiste ma
noi difendiamo le risorse di una cultura*, Einaudi,
Torino 2018.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, trad.
it. D. Antiseri, Abete, Roma 1976 e ID., *Luomo
nell'epoca dell'armonizzazione*, in ID., *Formare
l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la forma-
zione, l'antropologia filosofica*, trad. it. G. Man-
cusio, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 121-161.

⁷ F. JULLIEN, *Essere o vivere*, cit., p. 260.

⁸ *Ivi*, p. 9.

⁹ *Ivi*, p. 8.

¹⁰ *Ivi*, p. 103.

¹¹ Cfr. ID., *Contro la comparazione. Lo "scarto"
e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, trad. it. M.
Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2014.

¹² ID., *Essere o vivere*, cit., p. 174.

¹³ *Ivi*, p. 12.

¹⁴ *Ivi*, p. 16.

¹⁵ *Ivi*, p. 17.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 208.

¹⁸ *Ivi*, p. 23.

¹⁹ *Ivi*, p. 76.

²⁰ *Ivi*, p. 113.

²¹ *Ivi*, p. 23.

²² Cfr. *ivi*, p. 248.

²³ *Ivi*, p. 32.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 248.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 91-101.

²⁷ *Ivi*, p. 96.

²⁸ *Ivi*, p. 99.

²⁹ *Ivi*, p. 197.

³⁰ *Ivi*, p. 205.

³¹ *Ivi*, p. 237.

³² *Ivi*, p. 28.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 32. In merito alla lettura di Jullien della
nozione di giusto mezzo si veda anche ID., *Luni-
versale e il comune*, cit., p. 153.

³⁵ ID., *Essere o vivere*, cit., p. 45.

³⁶ *Ivi*, p. 58.

³⁷ *Ivi*, p. 59.

³⁸ *Ivi*, p. 81.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 128-136.

⁴⁰ *Ivi*, p. 130.

⁴¹ *Ivi*, p. 109.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 121.

⁴⁴ *Ivi*, p. 193.

⁴⁵ *Ivi*, p. 213.

⁴⁶ *Ivi*, p. 215.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Scene di vita campe-
stre e di caccia/ paesaggi con architetture e alberi* - sec.
XVIII - 1790-1799 - legno intagliato e laccato con in-
tarsi di maiolica dipinta a smalto - cm 31,50 x 48 x 48
- collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra,
sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Le immagini di questo numero

La Collezione di Ceramiche “Gliubich” della Fondazione Tercas

L'arte e la cultura sono di gran lunga il principale settore d'intervento delle Fondazioni di origine bancaria, che con le loro erogazioni in questo campo, oltre all'organizzazione di eventi e mostre, sostengono la conservazione e la valorizzazione dei beni artistici presenti sui territori.

La Fondazione Tercas, nel 2003, ha colto l'occasione di poter riportare a Teramo, acquistandola, un'ampia collezione di **circa 180 opere in maiolica e porcellana**, prevalentemente di maestri e scuola castellana, che abbraccia un periodo che va dai primi del seicento ai primi del novecento. La collezione (ora denominata **Collezione Gliubich**, ma nota anche con il nome De Felici ovvero De Felici-Gliubich) è stata raccolta, per un arco di due secoli a partire dalla prima metà del XIX secolo, dalla della famiglia abruzzese Marchesi De Felici Del Giudice di Pianella, in Provincia di Pescara; nel 2000 la collezione fu ceduta al signor Marcello Gliubich dell'Aquila che l'ha poi venduta alla Fondazione Tercas.

La Collezione Gliubich è in **Esposizione Permanente** nei locali al piano terra di **Palazzo Melatino**, sede della Fondazione Tercas, in Largo Melatini 17-23, a Teramo ed è aperta ai visitatori negli orari di apertura degli uffici dell'Ente.

Le Maioliche

Le maioliche, quasi tutte di Castelli d'Abruzzo, vanno dagli inizi del secolo XVII agli inizi del secolo XX, attraverso realizzazioni auliche e da parata soprattutto del miglior periodo barocco, con opere realizzate dai Grue, dai Cappelletti, dai Gentile, ecc.

Ad essi si affiancano opere altrettanto rappresentative, che danno alla collezione un'impronta particolare poiché attestante non solo la maiolica d'autore, ma tutta una produzione uscita dai laboratori castellani meno famosi che hanno, attraverso il loro operato, contribuito non poco alla fama di Castelli d'Abruzzo nel mondo.

La raccolta contempla anche maioliche d'uso, da spezieria, da farmacia, oppure legate alla devozione, ai costumi ed usi della vita quotidiana, rappresentativi di ogni ceto sociale.

La collezione contempla anche un piccolo gruppo di oggetti provenienti da altri centri abruzzesi come Bussi sul Tirino(PE), Torre dei Passeri(PE) e Rapino, oltre ad alcuni manufatti di ambito urbinato, di Lodi, Nove di Bassano, dell'Italia meridionale.

Le Porcellane

Il corpus delle porcellane esibisce capolavori cinesi e giapponesi, con esempi di produzione Imari e Satsuma. Ben rappresentati sono i centri europei più famosi come Meissen in tutti i suoi classici periodi, Sèvres e i centri del nord-Europa, attraverso oggetti contrassegnati dai marchi delle rispettive manifatture.

Anche le migliori produzioni italiane di Doccia, poi Richard-Ginori e Capodimonte sono presenti con oggetti imponenti e di ottima qualità.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Paesaggio con ruderi classici e alberi incrociati* - sec. XIX - 1840-1860 - maiolica dipinta a smalto - Ø cm 21,20 - collocazione:

Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Recensioni

F.G. Angelini,

La democrazia costituzionale tra potere economico e sovranità popolare. Alcune implicazioni teorico-giuridiche del processo di integrazione europea

Editoriale Scientifica, Napoli 2020, p. 273

È ormai possibile individuare un vero e proprio filone di studi che ha come oggetto la denuncia delle disfunzioni dell'Unione Europea, dall'antica questione legata al cosiddetto deficit democratico alle crisi permanenti che la attanagliano da almeno un decennio. Questo lavoro di Fabio Giuseppe Angelini si può forse inserire in tale filone, ma con una peculiarità ben evidente: non si tratta semplicemente di una elencazione critica delle trasformazioni, più o meno condivisibili, impresses all'architettura politico-economica dell'Unione dai leader che la guidano; né di una serie di ricette miracolose che, davanti alla prossima crisi, rimarranno solo degli auspici difficilmente concretizzabili. Lo sforzo di queste pagine è invece quello di discutere il processo di integrazione – sempre in divenire – come problema teorico-giuridico, chiamando in causa studiosi di diversa formazione a riflettere attorno ad alcune sue rilevanti implicazioni. Il punto di partenza è l'adozione della prospettiva teorica dell'ordoliberalismo (soprattutto secondo la successiva reinterpretazione da parte del neoinstituzionalismo economico) per svelare i difetti e le carenze dell'attuale assetto istituzionale europeo, ma anche per proporre dei possibili percorsi evolutivi. Per Angelini, il nodo gordiano del progetto di integrazione è da individuare nel difficile rapporto tra politica ed economia e sostiene che le istituzioni e il sistema giuridico possono essere molto utili per superarne, o almeno attuarne, la conflittualità. Per inquadrare e discutere tale rapporto, l'autore adotta la nozione di “porosità” suggerita dal filosofo Egidius Berns, il quale auspica una relazione dialettica fondata sulla “reciproca diffidenza” tra economia e politica, partendo dal presupposto dell'impossibilità per entrambe di saturare lo spazio sociale. Nell'ambito dell'Unione Europea, si è ancora molto lontani dall'instaurare una tale reciprocità, dal momento che proprio la sua *governance* economica è il simbolo più evidente della frattura tra politica ed economia: ciò che Angelini propone non è il semplice superamento della logica sottesa a questa relazione, ma suggerisce una puntuale rilettura della costituzione (macro)economica europea, intendendola come strumento istituzionale in grado di prevenire le distorsioni che l'ordine politico può provocare sull'ordine economico e di incrementare l'efficienza degli scambi politico-amministrativi. Da tale prospettiva emergono due conseguenze importanti: le regole contenute nella costituzione (macro)economica possono impedire o minimizzare le “distorsioni” prodotte dai processi decisionali pubblici, che il sistema della rappresentanza politica non può risolvere. E, allo stesso tempo, tali vincoli possono essere al servizio della sovranità popolare perché tendono alla

creazione di un ordine politico dove interessi individuali e interesse pubblico si combinano in modo efficiente. In breve, l'auspicio dell'autore è fare in modo che la costituzione (macro)economica europea possa riequilibrare i rapporti tra economia e politica e, nello specifico, tra potere governante e sovranità popolare, con un vantaggio a favore della seconda. Ciò, però, non significa invocare astrattamente maggior democrazia, ma definire un sistema istituzionale inclusivo per l'Unione Europea, fondato su un'ineffettiva partecipazione dei cittadini, sulla concorrenza politica e sul contrasto alle asimmetrie informative e all'illusione fiscale.

Antonio Campati

A.M. Marchini,

Dalla “femme savante” alla madre di famiglia. La donna nell'illuminismo francese

Aracne Editrice, Roma 2020, p. 212

Da più parti si invoca di dare il giusto riconoscimento al ruolo delle donne in ogni ambito dalle istituzioni politiche e culturali a quelle religiose; ma per raggiungere tale scopo si sta sempre rilevando decisivo il sorgere di centri e gruppi di ricerca come ad esempio la più recente Società Italiana per le Donne in Filosofia (SWIF), costituitasi con relativo statuto e con l'obiettivo di avviare una sistematica ricognizione sull'apporto dato al pensiero in generale da figure femminili; ma tali studi non si limitano a far conoscere meglio quelle poche figure più note e quelle soprattutto molto meno note, ma cercano nel loro insieme di offrire degli strumenti critici più in grado di fare emergere la specificità dei percorsi al femminile insieme alle diverse cause storico-sociali che hanno determinato nei secoli pregiudizi e discriminazioni nei confronti delle donne. Viene a inserirsi in tale clima e ad arricchire in tal senso la più recente letteratura sull'immagine della donna nei secoli tale lavoro organico sul Settecento francese di Anna Maria Marchini, che con scrupolo filologico si addentra nelle dispute e dibattiti del tempo.

Questa ricostruzione storiografica si rivela estremamente utile, non solo per la mole di riferimenti a opere e a figure di questo ricco e a volte contraddittorio momento del pensiero europeo di cui siamo eredi, ma soprattutto per la chiave di lettura che ne offre nel far vedere le varie dinamiche e poste in gioco ideologiche e concettuali dei non omogenei dibattiti intorno al femminile e le diverse posture derivate; del resto il Settecento illuminista è considerato comunemente non a caso “il secolo della donna” se non altro perché molti dei maggiori e più famosi protagonisti dei dibattiti filosofico-scientifici dagli enciclopedisti come D'Alembert e Voltaire a figure meno note come Maupertuis, La Mettrie e D'Holbach, ma non meno importanti, da Rousseau allo stesso Kant vi dedicarono molto spazio nei loro scritti. Questo articolato studio di Anna Maria Marchini si segnala non solo perché passa in rassegna le modalità con cui tale non secondario tema è stato declinato da queste figure, ma perché offre

uno sguardo di insieme nel collegare le diverse immagini del femminile emerse a partire dai discorsi dei cosiddetti *philosophes* e poi in certi cambiamenti di rotta nella stessa morale cattolica e nel diritto in base agli sviluppi del sapere scientifico biomedico grazie al ruolo assunto dallo studio dall'anatomia dei corpi maschili e femminili e con la nascita dell'ostetricia – “nuova branca della medicina” con la relativa figura sociale della levatrice –; nello stesso tempo si rivela un non comune approccio per capire la nascita dei vari periodici “indirizzati al pubblico femminile” e soprattutto l'affermarsi della variegata produzione letteraria dove venne a svilupparsi il romanzo come “genere femminile” o quello che viene chiamato molto opportunamente “il destino femminile nel romanzo”. In tal modo acquistano un diverso significato letterario e sociale figure femminili più note, che hanno arricchito il nostro immaginario collettivo con i relativi pregiudizi, come Julie in *La Nouvelle Eloïse* e Emile e Sophie descritte da Rousseau, come Justine nei romanzi del Marchese De Sade e Suzanne in *La Religieuse* di Diderot, come quella meno nota di Ernestine descritta tra l'altro da una scrittrice come M.me Riccoboni nel 1756 in *L'histoire d'Ernestine*.

Ma il fatto non secondario da tenere presente per capire l'interesse da parte dei *philosophes* illuministi e le successive trasformazioni del dibattito, come lo stesso significativo titolo suggerisce e cioè il passaggio dalla *femme savante* all'idea di “madre di famiglia” che successivamente prese piede, è il ruolo pionieristico ed elitario avuto tra il Seicento e il Settecento da alcune donne come Mademoiselle de l'Espinasse, Madame Dacier e Madame du Châtelet che si sono confrontate, alla pari delle figure maschili, coi nuovi risultati ottenuti nell'ambito della biologia, della medicina e della fisica e hanno in tal modo posto all'attenzione generale il problema dell'educazione della donna, l'immagine del femminile e le sue particolarità. Per capire tale fenomeno di *femmes savantes* ben evidenziato da Anna Maria Marchini e in genere poco analizzato, ci possono essere d'aiuto le pionieristiche ricerche condotte negli anni '20 e '30 da Hélène Metzger (*Hélène Metzger: la complessità come rimedio razionale*, in «*Odysee*», 20 agosto 2020); tale figura non comune di storica della scienza ha studiato la genesi delle idee chimiche e, studiando negli archivi dei palazzi nobiliari di Parigi, trovò dei laboratori di alchimia dove si dilettavano in particolare modo le figure femminili. In tal modo è stato evidenziato il ruolo sociale delle donne che, pur da “dilettanti” e definite non in senso negativo *des amateurs* per tutta una serie di esperimenti fatti, hanno dato il loro contributo alla stessa prima rivoluzione scientifica e gettato le basi della chimica su cui poi si sono inserite le ricerche di Lavoisier proprio per falsificare tali teorie a cui per secoli si era dato credito.

All'interno di tale complesso processo prende piede la “legittimazione del ruolo domestico ‘interno’ della donna” con l'occuparsi esclusivamente delle cose domestiche e della crescita dei figli; tale modello viene ritenuto organizzato concettualmente nella filosofia di Rousseau che diventa così lo strumento concettuale e ideologico per far passare questa “modificazione dei modi di considerazione morale della donna” fenomeno che si impone insieme con la “rilevanza che la Chiesa attribuisce al vincolo matrimoniale”. Infatti al matrimonio viene a darsi “un significato e un'importanza religiosa e sociale specifici” e tale “centralizzazione morale del femminile” viene “giocata all'interno dell'elemento ‘positivo’ della *funzione materna e coniugale*” con il rinnovare così la stessa morale religiosa che si libera dalle catene medievali incentrate sulla colpevolizzazione del corpo.

Così gli stessi *philosophes* diedero vita a dei dibattiti sull'autonomia dello spazio materno e domestico, dibattiti

che portarono alla “fioritura delle filosofie del *pudore* femminile, come forma naturale di autogestione della moralità”; Anna Maria Marchini passa in rassegna testi e scritti di moralisti cattolici come quelli del priore Antoine Blanchard che nel difendere il ruolo della donna nella famiglia, ne rivendica il diritto a non essere più succube del marito col rivendicare una specifica autonomia morale. Ma sono sempre i *philosophes* come Montesquieu, Helvétius, Laclous, Diderot che nelle diverse voci dell'*Encyclopédie* come “Femme”, “Morale” parlavano del particolare pudore femminile come “esercizio quotidiano di virtù”; a questo riguardo risulta essenziale la lettura che viene fatta del testo di Diderot *Sur les femmes* e di altri simili come quello di De Laclous per l'importanza assegnata al ruolo della madre nell'educare le giovani figlie ad atteggiamenti virtuosi, come del resto veniva indicato anche nell'*Emile* di Rousseau. Ma un altro aspetto non secondario che emerge da questo lavoro è quello relativo al fatto che tutti questi dibattiti acquistano maggior significato nell'essere confrontati con il “nuovo femminile” che emerge nell'ambito della biologia e dell'anatomia; poi non bisogna dimenticarsi che nel Settecento francese vennero al costituirsi veri e propri filoni di pensiero confluiti nelle cosiddette *philosophie biologique*, *philosophie médicale*, *philosophie zoologique*, *philosophie sociale*, *philosophie chimique* che hanno allargato lo spettro delle posizioni in campo con arricchirle di nuovi contenuti da quelli filosofici a quelli etico-politici e religiosi.

Per Anna Maria Marchini sono ancora una volta i *philosophes*, come soprattutto Maupertuis con la sua *Vénus physique* del 1745, che “si impadroniscono delle nuove teorizzazioni sulla generazione” e di altri importanti acquisizioni scientifiche sino a procurare delle “trasformazioni in immagini ideologiche e filosofiche” del femminile, molte delle quali hanno influenzato i dibattiti dell'epoca e quelli successivi sino a noi; e ripercorrerli criticamente è il non secondario pregio di questo lavoro che dovrebbe far parte del bagaglio culturale di ognuno di noi non tanto per conoscere meglio un capitolo del pensiero umano, quello dell'illuminismo che ha avuto il merito di mettere sul tappeto la questione del femminile come di altre problematiche di tipo sociale, ma anche per prendere coscienza della sua coerenza culturale in quanto è su questo piano che si gioca oggi più che mai il destino del genere umano. Sarebbe auspicabile una edizione inglese per far conoscere al pubblico internazionale tale lunga e sofferta storia dell'emancipazione della donna.

Mario Castellana

G.P. Di Nicola,

Ben più che Madonna. Rivoluzione incompiuta

Effatà, Cantalupa 2021

Decisamente singolare il titolo dell'opera e, a prima vista, poco intelligibile il rapporto tra la “Madonna” e la “rivoluzione incompiuta” del sottotitolo. Tutto, però, viene subito chiarito nella *Premessa*. Qui, dopo aver evidenziato che la rivoluzione del cristianesimo – essenzialmente spirituale e agapico – non è ancora stata realizzata in pienezza, l'autrice giudica maturo il tempo per un umanesimo marianocentrico–cristocentrico che “liberi” Maria dalla sua splendida eccezionalità e da quel devozionismo che alimenta il modello di donna pia e asservita, supporto ad un cristocentrismo inteso in senso androcentrico (p. 8), [e dichiara espressamente il suo proposito:] coniugare [...] la condizione femminile con un cristianesimo mariano (p. 7).

G.P. Di Nicola non è nuova a imprese come questa, in cui, peraltro, mostra una sicura padronanza sia dei testi biblici, degli scritti dei padri della storia della Chiesa, dei pronunciamenti del magistero, della teologia e segnatamente della mariologia, delle varie forme di spiritualità, sia delle problematiche relative alla filosofia, all'antropologia, alla famiglia, alla sociologia, alla politica. Basta anche solo prendere atto dei rimandi – in nota – ad alcune tra le sue numerose pubblicazioni. A sua firma: (di carattere spirituale) “*Simili a lei*”. La via mariana di San Massimiliano Kolbe. *Elitaria o universale?* (2005); Paolo VI e Chiara Lubich: *un cammino di comunione in ascolto dello Spirito* (2015); (di tipo antropologico e sociologico) *Antigone. Figura femminile della trasgressione* (1991); *Il linguaggio della madre* (1994); *Per un'ecologia della società* (1994); *I riferimenti teorici dell'unidualità antropologica* (1996); *Semplicemente padri* (2000); *La dimensione del femminile-materno nella personalità e negli scritti del Kolbe* (2003); *Nostalgia di Antigone* (2010); *Sophie Scholl. La forza della debolezza* (2020). A doppia firma (la sua e quella del marito, prof. Attilio Danese): *Simone Weil. Abitare la contraddizione* (1991); *Unaureola per due* (2000); *Perdonare per... dono. Quale risorsa per la società e la famiglia* (2009); *Un amore scritto in cielo. Zelia Guérin e Luigi Martin, genitori di Teresa di Lisieux* (2010); *Ignazio Silone. Percorsi di una coscienza inquieta* (2010); *Il buio sconfitto. Cinque relazioni speciali tra eros e amicizia spirituale* (2016).

Ma passiamo al testo. Impossibile darne un resoconto esaustivo. Ci si limita qui a una sintesi estrema, di carattere tematico, strutturale. Tre i punti fondamentali: la figura di Maria; lo status della donna nella Storia; l'auspicio dell'avvento di una Chiesa “mariana” con, al suo interno, un rinnovato ruolo della donna.

Al centro di tutto, Maria. “Termine fisso d'eterno consiglio”, Maria è Immacolata, Vergine, Madre di Dio, Assunta in cielo, Madre della Chiesa – corpo mistico di Cristo –, ha un suo sacerdozio (racconta Dio e l'umanità, offre Cristo a Dio e all'umanità), è “corredentrica” nel senso che collabora all'azione redentrice – che però in senso proprio è solo di Cristo –, è regina degli angeli e dei santi. Ed è, nel contempo, “serva del Signore”, madre del “Servo di Jahweh”, pienamente autonoma e responsabile nelle sue scelte – sempre orientate all'amore di Dio e del prossimo –, Come donna, Maria può ben essere un vero modello di umanità – libera, rispettosa di Dio e degli altri, fedele ai suoi impegni, “laica” e insieme autenticamente religiosa –, modello anche di un'autentica spiritualità in una Chiesa che vuole rinnovarsi, che vuole, e deve, guardare avanti e non – non solo – al passato.

Su Maria, numerosi sono i testi citati: dell'Antico e del Nuovo Testamento, dei padri della Chiesa, dei concili, del magistero ecclesiastico, di autori di varia estrazione e sensibilità. Tra gli altri, ci piace riportare qui due brani. Il primo è una preghiera di san Bernardo – il santo dell'inno alla Vergine nel canto xxxiii del Paradiso dantesco –, relativa all'Annunciazione.

L'Angelo aspetta la risposta; deve fare ritorno a Dio che l'ha inviato. Aspettiamo, o Signora, una parola di compassione anche noi, oppressi miseramente da una sentenza di dannazione [...]. Tutto il mondo è in attesa, prostrato alle tue ginocchia: dalla tua bocca dipende [...] la salvezza di tutti i figli di Adamo, di tutto il genere umano. O Vergine, dà presto la risposta [...]. Rispondi la tua parola e accogli la Parola: di' la tua parola umana e concepisci la Parola divina, emetti la parola che passa e ricevi la Parola eterna [...]. Ecco che colui al quale è volto il desiderio di tutte le genti batte fuori alla porta (pp. 97-98).

L'altro testo è un “inno” di Charles Péguy a Maria:

A colei che è infinitamente grande / perché è anche infinitamente piccola [...]. A colei che è infinitamente salva / perché a sua volta salva infinitamente. A colei che è tutta Grandezza e tutta Fede / perché è anche tutta Carità [...]. A colei che è infinitamente celeste / perché è anche infinitamente terrestre [...]. A colei che è con noi / perché il Signore è con lei (pp. 51-52).

Maria al centro, dunque. E su Maria e attorno a Maria, tante le considerazioni nel testo. Elisabetta è «la prima destinataria del Regno», con la «santificazione» di Giovanni Battista da parte di Gesù (cfr. pp. 198-205). Nella visitazione, Maria, Elisabetta, Zaccaria, Giovanni Battista, con la presenza di Gesù, realizzano la prima Chiesa, la prima *domus ecclesiae* (cfr. pp. 205-210, 221-228). Maria, venerata anche come «Madonna del latte» (p. 168), dopo il parto, ha – come ogni madre – «la gioia di vedere il bambino attaccarsi spontaneamente al seno e succhiare latte, mamma e amore» (p. 286). Assieme a Maria e Giuseppe – e forse Elisabetta e Zaccaria –, altri due soggetti ebbero il privilegio di tenere Gesù «tra le braccia»: il vecchio Simeone nel tempio e Giuseppe d'Arimatea nella deposizione dalla croce e nella sepoltura di Cristo (cfr. pp. 285-286). «Gesù sulla croce grida invocando il Padre nella lingua della madre» (p. 277) – l'aramaico. Nell'eucarestia, chi fa la comunione riceve – sacramentalmente – il corpo e il sangue di Cristo, sangue che è di Cristo e di Maria – avuto da Maria –, e addirittura, se a fare la comunione è una gestante, il sangue di Cristo – e di Maria –, passa, in via sacramentale, anche al nascituro (cfr. pp. 125-130, 163). Quanto poi a Giuseppe: «uomo giusto», egli non ha problemi a fare un «passo indietro» (cfr. pp. 270-275), sa stare al «suo posto», che non è affatto il primo (cfr. pp. 261-269) – salvo che per la responsabilità di una famiglia –, dichiarato dalla Chiesa patrono della «morte felice» – avvenuta alla presenza di Gesù e di Maria –, egli fu ancor prima un uomo dalla «vita felice» (cfr. pp. 274 e 272); guardando a lui, «uomini e donne comprendono che i loro figli sono figli di Dio» e «accettano di essere suoi vicari» (p. 305). Ma non è il caso di continuare – su Maria e dintorni –: l'allure è ben chiara.

Il secondo punto fondamentale del volume è quello che riguarda la donna, ieri e oggi, sia in generale, sia specificamente in relazione alla Chiesa. Storicamente, la discriminazione nei confronti della donna è un fatto indiscutibile, a partire già dall'ebraismo che, nel *Talmud Palestinese*, ha due emblematiche benedizioni «maschili»: «Benedetto tu o Signore Nostro Dio Re del mondo che non mi hai fatto schiavo; Benedetto tu o Signore Nostro Dio Re del mondo che non mi hai fatto donna» (pp. 263-264). La discriminazione è a largo raggio: purificazione dopo il parto – peraltro più lunga se il neonato è una femmina –, ripudiabilità da parte del marito, possibilità di cessione come schiava per un debito o di sacrificio capitale per un voto del padre (come fa Jefe con l'unica figlia), condanna alla sudditanza perpetua nei confronti del marito – scelto, peraltro, dalle rispettive parentele –, impegno totale nelle incombenze di famiglia, esclusione dalla vita pubblica e dalle cariche politiche e religiose. Pieni diritti e poteri, invece, agli uomini. Di qui, il desiderio di ogni donna di generare un maschio, oltre tutto anche perché il Messia atteso sarebbe stato di sesso maschile. Più o meno la stessa è la condizione della donna in altre culture: donna essenzialmente come aiuto – subordinato – all'uomo e come generatrice di figli (tra l'altro, nel ruolo non di “causa” ma di “condizione”, come si è pensato in Occidente fino al XIX secolo).

Con il cristianesimo, le cose sono destinate a cambiare, sulla base della comune figliolanza divina dell'uomo e della donna e del matrimonio come sacramento. Storicamente, però, la donna rimane soggetta all'uomo – lo stesso san

Paolo definisce il marito «capo della moglie» (Ef 5,23). Sul punto, non è mancato chi ha voluto vedere in Maria, emblematicamente, il prototipo dell'asservimento della donna all'uomo. Al riguardo, così scrive Simone De Beauvoir:

Solo accettando la funzione subordinata che le è assegnata, ella ascenderà alla gloria. "Sono la serva del Signore". Per la prima volta nella storia dell'umanità la Madre s'inginocchia di fronte al Figlio riconoscendo liberamente la propria inferiorità. Nell'ottica femminista, il culto di Maria conferma la suprema vittoria del maschio: la femmina acquista una riabilitazione nel compimento della propria disfatte [...]. In quanto serva, la donna ha diritto alla più splendida apoteosi. E poiché in quanto madre fu ridotta a serva, in quanto madre sarà amata e venerata (p. 80).

Dentro e fuori l'area del cristianesimo, poi, la realtà di donne schiave, violentate, uccise – vedi i numerosi femminicidi – attesta ancora oggi una situazione di assoluta disparità tra uomo e donna, disparità già abbondantemente evidenziata dalla scarsità di donne nelle funzioni apicali dei vari settori della società.

Fin qui la figura della donna nella Storia. Precedentemente, la figura di Maria. Siamo ora al terzo tema dell'opera. Due, le aree. La prima: come dovrebbe essere la Chiesa oggi per essere autenticamente se stessa e, insieme, al passo con i tempi. Intanto, non una Chiesa solo struttura, organizzazione, corpo sociale, non una Chiesa essenzialmente istituzionale, gerarchica, non una Chiesa tutta autorità e diritto canonico. Al contrario, o almeno in via complementare per quanto possibile, una Chiesa spirituale, carismatica, che incarna valori e non potere. Una Chiesa poi – ed è l'essenziale – con al centro l'amore. L'amore di Cristo: vedi la sua passione e la sua morte in croce. L'amore di Dio, che tanto somiglia all'amore materno.

"Io che apro il grembo materno, non farò partorire?", dice il Signore. "Io che faccio generare, chiuderei il seno?", dice il tuo Dio. Rallegratevi con Gerusalemme, esultate per essa quanti l'amate. Sfavillate di gioia con essa voi tutti che avete partecipato al suo lutto. Così succhierete al suo petto e vi sazierete delle sue consolazioni; succhierete, deliziandovi, all'abbondanza del suo seno [...]. I suoi bimbi saranno portati in braccio, sulle ginocchia saranno accarezzati. Come una madre consola un figlio così io vi consolerò [...]. Voi lo vedrete e gioirà il vostro cuore (Is 66,7-14) (p. 287).

Inoltre: una Chiesa non «a porte chiuse», ma che si apre al mondo nell'evangelizzazione – senza la condanna di alcuno –, in una duplice convinzione: «dove sono due o più riuniti nel nome di Cristo, Cristo è presente tra loro»; «Dio è amore», «Dio è padre». Ancora: una Chiesa nel tempo, tra tempi – passato, presente e futuro; tempo terreno e tempo escatologico –, fedele al suo tempo, come Gesù a Cana e con la cananea. Insomma, una Chiesa sullo stile di Maria. E qui, una bella pagina di K. Hemmerle, riportata alla fine – in chiusura – del presente volume.

Nel 1984 – così scrive l'illustre studioso – mi recai con un gruppo di vescovi di diverse confessioni nella basilica di Santa Sofia a Istanbul. [...] Vi potevamo percepire in maniera tangibile una presenza enorme della storia della Chiesa [...]. Nei grandi cunei della cupola vedevamo, enormi, le scritte tratte dal Corano, il sopravvento di un'altra religione sulla cristianità lacerata. Proprio davanti a noi erano posti alcuni cartelli che dicevano "Vietato pregare" [...], assenza di religione in quello che una volta era un luogo sacro [...], unità lacerata, diverse religioni, niente più religione [...]. All'improvviso, là! sopra la cupola scintillava, dolcemente e senza farsi notare, un antico mosaico: Maria che offre suo Figlio. Lì ho capito chiaramente: sì, questa è la Chiesa; esserci, semplicemente, e a partire da se stessi generare Dio,

quel Dio che appare assente [...]. Capii che non possiamo organizzare la fede nel mondo; se nessuno vuole più sentir parlare di Dio, non possiamo batterci con la forza e dire "Guai a voi!" [...]. Ho così compreso non solo il nostro compito odierno nella Chiesa, ma anche come la Chiesa sussista nella figura di Maria e come Maria sussista nella figura della Chiesa, come entrambe le figure e le realtà siano una cosa sola (pp. 330-331).

In questa Chiesa, ci si chiede quale sia il posto della donna – e siamo all'altra area tematica di questa parte. Anzitutto, nella Chiesa e fuori della Chiesa, la donna è – e deve essere riconosciuta – pari all'uomo, in una visione personalista in cui l'umanità è "uniduale": maschio e femmina sono due esemplari della stessa specie, diversi, ma omogenei, complementari, solidali. All'interno della Chiesa, in particolare, non si capisce la discriminazione della donna, soprattutto in riferimento al sacerdozio e alla gerarchia. Le ragioni ostative sembrano non tenere. Intanto, che Cristo abbia consacrato solo uomini è un fatto e, di per sé, non una pregiudiziale. E poi, siccome è stata data agli apostoli e ai loro successori l'assicurazione che ciò che legheranno o scioglieranno sulla terra sarà legato o sciolto nei cieli, nulla osta all'ordinazione sacra delle donne. Infine, in via teorica e generale, perché solo un essere umano di sesso maschile potrebbe rappresentare l'umanità davanti a Dio e Dio presso l'umanità? Come e perché il sesso dovrebbe essere qui una discriminante assoluta? Forse, la soluzione del problema potrebbe essere quella fondata sul fatto che nella Chiesa «la totalità dei fedeli [...] non può sbagliarsi nel credere [...] quando [...] mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale» (*Lumen Gentium*, 12). E dunque, una volta acquisita e condivisa la parità di genere tra uomo e donna, in forza di una corretta antropologia – personalista – e in presenza dell'universale consenso dei fedeli, l'accesso delle donne al sacerdozio e ai ruoli apicali della Chiesa non dovrebbe essere più un problema. Una prospettiva, questa, che va nella direzione opposta a quella della "Chiesa dei chierici", del "partito dei devoti", "chierici" e "devoti" che Péguy condanna senza appello.

Poiché essi – così egli scrive – non hanno la forza (e la grazia) di essere della natura, credono di essere la grazia. Poiché non hanno il coraggio nel temporale, credono di essere nell'eterno. Poiché non hanno il coraggio di essere del mondo credono di essere di Dio. Poiché non hanno il coraggio di essere di uno dei partiti degli uomini credono che sono del partito di Dio. Poiché non sono uomini credono di essere dei. Poiché non amano nessuno credono di amare Dio (p. 36).

La prospettiva illustrata e sostenuta da G.P. Di Nicola, invece, è quella di un cristianesimo autentico, senza privilegi e discriminazioni, dove tutti sono egualmente figli dello stesso Dio, dove Cristo possa ancora dire, senza distinzioni di genere: «Chiunque fa la volontà del Padre mio, mi è fratello, sorella e madre». Su questa linea, e in armonia con la spiritualità mariana, un cristianesimo e una Chiesa fedeli a Cristo e all'altezza dei tempi sembrano in via di realizzazione, anche se tra difficoltà e ondeggiamenti di vario genere. Si può – motivatamente – ben sperare.

A mo' di conclusione, dato che tutto il discorso verte su temi che ruotano, in definitiva, intorno a Dio e segnatamente al Dio cristiano, ci piace riportare qui un testo, di Scheler, di rara profondità e bellezza.

Tutti i pensatori, i poeti, i moralisti antichi – scrive Scheler – sono su questo punto unanimi: l'amore è aspirazione, tendenza dell'"inferiore" al "superiore", del "meno perfetto" al "più perfetto", dell'"informe" al "formato", del "mè on" all'"on", dell'"apparenza" all'"essenza", del "non sapere" al "sapere": "un *medium* tra avere e non avere",

come dice Platone nel *Simposio* [...]. Al contrario, [nella concezione cristiana] l'amore si deve dimostrare proprio con il fatto che il nobile si china e discende verso il non nobile, il sano verso il malato, il ricco verso il povero, il bello verso il brutto, il buono [...] verso il cattivo [...]; e ciò senza l'angoscia antica di perdersi e di sviliti bensì nella convinzione autenticamente religiosa di ottenere nel compimento attuale di questo "piegarsi", nel [...] "perdersi", il massimo: la somiglianza con Dio [...]. Ora Dio non è più meta eterna e quieta dell'amore della creatura, simile ad una stella che muove addirittura l'universo al modo con cui "l'amato muove l'amante", bensì l'essenza stessa di Dio diventa amare [...] e da ciò soltanto procede il suo creare, volere, causare. Subentra al posto dell'eterno "primo motore" del mondo il "Creatore", che lo ha creato "per amore" [...]. Il quadro è mutato infinitamente! Non più una schiera di cose e d'uomini che corrono a gara sorpassandosi l'un l'altro alla conquista della Divinità; ora è una schiera di cui ogni membro si volge indietro a chi è più distante da Dio e lo aiuta e lo serve e proprio così facendo diventa simile alla Divinità, che appunto ha questo per essenza: un grande amare e [...] abbassarsi (M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, trad. it. e a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 78-83).

È questo il Dio di Abramo, questo il Dio di Maria, il Dio di una Chiesa autentica: Chiesa "rinnovata" – sempre da rinnovare: *Ecclesia semper reformanda* –, nel segno di una spiritualità cristologica e mariana.

Pensieri, questi, di grande interesse e importanza, autenticamente spirituali, in cui – decisamente – "ne va di noi". Pensieri che sono il motore – il cuore – della presente ricerca: un volume che ben si inserisce nella collana ("Il respiro dell'anima") della casa editrice Effatà (la parola con cui Cristo guarisce il sordomuto, che così può ascoltare e parlare, comprendere e comunicare); uno scritto appassionato che ha tutto «il fascino che Maria esercita» (p. 8); un lavoro pregevole – prezioso –, di cui essere grati a G.P. Di Nicola – qui "cattolica femminista".

Emilio De Dominicis

M. Follini,

Democrazia Cristiana. Il racconto di un partito

Sellerio, Palermo 2019

A che serve un libro sulla Democrazia Cristiana? Questo nome è associato, nell'immaginario collettivo, a un periodo che ha detto corruzione, aumento spropositato del debito pubblico, partitocrazia e altro ancora: il "grembo" di tutti i mali italiani! Sotto questo aspetto ogni volta che si tenta di parlare di quegli anni e della DC, quella che si affronta è una sorta di sfida contro i pregiudizi su un periodo storico e sui personaggi politici che lo hanno animato.

Marco Follini, che ha vissuto dall'interno le vicissitudini del suo partito e ne ha conosciuto i nomi che hanno fatto parte della storia d'Italia, ne offre non una semplice sintesi storica ma un "racconto". Il racconto non riporta soltanto i fatti ma tende a farli rivivere, a far sentire l'atmosfera che si respirava in quell'epoca. Un racconto, non una difesa, che fa percepire quello che poi sarebbe diventato *humus* storico con quanto di bene e di male provocato e che non viene mai misconosciuto.

Ecco il racconto, dunque, del partito di ispirazione cristiana ma molto più laico e con la capacità di relazionarsi con la Chiesa in maniera indipendente: molto di più di quel che non si pensi nonostante le innegabili influenze provenienti dall'oltre Tevere. Vengono raccontate le diffidenze da parte della Chiesa dell'epoca e gli incoraggiamenti e

sostegni. Nel contempo si lascia emergere quanto la fede cristiana possa dare alla politica in quanto a senso di amore e rispetto verso le persone. Una fede non strumentalizzata tanto che viene sottolineato che in quell'epoca nessun dirigente democristiano si sarebbe mai sognato di giurare sul Vangelo e di sgranare il rosario, brandendoli fra le mani.

Ma occorre chiedersi nuovamente a che pro scrivere un'opera sulla DC? Il libro di Follini è più di un semplice libro sul partito che ha retto quarant'anni di storia italiana, perché, al di là dei riferimenti storici, vuol essere una meditazione su quella che è stata una determinata maniera di gestire il potere molto diversa da quanto oggi si "vede". Il potere avvinghia, chiede sempre qualcosa in cambio che può diventare forme di cinismo o "dedizione al bene pubblico per i virtuosi" con uno stile di condivisione e una forma, in tutti i casi, di responsabilità che genera la sua inquietudine da rileggere in forma ambivalente: dipende dalla prospettiva con cui la si guarda.

Il partito di allora era, al di là delle forti personalità che influivano e ne determinavano l'andamento, l'organizzazione della convivenza di una molteplicità di pensieri e correnti come in una sorta di grembo materno: la femminilità (era pur sempre "la DC") Follini la fa intendere come una sorta di trascendentale che informava relazioni e interpretazioni politiche. Quando parla della DC come del "partito mamma", sostiene che tale immagine-idea «era la risposta all'uomo forte che aveva tenuto banco nel ventennio precedente». Oggi, che si riparla dell'inconscia richiesta dell'uomo "salvatore" della patria, tanto avrebbe da dire la "resistenza" alle ideologie di destra e sinistra di quegli anni e alla capacità di dialogare con quegli ambiti, lavorativi e culturali, dove era la sinistra ad attecchire. Ma non erano slogan, quanto offerta di progettualità politica alternativa al comunismo. Tanto avrebbe da dire, nonostante le accuse di partitocrazia già ricordate, il senso del rispetto democratico che oggi sembra pericolosamente dimenticato. Allora si prenda il "racconto" di Follini come il respiro di una lezione di democrazia, di stile intelligente e discreto, di capacità di ascolto e confronto che oggi, proprio oggi vale la pena riscuotere nella vita politica e non solo.

Settimio Luciano

P. Colognesi,

Charles Péguy. Il fazzoletto di Véronique. Antologia della prosa, prefazione di J. Carrón

Cantagalli, Siena 2020, p. 585

L'autore, studioso non da ieri di Ch. Péguy, propone in questo libro una raccolta di testi da lui introdotti e annotati, che testimoniano un percorso esistenziale e culturale che ne fa un rappresentante eccellente della modernità. Sfogliando queste pagine si percepisce chiaramente che non si tratta di uno studio accademico in senso stretto, per quanto la documentazione e la contestualizzazione siano scientificamente corredate, ma di un lavoro che nasce dalla passione, dal percepire Péguy come una guida dal punto di vista umano e cristiano.

Con Péguy il cristiano di oggi deve essere capace di affrontare senza timore la modernità, rispetto alla quale i conservatori del passato sono a disagio e si limitano a giudicare e rifiutare. Possono sintonizzarsi con gli scritti di questo eminente anticipatore dei mutamenti che dal Novecento arrivano ai nostri giorni, quei cristiani disposti a liberare la fede dalle scorie delle dottrine e del razionalismo che nei secoli l'hanno coperta di polvere e appesantita.

È nota la sua diffidenza rispetto al "partito degli intellettuali" e a quello "dei devoti", che restano abbarbicati

alle dottrine e si distaccano dalla realtà, considerandola quasi un ostacolo alla conoscenza. Il cristianesimo esige il coraggio di fronteggiare tutto ciò che accade con un'attitudine di stupore e di adesione attiva. Infatti stupore e speranza sono le virtù in grado di fare "anime bambine" con delle "anime usate".

Péguy risulta un autore particolarmente attuale nella sua insofferenza dei divieti e delle rigidità di una morale così attenta alle regole da diventare talvolta disumana. Cadono le dimostrazioni dell'esistenza di Dio perché la fede è assumere il rischio e dunque affrontare la realtà in piena coscienza e libertà, non sulla base di ragionamenti e dimostrazioni.

Il fazzoletto di Véronique, tenendo conto che la produzione poetica di Péguy è più conosciuta e più attrattiva di quella saggistica, specie per il pubblico italiano, raccoglie testi della produzione saggistica, servendosi di nuove traduzioni (fedeli anche nella grafia di maiuscole, corsivi, neretti, a capo, spazi). La selezione risulta particolarmente adatta a evidenziare il valore di un pensiero che non può essere considerato desueto, pena la perdita dell'attualità delle acute analisi dei mutamenti contemporanei. Si possono leggere testi successivi ai *Cahiers de la quinzaine* (1900), sulla falsariga dei tre volumi pubblicati dalla Pléiade di Gallimard, di cui si ricalcano ordine cronologico e titoli. Il libro è corredato da una breve cronologia della vita di Péguy e in appendice dal repertorio delle persone citate e da una essenziale bibliografia italiana.

L'antologia espone al lettore quei passaggi che consentono di rendersi conto che volgere lo sguardo a ogni singolo avvenimento è il "metodo supremo della conoscenza". A fronte dei sistemi filosofici infatti Péguy esalta la centralità dell'avvenimento – come ha precisato don Giussani – qui e ora in ogni storia di vita: il cristianesimo è un avvenimento e non può vivere di un passato glorioso; deve dire qualcosa all'esperienza delle donne e degli uomini di oggi.

Colognesi mette in rilievo la capacità di Péguy di conservare e anzi esaltare la fede, purificandola dalle forme rigide del passato ormai non più in grado di toccare le coscienze e perciò a rischio di indurre alla disperazione e alla depressione nichilista. L'attenzione all'unicità dell'avvenimento fa pensare a E. Mounier che l'aveva definito come "il mio maestro interiore" e a S. Weil che aveva messo al centro lo sguardo con cui l'avvenimento viene osservato e valutato: la realtà può essere la stessa, ma allo sguardo dell'uomo raggiunto dalla grazia essa appare del tutto nuova. Infatti Dio stesso si propone in modo disarmato e disarmante alla ricerca di una risposta. Negare la libertà è tradire Dio e la sua rappresentazione presso gli esseri umani

Va da sé che l'avvenimento per eccellenza è l'incarnazione del Cristo, che ha mutato il senso e la direzione della Storia. La sua presenza non ha mirato a condannare o a lamentare la cattiveria degli uomini e la disumanità dei tempi, ma solo a salvare tutti grazie alla diffusione del cristianesimo. Di qui, a imitazione del Cristo che Péguy vuole seguire, l'esaltazione della libertà a cui Dio stesso si sottopone e per la quale sacrifica suo figlio.

La libertà è un dono di Dio che nessuno può stradicare e che tuttavia va combinata con la ragionevolezza ossia quella che Carrón chiama "ragione aperta", perché non si lascia imbrigliare nella rigidità dei sistemi consolidati, ma segue, accompagna, acconsente alla realtà e agli avvenimenti che si susseguono invitando a ricentrare lo sguardo. «Non si è uomo se almeno una volta nella vita non si è rimesso tutto in discussione». È proprio l'amore della verità che lo esige invitando la ragione a farsi eterna scolara, a decostruire le idee, a riconoscere gli errori per essere fedele alla realtà.

Veronica, che dà il titolo alla raccolta, è agli occhi di Péguy la donna capace di compassione che risponde

all'avvenimento di un uomo denudato, oltraggiato, carico della croce asciugandogli il volto col suo fazzoletto. Per Péguy è "beata". Il suo fazzoletto sigilla l'incarnazione e rende eterno un evento passeggero, a significare l'abbraccio del Cristo Dio per tutto ciò che è caduco e insignificante, come un fazzoletto. Commenta Colognesi: «Cristo incarnandosi, ha abbracciato tutto ciò che è carnalmente umano e ha lasciato la sua "vera icona" su tutti i fazzoletti con cui noi uomini detergiamo il sudore della vita terrena» (p. 21). La lettura del libro conferma quanto detto da papa Francesco di Péguy: «Era più cristiano di me».

Giulia Paola Di Nicola

F. D'Andrea,

Sole d'arancia. Poesie del ritorno

Grafichéditore, Lamezia Terme 2020, p. 72

Sofferamoci un attimo insieme sul titolo: *Sole d'arancia*.

Da una parte è una sinestesia in cui la sensazione visiva del colore del sole si unisce alla concretezza tattile dell'arancia, dall'altra la lettura delle liriche suggerisce un'analogia tra il cammino del sole e il cammino della vita. Ma il sole è considerato nella luminosità color arancio dell'aurora o della sera: l'infanzia o la tarda maturità della vita.

La silloge comprende liriche scritte tra l'inizio della primavera del 2019 e il preludio di primavera del 2020. Come dice l'autore nella prefazione:

Esse tracciano una biografia del profondo, solo esprimibile con il linguaggio lirico contenente un denso contenuto filosofico-sapienziale. La visione della vita impastata di vissuto, vivo nel presente, e con lo sguardo sull'eterno.

E poi, riprendendo Platone:

l'elemento fondante e fondamentale dell'arte è la bellezza, che è espressione visibile del bene, così come il bene è l'essenza etica della vera bellezza... Non per niente la cultura greca, di cui siamo impastati tra l'altro soprattutto come meridionali, oltre che europei, con una stessa parola intende bellezza e bontà insieme: "kalokagathia".

Questo impianto teorico proposto da Filippo D'Andrea ci aiuta a comprendere il significato profondo della raccolta, la cui chiave di lettura è riposta nel vissuto dell'autore e nella dialettica costante tra il tempo passato e il tempo presente armonizzati nel quadro di una fede salda, intessuta di richiami ai testi sapienziali dell'Antico Testamento e degli autori cristiani dei secoli passati.

D'Andrea ha già scritto molte opere: saggistica a sfondo religioso, un'antologia di poeti dialettali lametini, biografie di personaggi lametini che si sono distinti ognuno nel loro campo, poesie in dialetto sambiasino e in lingua italiana, articoli di argomento vario.

La silloge poetica *Sole d'arancia* rappresenta, a mio giudizio, un'ulteriore tappa di un percorso personale di approfondimento religioso, nel contesto di una faticosa ricerca interiore volta a trovare risposte al senso della vita, e conforto nella poesia lirica intesa come ricerca della bellezza e allo stesso tempo ricerca del bene.

Le riflessioni rinviano a Platone e all'idea del "Sommo Bene", principio regolatore del mondo delle idee, a s. Agostino con la sua costante ricerca della verità *in interiore homine*, a san Francesco d'Assisi per il quale tutte le creature, viventi e non viventi, sono fratelli e sorelle dell'uomo, o a san Francesco di Paola, il Santo calabrese erede della tradizione anacoretica dei basiliani di Calabria, impegnato nella difesa degli umili contro l'arroganza dei potenti.

Nelle liriche di D'Andrea queste tematiche profondamente sentite si intravedono in trasparenza attraverso una serie di immagini apparentemente irrelate, in cui i ricordi dell'infanzia, rivissuti nella maturità della vita e del pensiero, si armonizzano col paesaggio sambiasino, con le figure di un'umanità lametina laboriosa e semplice, francescanamente in armonia col Creato.

È così per *Antico portone*, dove i ricordi affiorano tra gli antichi vicoli del paese, suscitati dalle sinestesie di sensazioni olfattive, auditive e visive, rievocando immagini, suoni e profumi del passato, di una società campagnola ancora non contaminata dal consumismo.

Su questo sfondo paesaggistico il poeta recupera tra i ricordi più cari la semplicità di vita degli umili, rievocando una condizione di serenità perduta «in quei vagli nascosti e dimenticati, tra vecchie e ruvide nostalgie» (p. 16).

Nella lirica *Il sorriso di mia madre*, la condizione di malinconica solitudine propizia il recupero memoriale del

dolce sorriso materno, che si trasfigura a poco a poco nel paesaggio della Piana con gli uliveti e le vigne e lo sfondo della spiaggia “che tenta d'afferrare il mare” in un abbraccio ideale, che è il “*respiro della grazia*” divina, in cui trovano pace le creature viventi e non viventi.

La madre umana e la natura madre, fuse insieme, si ripiegano sul figlio per ridargli un po' della serenità tanto desiderata e strapparlo per un attimo al senso di solitudine (p. 59).

Nel suo insieme la silloge di D'Andrea rappresenta quindi un'importante maturazione nella produzione lirica del poeta, sia per il manifestarsi di una visione della vita più complessa e personale, sia per la capacità di avvalersi di mezzi tecnici adeguati a esprimerla: l'analogia, la sinestesia, la raggiunta capacità di trasformare in immagini vive la propria concezione del mondo, in cui la malinconia della condizione umana ritrova serenità solo nella fede.

Italo Leone

In ricordo del prof. Emilio Butturini

Paola Dal Toso*

Emilio Butturini, nato a Revere (Mn) il 12 ottobre 1937, è deceduto a Verona il 13 agosto 2021.

Dopo la laurea presso l'Università di Padova nel novembre 1960, con 110/110 e lode, in Lettere classiche con una tesi in Storia antica, ha insegnato per anni negli istituti superiori: all'ITIS "G. Ferraris" di Verona e ai licei classici "Rosmini" di Rovereto e "Augusto" di Roma, all'istituto magistrale "Isabella d'Este Gonzaga" di Mantova, ai licei scientifici "Mes-sedaglia", "Galilei" e "Fracastoro" di Verona, fino a quando è stato chiamato alla docenza universitaria di Pedagogia generale e di Storia della pedagogia nelle università di Padova e di Verona (facoltà di Economia, di Lingue, di Magistero, di Lettere e di Scienze della formazione), in qualità di professore associato dal 1982 e di ordinario dal 1990.

È stato presidente del Corso di laurea in Scienze dell'educazione dell'Università degli Studi di Verona per due trienni e direttore del Dipartimento delle Scienze medesime per un biennio, prima di essere eletto, dal novembre 2000 al settem-

bre 2006 (per due mandati) preside della nuova facoltà di Scienze della formazione, ora Dipartimento di Scienze umane.

È stato pure impegnato nell'Azione Cattolica, con responsabilità anche nazionali in qualità di delegato nazionale studenti nel 1966 e 1967 e di consigliere centrale dell'Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medici (UCIIM) per 25 anni; nell'attività amministrativa per due mandati come consigliere del comune di Verona dal 1994 al 2002, anche con funzione di capogruppo.

Ha offerto importanti contributi su vari temi di ricerca di carattere storico-pedagogico con numerosi articoli, saggi e libri. La problematica che gli stava molto a cuore e che l'ha accompagnato per tutta la vita riguarda l'educazione alla pace approfondita in particolare nei seguenti testi: *La nonviolenza nel Cristianesimo dei primi secoli*, con prefazione di D.M. Turoldo, Paravia, Torino 1977 (rist. 1979 e 1986); *La croce e lo scettro. Dalla nonviolenza evangelica alla chiesa costantiniana*, Ed. Cultura della Pace, Firenze 1990;

* Professore associato di Storia della Pedagogia, Università di Verona

M. Gecchele, *Scoutismo ed educazione alla pace*, Mazziana, Verona 1998; *La pace giusta. Testimoni e maestri tra '800 e '900*, Mazziana, Verona, giunta alla quarta edizione nel 2007.

L'attenzione nei confronti del mondo giovanile è stata oggetto di importanti riflessioni, ma soprattutto in *Disagio giovanile e impegno educativo*, La Scuola, Brescia 1984 (II ed. 1986).

Sulla questione dell'insegnamento della religione è tornato più volte in vari articoli pubblicati in riviste pedagogiche e in particolare nel volume: *La religione a scuola. Dall'Unità ad oggi*, Queriniana, Brescia 1987.

Ha dedicato importanti saggi sulla storia della scuola media, in particolare sull'apporto di Guido Gonella, sulla questione della parità scolastica, su Gesualdo Nosengo.

Emilio Butturini ha delineato il profilo e l'impegno educativo di numerosi fondatori e maestri di vita operanti nel contesto storico veronese tra Ottocento e Novecento. In particolare ha scritto su don Nicola Mazza, Elena Da Persico, don Giovanni Calabria, don Giuseppe Baldo, Giuseppe Nascimbeni, Carlo Perucci. Inoltre, ha dato alle stampe con l'editrice veronese Mazziana: *Rigore e libertà: la proposta educativa di don Nicola Mazza (1790-1865)* nel 1995, e *Istituzioni educative a Verona* nel 2002 (II ed.).

Altra attenzione ha riservato alla riflessione sull'evoluzione della fa-

miglia e della sua azione educativa nella tradizione culturale e religiosa dell'Occidente. Gli ultimi contributi riguardano la visione dell'infanzia in alcune proposte pedagogiche degli ultimi due secoli.

Con i suoi contributi il professor Emilio Butturini ha donato senz'altro un importante apporto alla cultura storico-pedagogica, frutto di studio puntuale e appassionato. Di certo la ricerca scientifica che l'ha animato non è stata disgiunta da numerosi impegni in ambito civile, amministrativo e sociale: si potrebbe affermare che esiste una circolarità tra l'intensa produzione intellettuale e quanto in concreto ha cercato di tradurre in pratica.

A questo breve profilo accademico vorrei aggiungere qualche altra riga – a mo' di flash – per ricordarlo in maniera più personale, data la mia vicinanza negli ultimi anni della sua attività accademica. È stato un privilegio per me condividerli, standogli al fianco. Fin da subito mi chiese di dargli del "tu", mentre da sempre ero abituata a rivolgermi nei confronti dei superiori con il rispettoso "lei". E quando capitava di fermarci in presidenza della facoltà oltre l'orario di chiusura, si preoccupava del mio rientro a casa, portandomi in stazione a prendere il treno. E se arrivavamo un po' in anticipo, non mancava di chiedermi se prendevo qualcosa al bar. A Natale c'era sempre un pensierino: un bel libro scelto tra quelli appena editi.

A sentirlo tenere una lezione stavo a bocca aperta: che vastità e profondità di cultura! Partecipare alle sue lezioni era un bagno di riferimenti a numerosissimi autori. Non mancavano richiami alle radici latine delle parole e confronti con il medesimo termine in altre lingue. Una capacità di analisi e lettura approfondita impareggiabile. E dei vari autori della Storia della pedagogia aveva letto almeno le più importanti opere, che sapeva citare.

A lezione usava lucidi che proiettava con la lavagna luminosa: densi di annotazioni scritte a mano.

Come facesse a leggere e studiare non lo so, visti tutti gli impegni familiari e non solo. Era solito prendere appunti quanto trovava di interessante in un quaderno a quadretti di un centinaio di pagine, annotando le pagine esatte nel caso di trascrizioni. Ne aveva una bella raccolta, se non sbaglio una ventina.

E come non ricordare l'agenda con una marea di fogli, appunti, bollette da pagare, ma anche con l'indirizzario di tutte le persone con le quali sapeva instaurare e coltivare rapporti di amicizia. E in occasione delle festività natalizie e pasquali non mancava di farsi vivo per gli auguri.

Preciso e scrupoloso, a volte fin troppo pignolo nella revisione dei testi. Darglieli da correggere significava per me stare tranquilla perché sapevo non gli sarebbe sfuggito il benché minimo dettaglio. Insieme

mi offriva anche spunti per eventuali possibili integrazioni.

Il prof. Butturini ha regalato importanti contributi alla storia della città dove ha vissuto, Verona, approfondendo l'evoluzione di una serie di istituzioni educative nate all'interno di congregazioni religiose operanti nel territorio tra l'Ottocento e il Novecento. Ha delineato così l'impegno a favore della formazione di bambini e ragazzi da parte di varie figure che diversamente sarebbero rimaste nell'ombra o del tutto sconosciute.

Ricordo Emilio Butturini non solo come docente universitario, ma anche come persona buona, dal carattere mite, uomo di pace. Non solo aveva scritto sulla pace, ma la viveva nelle relazioni interpersonali: sempre accogliente, capace di tessere relazioni amicali di collaborazione, costruttore paziente di pace.

Amante della famiglia: fin dai primi momenti di collaborazione mi portò a casa sua e volle farmi conoscere la moglie Paola e la sua numerosa famiglia, composta da sei figli. Ci teneva alla famiglia e credeva nelle sue potenzialità vitali. Per qualche anno, finché gli fu possibile, tenne nel corso di laurea magistrale in Scienze dell'educazione l'insegnamento Storia della famiglia.

Sempre fiducioso nella provvidenza, era animato da una profonda fede religiosa coltivata e testimoniata con semplicità nell'ordinarietà della vita quotidiana.

Libri ricevuti

Vincenzo Massotti

Crescita post-traumatica e resilienza. Il caso del sisma di L'Aquila

Tau Editrice, Todi (PG) 2021, 120 pp.

Dopo un evento traumatico di notevole intensità, la qualità della vita peggiora soltanto o è possibile un riordino positivo della propria esistenza? È questa la domanda che fa da filo conduttore al presente scritto e che le sfide dell'ultimo decennio fanno risuonare in seno alle comunità civili ed ecclesiali. Gli studi di Tedeschi e Calhoun sulla crescita post-traumatica, la teoria della resilienza elaborata da Cyrulnik permettono di focalizzare l'attenzione sull'evento sismico che ha colpito la città dell'Aquila nel 2009, cercando di cogliere, a poco più di un decennio dall'evento, gli aspetti più significativi da trasmettere a persone e comunità colpite da catastrofi naturali. Prefazione Luigi Maria Epicoco.

Matteo Laruffa

L'America di Biden. La democrazia americana del dopo Trump

Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, 120 pp.

La cronaca e l'analisi politica, le ricerche degli esperti e le previsioni sul futuro della potenza americana. Questo libro mostra il volto degli USA dal punto di vista di chi ha già vissuto la transizione da Barack Obama Trump ed ora spera che la presidenza di Joe Biden possa salvare il sogno americano.

Jacques Servais (a cura di)

Adrienne Von Speyr. Una donna nel cuore del ventesimo secolo

Cantagalli Edizioni, Siena 2020, 180 pp.

Una donna nel cuore del Ventesimo secolo: Adrienne von Speyr (1902-1967), questa grande mistica con cui Hans Urs von Balthasar ebbe un rapporto privilegiato, è anche un modello di donna per il nostro tempo. Medico impegnata maggiormente presso dei bisognosi non solo materiali ma spirituali, era allo stesso tempo una fedele sposa e madre, e anzitutto un profeta capace di aprire ai credenti i tesori nascosti della fede cristiana.

Con la sua vita e opera ella ci prende per mano nella vita quotidiana laddove uno è alla ricerca di senso, ci accompagna nella scoperta del Creatore, mostra la via d'incontro con Cristo nel Vangelo, ci aiuta a meglio conoscere il Dio trinitario che egli manifesta, ma anche a riscoprire la Chiesa quale focolare di fede, speranza e amore, con la sua missione di riportare al Padre tutto il creato rinnovato.

Di questa contemplativa, i contributi qui pubblicati vogliono dare un'immagine più completa che include il suo ruolo quale fondatrice di un istituto secolare, con il compito di vivificare dal di dentro il mondo con il lavoro e la preghiera. Apportati da autori in maggioranza laici, di diversi continenti e professioni, gli interventi fanno intuire quanto gli scritti di Adrienne si stiano a poco a poco rivelando una fonte di luce e di saggezza per molte persone di condizioni diverse, dando un sostegno per la meditazione personale, nonché stimolando a perseverare nella fedeltà quotidiana in un mondo in via di secolarizzazione.

Contributi di: Andrea Brutto, Vivian W. Dudro, Gill Goulding, Joachim Honeck, André-Marie Jerumanis, Kris McGregor, Marc Card. Ouellet, Lucetta Scaraffia, Jacques Servais, Robert Svaton.

Nicolò Terminio

Educare alla relazione. Amore, affetti, sessualità

EDB, Bologna 2021, 128 pp.

In un'epoca in cui i legami sociali sembrano diventare soltanto liquidi e virtuali, l'educazione affettiva e sessuale può svolgere una funzione civile di grande rilievo perché costruisce i presupposti per vivere l'amore e gustare la possibilità di essere generativi insieme agli altri. L'autore sviluppa questo tema attingendo alla sua esperienza clinica di psicoanalista e dopo aver ulteriormente approfondito l'argomento nel corso di una ricerca triennale. Questo libro si rivolge innanzitutto a genitori, insegnanti, educatori e agli operatori impegnati direttamente sul campo. Il contributo della psicoanalisi all'educazione consiste nell'illustrare le dinamiche inconse che entrano in gioco nel legame tra emozioni, affetti, sessualità e amore, quattro esperienze differenti ma intimamente intrecciate tra loro.

Tina Cioffo e Alessandra Tommasino

Oltre la camorra: una storia di resistenza. Valerio Taglione partigiano del bene

Città Nuova, Roma 2020, 152 pp.

Nessun luogo è maledetto e nessuna storia ha il finale già scritto. Prima scout con don Peppe Diana, poi leader di un movimento sociale radicato sul territorio e riconosciuto a livello internazionale, Valerio Taglione ha guidato Libera di Caserta ed è stato coordinatore del Comitato don Peppe Diana. La sua vita è un racconto fatto di incontri (con tanti ragazzi di strada, con i familiari di vittime innocenti della criminalità organizzata) e di impegno (sui beni confiscati alle mafie, con il mondo profit e quello del non profit). La sua storia insegna che non è mai troppo tardi per raccogliere nuove sfide e affrontare nuove battaglie, anche se vivi in una terra devastata da uno dei clan di camorra più violenti al mondo.

Maria Caterina Atzori

“La luce va data”. Meditazioni di Chiara Lubich: prima edizione critica

Città Nuova, Roma 2021, 352 pp.

“La Luce va data”, sollecitazione tratta da uno dei 58 scritti che compongono il primo libro di Chiara Lubich *Meditazioni* (Città Nuova, Roma 1959-2020), esprime felicemente anche il senso che l’Autrice attribuisce alla scrittura e spinge ad una approfondita riflessione sul ruolo svolto dai suoi scritti nella trasmissione del Carisma dell’unità di cui ella è portatrice. L’avventura di *Meditazioni*, su cui indaga la presente edizione critica, viene qui narrata attraverso un dinamico percorso che ci fa risalire alle origini di ogni singolo scritto lasciandoci intravedere poi le sue fasi evolutive, tra varianti testuali, espunzioni di testo e successivi reinserimenti, in vivace interazione con il contesto storico-culturale che fa da sfondo ad ognuna delle sue 29 edizioni in lingua italiana.

Stefan Tobler e Judith Povilus (a cura di)

L’unità. Uno sguardo dal Paradiso ‘49 di Chiara Lubich

Città Nuova/Studi della Scuola Abbà, Roma 2021, 264 pp.

A metà del XX secolo, l’ideale dell’unità illuminò la vita di Chiara Lubich e diede vita a un grande Movimento ecclesiale. Il libro rivisita quella ispirazione, nota come “Paradiso ‘49”, e vuole riproporla in modo autentico e fedele, e allo stesso tempo attuale e creativo. Ne mostra la feconda applicazione grazie a percorsi disciplinari che vanno dalle scienze della natura alle relazioni interpersonali, dall’esperienza artistica alla comunicazione, fino ai rapporti tra le Chiese e le religioni.

Paolo Pirillo e Lorenzo Tanzini

Terre di confine tra Toscana, Romagna e Umbria. Dinamiche politiche, assetti amministrativi, società locali (secoli XII-XVI)

Leo S. Olschki, Firenze 2020, 464 pp. Biblioteca storica toscana. Serie I, vol. 80

Il volume pubblica gli atti di due diversi convegni di studio, che hanno avuto luogo a Firenze e Perugia, dedicati alla fenomenologia del confine nell’Italia tardomedioevale. Partendo dalla ricchezza documentaria degli archivi dell’Italia centrale i saggi indagano il rapporto dei governi cittadini nella loro evoluzione verso gli Stati moderni. Ne risulta una complessa e innovativa riformulazione del problema dei rapporti tra poteri e territorio, in una fase cruciale della storia italiana, tra la vicenda comunale e gli Stati dell’Antico Regime.

Dario Edoardo Viganò

Testimoni e influencer. Chiesa e autorità al tempo dei social

EDB, Bologna 2020, 120 pp.

La prima comunità cristiana riconobbe inizialmente alla forma sinodale degli anziani e successivamente all’apostolo Paolo un’autorevolezza che va configurandosi come autorità, nel senso di “riferimento certo” per la custodia della comunione ecclesiale. Questa virtù viene in seguito attribuita a singoli personaggi, in genere fortemente carismatici, mentre il suo esercizio viene

sempre più centralizzato e istituzionalizzato attraverso la stampa e la censura ecclesiastiche. Proprio la dimensione normativa e regolativa dell’autorità viene oggi messa in discussione dai social media, che per loro natura non sono gerarchici, ma aggregano e attivano appartenenze sui criteri dell’omologazione. Le community si organizzano sulla base di interessi e visioni comuni, espellono le dissonanze e seguono gli influencer, a cui conferiscono autorità in un determinato ambito e in un tempo circoscritto. In questo contesto, l’unica autorità che la Chiesa può legittimamente coltivare è quella della testimonianza di coloro che, in forza del battesimo, vivono manifestando il dono della vita di Dio in noi.

Gian Franco Svidercoschi

Un Concilio e sei Papi. Vi racconto sessant’anni di Chiesa

EDB, Bologna 2021, 192 pp.

Dove va, la Chiesa? Per tentare una risposta, questo libro parte da sessant’anni fa, da quella svolta decisiva che fu per il cattolicesimo il concilio Vaticano II. Sessant’anni da quando l’autore, giovanissimo, venne mandato dall’agenzia Ansa in Vaticano. Da allora, giorno dopo giorno, ha seguito la traiettoria della Chiesa nel passaggio di millennio. Sei Papi, e gli ultimi tre non italiani. Una religiosità che cambiava, si rinnovava, esprimendosi in un nuovo modo di intendere e vivere il Vangelo; ma anche crisi profonde, divisioni, scandali. Una Chiesa tornata ad essere compagna di viaggio dell’umanità, a dividerne speranze, conquiste, ma anche sconfitte, continui sconvolgimenti. Muri che cadevano, ideologie che fallivano, ma restavano le povertà, le ingiustizie, restava una società che sembrava escludere Dio dalla quotidianità. E, nel raccontare la storia della Chiesa, l’autore ha aggiunto la sua testimonianza personale, i suoi rapporti con i Papi e diversi episodi inediti. Ma, proprio sul finire, il libro si è incrociato con l’esplosione di una tragedia che ha sconvolto l’intero pianeta e, per certi aspetti, la Chiesa stessa. Eppure, proprio da come molte persone hanno reagito alla pandemia, proprio dall’inquietudine che le ha riportate a guardarsi dentro, a riascoltare quella voce interiore, s’è avvertito che si stava in qualche modo ricomponendo l’antica scandalosa frattura tra fede e vita. Come dire che, la rivoluzione avviata sessant’anni fa dal Concilio, cominciava finalmente a dare i suoi frutti: e non tanto nelle mille riforme canoniche o istituzionali, ma all’interno delle coscienze.

Giuseppe Bedeschi

I maestri del liberalismo nell’Italia repubblicana

Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, 186 pp.

Il pensiero liberale nell’Italia repubblicana ha avuto illustri rappresentanti: dall’ultimo Croce a Luigi Einaudi, da Guido Calogero a Carlo Antoni, da Norberto Bobbio a Nicola Matteucci, da Giovanni Sartori a Rosario Romeo. Naturalmente, ciascuno di questi autori ha privilegiato alcuni temi rispetto ad altri, ciascuno ha avuto una propria ispirazione e un timbro particolare. Il libro ricostruisce il pensiero di ognuno, ma mette altresì in rilievo come tutti in una Italia in cui il marxismo e il cattolicesimo politico avevano l’egemonia - abbiano condotto una decisa battaglia in difesa della società pluralistica (sia a livello economico, sia a livello politico, sia a livello culturale), e, al tempo stesso, abbiano combattuto le grandi disuguaglianze sociali e abbiano rivendicato una società più giusta. Il libro mostra che, per ricchezza di cultura e per capacità di riflessioni

teoriche, il pensiero liberale italiano dell'Italia repubblicana occupa un posto di tutto rispetto nella contemporanea cultura europea.

Maria Chiara Mattesini

Maria Paola Colombo Svevo. Una cattolica democratica libera e forte

Laterza, Bari-Roma 2021, 192 pp.

Questa biografia vuole far emergere una storia comune, di cui Maria Paola Colombo Svevo è stata un "anello forte". Classe 1942, nativa di Rho, in provincia di Milano, democristiana, è stata assessore al comune di Monza e alla Regione Lombardia, senatrice e poi parlamentare europea. Si è sempre occupata, prevalentemente, delle fasce più deboli e vulnerabili, con uno sguardo costante alla condizione delle donne e al loro punto di vista sulle cose. È la stessa vita di Maria Paola Colombo Svevo ad aver suggerito la strada da percorrere per la stesura di questo libro: il suo impegno per la storia comune permette di ricostruire il tessuto culturale della realtà del suo tempo. Nella sua unicità, è anche una biografia "rappresentativa": di una cultura, di un territorio, di una generazione, di moltissime donne. È parte di una tradizione: quella del movimento cattolico democratico e popolare, delle persone libere e forti, che trova le sue origini nel pensiero di Luigi Sturzo.

Marilisa Laudadio Spoltore

Ansia, depressione, stress. La natura cura gli stati d'animo
Edizioni Mondo Nuovo, Pescara 2019, 144 pp.

Troppo spesso rimaniamo legati al passato, incapaci di credere nel futuro o in un futuro migliore. I giovani pensano di non avere gli strumenti o le capacità per costruirlo, per il timore di osare o di provarci, per la paura del confronto o della possibile sconfitta, sottovalutando del tutto le proprie potenzialità. Così ci si lascia andare, cadendo in uno stato di abulia e di passività che, portato alle estreme conseguenze, può sfociare in aggressività, vendetta o anche violenza. Ansia, depressione e stress sono le nuove patologie del nostro millennio, conosciute e studiate da circa cento anni: stati emotivi ai quali possiamo aggiungere gli attacchi di panico, l'angoscia, le delusioni, le umiliazioni, tutte emozioni legate da un fil rouge che sconfinava nella paura. Sembra che la soluzione, ultima ratio, risieda nell'uso di uno psicofarmaco o di un antidepressivo. Piuttosto bisogna chiedersi quanto influisca realmente sulla genesi degli squilibri emotivi in essere il nostro stile di vita, la nostra costituzione, l'ereditarietà, le carenze nutrizionali, le intossicazioni e intossicazioni del nostro sistema nervoso. Le piante, le essenze floreali, i rimedi naturali forse possono riequilibrare le funzioni del sistema nervoso: sono dotati, infatti, di vere e proprie frequenze molto simili a quelle della nostra anima e del nostro cervello, quindi in grado di ripristinare il contatto con il nostro IO superiore per poter tornare a vivere in armonia con "l'Anima Mundi".

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di novembre 2021
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

PROSPETTIVA

• PERSONA •

In 116 numeri Prospettiva Persona ha offerto opinioni critiche sui problemi più dibattuti della cultura contemporanea. Ha affrontato le sfide della 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 2022

Abbonamento annuale digitale

È possibile abbonarsi direttamente online nella sezione abbonamenti, utilizzando carta di credito o carta paypal, oppure effettuando un versamento intestato a:

Centro Ricerche Personaliste
Via Nicola Palma 33 - 64100 Teramo,
specificando la causale del versamento su Iban.

Banca Generali
IT12R0307502200CC8500800897
Bic/Swift BGENIT2T

Poste impresa
IT83C 07601 1530 0000010759645
Bic/Swift BPPIITRRXXX

RUBBETTINO

ISBN 978-88-498-7042-8



€ 13,00

9 788849 870428