

In 114 numeri Prospettiva Persona ha offerto opinioni critiche sui problemi più dibattuti della cultura contemporanea.

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

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

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

ABBONATI O RINNOVA L'ABBONAMENTO PER IL 2021

PROSPETTIVA PERSONA

Abbonamento ANNUALE DIGITALE € 30,00

Per abbonarsi è sufficiente effettuare un versamento intestato a Centro Ricerche Personaliste - Via Nicola

Palma 33 - 64100 Teramo, su IBAN:

Banca Generali

IT12R0307502200CC8500800897

Bic/Swift BGENIT2T

Poste impresa

IT83C 07601 1530 000001075 9645

Bic/Swift BPPIITRRXXX

Specificare la causale del versamento

ISBN 978-88-498-6569-1



9 788849 865691

€ 13,00

RUBETTINO

RUBETTINO

113
114

ISSN 1126-5191

PROSPETTIVA PERSONA

ANNO XXVIII

LUGLIO-DICEMBRE

2020/2

PROSPETTIVA PERSONA

n. 113-114

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

- «Prospettiva Persona», tra memoria e futuro

SPECIALE MERCATO E DEMOCRAZIA. CITTADINI RESPONSABILI

- Mercato e democrazia
- Imprese (Responsabili) e Persone
- Ripensare i paradigmi della convivenza politica ed economica?

PROSPETTIVA DONNA

- La radice antropologica della fedeltà

PROSPETTIVA CIVITAS

- Nella società distanziata

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

- Responsabilità e cura della vita: due riflessioni morali



Indice

Editoriale	Flavio Felice	«Prospettiva Persona», tra memoria e futuro <i>«Prospettiva Persona», Between Memory and Future</i>	13
Le immagini di questo numero	Fiore Zuccarini	Le immagini della collana Documenti dell'Abruzzo Teramano (DAT) <i>Photographical Documents Series of Teramo in Abruzzo (DAT)</i>	14
Speciale «Mercato e democrazia. Cittadini responsabili» <i>a cura di Flavio Felice</i>	Paolo Del Debbio	Mercato e democrazia <i>Market and Democracy</i>	16
		L'articolo propone una riflessione sulla relazione tra mercato e democrazia, chiarendone i tratti distintivi e mettendoli in rapporto, con particolare riguardo al tema dell'uguaglianza formale, che lo Stato deve assicurare affinché vi sia una democrazia e dell'uguaglianza sostanziale che il mercato non può assicurare, considerando inoltre gli effetti che sulle democrazie nazionali hanno i mercati globalizzati. <i>The article's propose is a reflection on the relationship between market and democracy, clarifying their distinctive features and relating them, with particular regard to the issue of formal equality, which the State must ensure so that there is a democracy and substantial equality that the market cannot ensure, considering also the effects that globalized markets have on national democracies.</i>	
	Giulia Paola Di Nicola	Per un'autentica democrazia <i>For an Authentic Democracy</i>	21
		L'articolo analizza alcune aporie della vita politica contemporanea: la necessità dei partiti e la loro effettiva inconsistenza, l'importanza della qualità della democrazia e il suo soggiacere alla quantità dei voti, la centralità della cultura, la necessità di avere cittadini politicamente attivi e, al contempo, il rispetto della vita privata. <i>The article analyzes some aporias of contemporary political life: the need for parties and their effective inconsistency, the importance of the quality of democracy and its subjugation to the quantity of votes, the centrality of culture, the need for politically active citizens and, at the same time, the respect for private life.</i>	
	Florindo Rubbettino	Imprese (responsabili) e persone <i>Businesses (Responsibility) and People</i>	25
		Negli ultimi anni il dibattito su come le imprese possano contribuire attraverso comportamenti responsabili a migliorare il benessere delle persone, dei territori e del pianeta è molto cresciuto. Concetti e pratiche tra loro molto diversi come quelli di: responsabilità sociale di impresa, economia civile, green economy, impact investing,	

economia circolare sono tutti al centro del dibattito e hanno tutti in comune la tensione all'immissione di comportamenti etici, responsabili e sostenibili nel campo dell'azione economica.

In recent years, the debate on how companies can contribute to improving people's well-being, territories and the planet through responsible behavior has grown a lot. Very dissimilar concepts and practices such as those of corporate social responsibility, civil economy, green economy, impact investing, circular economy are all at the center of the debate and all have in common the tension towards introducing ethical, responsible and sustainable behaviors in the field of economic action.

Paolo Savarese	Democrazia e Mercato: ripensare i paradigmi della convivenza politica e dei sistemi economici? <i>Democracy and the Market: Does Rethink the Paradigms of Political Coexistence and Economic Systems?</i>	28
----------------	--	----

Il saggio sfiora i paradigmi impliciti in nozioni quali "democrazia" e "mercato". L'enorme pressione esercitata dall'emergenza sanitaria in atto esercita su di esse, sui loro presupposti, sulla possibilità di discuterne in maniera aperta e concludente, altera la discussione in proposito. Occorre ripensare la relazione tra istituzioni giuridico-politiche ed economiche, e l'essere umano e rendere leggibile il capovolgimento di senso che altera la socialità, distorcendo le più elementari caratteristiche del "riconoscimento" dell'essere umano.

The essay borders on the paradigms implicit in notions such as "democracy" and "market". The enormous pressure exerted by the current health emergency on them, on their assumptions, on the possibility of talking about them in an open and conclusive way, alters the discussion on the subject. It is necessary to rethink the relationship between legal-political and economic institutions, and the human being, and to make readable the reversal of meaning that alters sociality, distorting the most elementary characteristics of the "recognition" of the human being.

Giulio Battioni	Libero mercato e diritti umani: sussidiarietà, empowerment, economia di scambio <i>Free Market and Human Rights: Subsidiarity, Empowerment, Exchange Economy</i>	32
-----------------	---	----

Il dibattito contemporaneo sull'economia globale, i diritti umani e la politica è stato di frequente "inquinato" dalle precomprensioni ideologiche del Terzomondismo. A fronte delle notevoli trasformazioni politiche (crisi degli istituti della rappresentanza democratico-parlamentare), economiche (interdipendenza produttiva-commerciale-finanziaria mondiale), tecnologiche (rivoluzione informatico-multimediale) e culturali (relativismo - "politeismo dei valori") prodotte dal processo di globalizzazione, la sussidiarietà, l'economia di scambio e i modelli educativi orientati alla promozione della libertà della persona umana offrono risposte significative alle obiezioni ideologiche anticapitaliste e alle domande di una società estremamente problematica.

Contemporary debate over global economy, human rights and politics has often been contaminated by ideological preconceptions of Third Worldism. Facing strong changes in democracy, business, technology and culture such as we are living through, we can opt for subsidiarity, exchange economy and educational models for human promotion and freedom. That would

be enough to answer to the anti-capitalist objections and meet the needs of a complex society.

Fabio G. Angelini La partecipazione politica tra asimmetrie informative e *institutional design* 37
The Political Participation between Information Asymmetries and Institutional Design

In un contesto nel quale sembrano trovare sostenitori anche nella società civile proposte che auspicano il superamento dei Parlamenti e del sistema della rappresentanza politica attraverso il ricorso a forme di democrazia diretta basate sull'utilizzo di piattaforme tecnologiche e su modalità di confronto secondo lo stile e le dinamiche dei social networks, il presente contributo intende proporre alcune chiavi di lettura per inquadrare il problema informativo/conoscitivo della politica dal punto di vista degli assetti istituzionali, sottolineando l'esigenza di un *institutional design* in grado di fornire incentivi volti a incrementare la qualità della partecipazione politica e di preservare opportunamente quella relazione tra diritti fondamentali e doveri universali su cui si regge l'intero patto costituzionale.

In a context where proposals for the overcoming of Parliaments and the system of political representation seem to find support from civil society as a result of the consensus gathered by forms of direct democracy based on the use of technology platforms (e-democracy), this contribution intends to propose some reading keys to frame the information/cognitive problem of politics from a legal point of view, emphasizing the need for an institutional design that can provide incentives to increase the quality of political participation and to properly preserve that relationship between fundamental rights and universal duties on which the entire constitutional pact is based.

Mauro Bontempi Economia di mercato e democrazia alla prova della pandemia 43
Market Economy And Democracy At The Test Of The Pandemic

Nel pesante clima socioeconomico del (post) Covid-19, ci si interroga sulla validità e vitalità dei modelli economico-sociali esistenti. Il saggio cerca di individuare nel binomio democrazia liberale-economia di mercato, i presupposti per una possibile *exit strategy*, incardinata sui principi della sussidiarietà e della solidarietà.

In the heavy socio-economic climate of the (post) Covid-19, one wonders about the validity and vitality of existing economic-social models. The essay seeks to identify in the binomial liberal democracy-market economy, the prerequisites for a possible exit strategy, based on the principles of subsidiarity and solidarity.

Prospettiva donna

G.P. Di Nicola La radice antropologica della fedeltà 50
The Anthropological Root of Fidelity

L'articolo presenta il tema della fedeltà coniugale "nella buona e nella cattiva sorte" come conseguenza di una promessa che non scaturisce dall'imposizione dottrinale della Chiesa e dello Stato, ma inerisce alla profonda esigenza di ogni persona di non essere abbandonata, di amare ed essere amata nella continuità del proprio esistere, in modo da riconoscere se stessa e l'altro, al di là degli inevitabili mutamenti nel tempo. La fedeltà di Charles Péguy a Charlotte ne è conferma.

The article presents the theme of conjugal fidelity “in good times and bad” as a consequence of a promise that does not arise from the doctrinal imposition of the Church and the State, but belongs to the profound need of every person not to be abandoned, to love and to be loved in the continuity of one’s existence, in order to recognize oneself and the other, beyond the inevitable changes over time. Charles Péguy’s loyalty to Charlotte confirms this.

Lorenzo Scillitani Una “ginecologia filosofica”? Noterelle in margine
a Prospettiva Donna. 52
*A Philosophical Gynecology? Brief Notes in the
Margin of Prospettiva Donna.*

Nella presentazione delle figure mitiche classiche qui evocate è in gioco, ogni volta che si tratta di determinare un’identità personale, una questione – filosofica – di diritto: l’identità stessa si annuncia, per di più, come il contenuto di un diritto, non potendo risolversi in tema di un desiderio (di “possedere” un’identità), né tantomeno in un astratto “principio di ragione”. È questo il motivo per cui il desiderio non può essere, come tale, tradotto in pretesa giuridica; perché in quest’ultima il pensiero giuridico allo stato mitico prospetta, qualitativamente, molto più che un desiderio; l’aspirazione al riconoscimento supera la soddisfazione “finitizzante” del desiderio, rendendolo leva di una tensione all’infinito; la domanda “che sono?”, “chi sono?” prevale su qualunque “misura” della ragione.

In the presentation of the classical mythical figures evoked here is at stake, every time it is a matter of determining a personal identity, a question – philosophical – of law: identity itself announces, moreover, as the content of a right, since it cannot be resolved in terms of a desire (to “possess” an identity), nor in an abstract “principle of reason”. This is the reason why desire cannot be, as such, translated into a juridical pretense; because in the latter, juridical thought in the mythical state prospects, qualitatively, much more than a desire; the aspiration to recognition overcomes the “finite” satisfaction of desire, making it the lever of a tension to infinity; the question “what am I?”, “who am I?” prevails over any “measure” of reason.

Teresa Tonchia Ripensare il femminile 56
Re-thinking of the Feminine

La domanda “chi sono?” solleva il problema della soggettività/identità legata alla differenza sessuale. Maschile e femminile diventano forme di identificazione in un mondo dove entrambi rivendicano il loro essere nel mondo senza ricadere in universalismi astratti, ripensare il femminile si presenta come un modo per concepire il soggetto a partire dalla differenza del corpo sessuato dove maschile e femminile diventano entrambi l’uno rispetto all’altro.

Who am I? This question raises the issue of subjectivity/identity connected to sexual differences. The masculine and the feminine become forms of identification. Without falling back to abstract universalism, they both claim their being in the world. The re-thinking of the feminine introduces itself as a way to conceptualize the subject starting from the difference of the sexed body where the masculine and the feminine both become The One and The Other.

Rossella Pace Noi, le altre. Le donne del Partito liberale
nella Resistenza: una minoranza nella minoranza 60
*We, the Others. Women of the Partito liberale in the
Anti-Fascist Resistance: a Minority Inside Minority*

Contrariamente alla vulgata storiografica diffusa, molte famiglie delle élite borghesi di mentalità liberale, collegate tra di loro mediante reti

profondamente radicate nella società, hanno avuto un ruolo importante nella Resistenza italiana contro l'invasione tedesca e la Repubblica Sociale Italiana. In tali reti le donne esercitavano una forte influenza, svolgendo spesso importanti funzioni manageriali nella guerra di liberazione, come nel caso dell'Organizzazione Franchi guidata da Edgardo Sogno. Negli anni del dopoguerra, tuttavia, il dominio dei partiti politici di massa e le divisioni interne del Partito liberale limitarono molti dei loro nomi e storie all'ombra.

Contrarily to a widespread historiographic vulgate, many families from the bourgeois liberal-minded élites, connected in deep-rooted networks, played a major role in the Italian Resistance against the German invasion and the Repubblica Sociale Italiana. In such networks women exercised a powerful influence, often performing pivotal managerial functions in the liberation war, as in the case of the Franchi Organization led by Edgardo Sogno. In the after-war years, though, the rule of mass political parties and the internal divisions in the Partito liberale confined many of their names and histories in the shade.

Cloe Taddei Ferretti Intorno alla bibbia dell'amicizia 65
About Bible of Friendship

Si è tenuto il 21 novembre 2019 nella Chiesa Luterana di Napoli un incontro per riflettere sul libro *La Bibbia dell'Amicizia*. Brani della Torah/Pentateuco commentati da ebrei e cristiani, a cura di Marco Cassuto Morselli e Giulio Michelini, pubblicato nel gennaio 2019 dalla San Paolo.

*A meeting was held on November 21, 2019 in the Lutheran Church of Naples to reflect on the book *The Bible of Friendship (Songs of the Torah / Pentateuch commented by Jews and Christians)*, edited by Marco Cassuto Morselli and Giulio Michelini, published in January 2019 from San Paolo.*

Ricordando Lucia Stefanutti Glori Cappello: una donna protagonista nella ricerca storico-filosofica 67
Glori Cappello: a Woman Protagonist in Historical-philosophical Research

Prospettiva Civitas Maurizio Serio Nella società distanziata 70
Inside the Social Distancing Society

L'emergenza sanitaria ha determinato uno stato d'eccezione in cui il confine tra governo e controllo è molto labile. Con la riduzione della legge a protocollo di sicurezza, si è fatto leva sul senso di responsabilità dei cittadini mentre si contraevano i loro diritti. Occorre indagare le ricadute politiche del distanziamento sociale.

The Covid-19 emergency has led Western societies to a state of exception in which the boundary between government and control is very blurred. With the reduction of the law to a security protocol, the citizens' sense of responsibility was relied upon, while their rights were contracted. The political implications of social distancing must be investigated.

Antonio Campati La democrazia e i suoi costi 72
Democracy and its Costs

Queste brevi riflessioni hanno due obiettivi: il primo è evidenziare il fatto che il sistema di finanziamento della democrazia è strettamente

connesso con il suo funzionamento. Ciò è evidente specialmente per quanto riguarda la rappresentanza politica; il secondo è ricordare che la democrazia è un sistema politico che ha dei costi, anche dopo la fine della “democrazia dei partiti” e la nascita di nuove forme di partecipazione politica online. Ribadire questi due assunti è indispensabile per tentare di superare le visioni che descrivono in maniera troppo semplicistica la democrazia rappresentativa, le quali hanno largo seguito nell’opinione pubblica e che, di conseguenza, influenzano le decisioni della classe politica, sempre più ansiosa di dare seguito a ciò che il “popolo” desidera.

These brief reflections have two aims: the first is to highlight the fact that the system of financing democracy is closely connected with its functioning. This is especially evident about political representation. The second is to remember that democracy is a political system that has costs, even after the end of “party democracy” and the emergence of new forms of online political participation. Reiterating these two assumptions is crucial to overcome too simplistic visions on representative democracy that have widely followed in public opinion and which, consequently, influence the decisions of the political élite, which is increasingly anxious to follow up on what the “people” want.

Luca Mencacci

La miglior democrazia che il denaro possa comprare
The Best Democracy Money Can Buy

77

Sebbene nelle democrazie occidentali le elezioni vengono tenute regolarmente, il dibattito pubblico appare interamente controllato da élite economiche e finanziarie, che investono enormi quantità di denaro per determinarne l’esito. Grazie alla complicità dei media, i cittadini finiscono per diventare spettatori passivi dell’esproprio della loro sovranità.

Although elections are held regularly in Western democracies, the public debate appears to be entirely controlled by economic and financial elites, who invest huge amounts of money to determine the outcome. Thanks to the complicity of the media, citizens end up becoming passive spectators of the expropriation of their sovereignty.

Annamaria Merlini

Fondazioni di origine bancaria e misure di contrasto alle disuguaglianze
Foundations of Banking Origin and Measures to Combat Inequalities

81

Anche le fondazioni di origine bancaria si confrontano quotidianamente con progetti che esplorano le cause della disuguaglianza e cercano di mettere in campo buone pratiche per contrastarla. Il prossimo Congresso Acri del 2021, che si terrà a Cagliari, avrà quale tema proprio il contrasto alle disuguaglianze.

The foundations of banking origin are confronted daily with projects that explore the causes of inequality and try to implement good practices to combat it. The next Acire Congress of 2021, to be held in Cagliari, will have as its theme the fight against inequalities.

Prospettiva ΛΟΓΟΣ

Settimio Luciano

Responsabilità e cura della vita
Responsibility and Care of Life

84

L’editoriale sottolinea l’intersecarsi e l’importanza di libertà e responsabilità come esercizio di relazione autentica e attenta alla vita degli altri e di

sé. Hans Jonas, filosofo ebreo, e Alexander Spesz, teologo-psicologo slovacco, possono aiutare ad approfondire alcuni aspetti fondamentali dal punto di vista della relazione fra etica e metafisica; e dal punto di vista della relazione a due e del ripudio costitutivo della guerra.

The editorial highlights the intersection and the importance of freedom and responsibility as an exercise in an authentic and attentive relationship with the life of others and of oneself. Hans Jonas, Jewish philosopher, and Alexander Spesz, Slovak theologian-psychologist, can help to deepen some fundamental aspects from the point of view of the relationship between ethics and metaphysics; and from the point of view of the relationship with two and the constitutive repudiation of the war.

Enzo Massotti La teoria della responsabilità nel pensiero
di Hans Jonas 86
The Theory of Responsibility in Hans Jonas' Thought

L'attenzione che Jonas dedica al concetto di responsabilità è dovuta alle sfide, sempre più invasive, della bioetica, capace di minacciare l'essere delle generazioni future. In tal senso, l'autore ravvisa una sorta di imperativo: «[...] agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», rivolto sia al politico che al genitore. Entrambi esercitano una responsabilità che si distingue per totalità, continuità, futuro, e rispondono di una responsabilità formale e per ciò che si deve fare. Sul perché dell'agire etico, Jonas sostituisce alle ragioni personali, che non sono garanzia di correttezza, quelle etiche, attingendo al pensiero di Max Weber.

The attention that Jonas devotes to the concept of responsibility is due to the increasingly invasive challenges of bioethics, capable of threatening the being of future generations. In this sense, the author sees a sort of imperative: "act so that the consequences of your action are compatible with the permanence of an authentic human life on earth", addressed to both the politician and the parent. Both exercise a responsibility that stands out for wholeness, continuity, future, and answer for a formal responsibility and for what must be done. On the reason for ethical action, Jonas replaces personal reasons, which are not a guarantee of correctness, the ethical ones, drawing on Max Weber's thoughts.

Ivan Sulik Alcune opere del teologo slovacco
Alexander Spesz 91
Some Works Of The Slovak Theologian
Alexander Spesz

L'articolo offre una presentazione delle opere più importanti del teologo morale slovacco Alexander Spesz, il quale sin dagli anni Trenta fino alla fine del Concilio vaticano secondo ha avuto un grande influsso sulla formazione di tutti i sacerdoti in Slovacchia nel campo della teologia morale. L'articolo si occupa delle sue opere che si collocano al confine tra filosofia e psicologia, si dedicano anche ai fenomeni parapsicologici, e pone uno sguardo anche sulle opere che trattano gli argomenti propri alla teologia morale.

The paper offers a presentation of the most important works of the Slovak moral theologian Alexander Spesz who has influenced the moral theology formation of the priests in Slovakia from the 1930s until the end of the Second Vatican Council. The article deals with the cross-section of works that are on the boundary of philosophy and psychology, also examines parapsychological phenomena and offers an insight into the works of the author focusing on topics inherent in moral theology.

- Giorgio Campanini Il 70° anniversario della morte di Mounier.
Un impegnativo anniversario
The 70th anniversary of Mounier's death.
A challenging anniversary 97

In occasione del settantesimo anniversario della morte di Emmanuel Mounier, l'autore, si sofferma brevemente in queste brevi note sulle problematiche relative alla diffusione del suo pensiero agevolato dalla cessazione del "copyright".

On the 70th anniversary of Emmanuel Mounier's death, the author, in these notes describes the problems relating to the spreading of his thought facilitated by the cessation of "copyright".

- Lorenzo Alvisi Emmanuel Mounier e l'originalità del progetto
«Esprit»
*Emmanuel Mounier and the revolutionary project
of «Esprit»* 100

A settant'anni dalla morte di Emmanuel Mounier (1905-1950), occorre riflettere sull'autentico significato del personalismo comunitario. Questa corrente di pensiero, sviluppatasi nel turbolento contesto degli anni Trenta, trova espressione nella rivista e nel movimento di «Esprit», rivelando la propria forza non in una precisa dottrina politica, ma in una riflessione antropologica che apre al dibattito e all'incontro.

Emmanuel Mounier died 70 years ago and this anniversary should invite us to reconsider the historical relevance of his intellectual militance. He has been the most important promoter of communitarian personalism, a philosophical movement which developed during the troubled Thirties and found correspondence in the periodical «Esprit». The principal goal and meaning of this project was not achieving a precise political doctrine, but demonstrating a new way of dialogue and communication, in order to re-consider human lives in a communitarian and plural dimension.

- Francesco Postorino Il postmoderno, l'incertezza e il volto.
Una riflessione cristiana sulla persona
The postmodern, the uncertainty and the face.
A Christian reflection on the person 105

In questo articolo ho provato a mostrare come la stagione del postmoderno tenda ad accomunare sempre di più storicisti, nichilisti e agnostici; mentre il cristiano, se ancora sente il grido della croce, mantiene la sua specificità!

Le prime tre sensibilità guidano la logica-mondo contro il secondo pronome e ripetono, con linguaggio inedito, la vecchia storia del male. La fede cristiana, aliena nel mondo, è invece l'unica che può far nascere il tu-persona.

In this article I will try to show how the postmodern season tends to unite more historicists, nihilists and agnostics; while the Christian, if he still hears the cry of the cross, maintains his specificity!

The first three sensitivities guide the logic-world against the second pronoun and repeat, with new language, the old history of evil. The Christian faith, alien in the world, instead is the only one that can give birth to you-person.

Maria Chiara Mattesini Luigi Sturzo: «un prêtre sec, maigre, noir: tout en nerfs» 110
Luigi Sturzo: a Gaunt, Wiry Priest, all Nerve

Un ritratto forse inedito di Luigi Sturzo, collocato nell'agorà di allora, quella delle piazze dei comuni di gran parte d'Italia, al fine di meglio comprendere come *effettivamente* faceva politica e quali erano le percezioni, le critiche e i commenti di cui, inevitabilmente, ma suo malgrado, era oggetto. Considerazioni che ci aiutano anche a fare chiarezza sulle differenze profonde che intercorrono fra popolarismo e populismo, termine, quest'ultimo, oggi molto presente nella dialettica politica. Lo stesso Sturzo fu definito un demagogo, oltre che un clericale.

This essay analyzes a new figure of Luigi Sturzo, during the meetings in much of the Italian cities, for a better understanding on how he made policy and in order to comprehend forms and contents generated by his experience. This all brings to mind the differences between popularism and populism. This last is abundantly present in current political debates. Sturzo himself was considered "demagogue" as well as clerical.

Focus

Monica Simeoni Una nuova modernità? 113
A New Modernity?

La modernità, come affermazione della razionalità e dell'individuo, sviluppatasi nella seconda metà dell'Ottocento, come esaltazione del progresso con un ruolo regolatore della Storia, ha evidenziato "il venir meno dei legami sociali", in una segmentazione e frammentarietà della società. Il Novecento, in seguito, con il concetto di postmodernità, ha affermato che le tradizionali istituzioni del passato (i corpi intermedi), hanno perso la loro centralità in un processo di deistituzionalizzazione. Anche alla luce della pandemia globale del Covid-19 si auspica, quindi, una diversa globalizzazione per sconfiggere l'aumento delle diseguaglianze verificatosi in questo periodo così drammatico per l'umanità.

Modernity, as an assertion of rationality and of the individual, advanced during the second half of the nineteenth century as an exaltation of progress and, with the regulatory role of history, highlighted "the loss of social ties" involving a segmentation and fragmentation of society. The twentieth century, with the concept of postmodernity, has affirmed that the traditional institutions of the past (the intermediary bodies) have lost their centrality in a process of de-institutionalisation. In the light of the global Covid-19 pandemic, it is hoped that a different kind of globalisation may, therefore, defeat increases in inequality that have taken place during this period of drama for humanity.

Ricordando

Barbara Riccio e Nerina Rodinò Lettera ad un'amica che non c'è più 117
In ricordo di Maria Antonietta de Meo Giusti
Letter to a friend who is no longer there. In memory

Recensioni

120

Libri ricevuti

127

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

DIREZIONE
Flavio Felice

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

ENTI COLLEGATI
AL CENTRO RICERCHE PERSONALISTE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'AQUILA
Dipartimento di Scienze Umane, Università di L'Aquila
Lucia Maria Grazia Parente - coordinatrice
Federica Chicarella, Chelli Simonetta, Fazio Alessia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NUOVA ZELANDA
Rocio Figueroa Alvear
Alicia Orozco Garza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TRANI (BT)

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

TRENTO

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

TREVISO

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

VALENCIA

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

VENEZIA

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

VERONA

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



COMITATO SCIENTIFICO (PEER REVIEW)

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

Cipolla C. – Sociologia, Università Bologna

Cipriani R. – Sociologia, Univ. Roma3

Comte B. – Storia, Università Lyon

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

Da Re A. – Filosofia, Padova

De Dominicis E. – Filosofia morale, Macerata

Diaz C. – Filosofia sociale, Università Madrid

Donati P.P. – Sociologia, Università Bologna

Fubini E. – Musicologo, Torino

Gaburro G. – Economia politica, Università Verona

Giorgio G. – Teologia, ITAM, Chieti

Gramigna A., Pedagogia, Università Ferrara

Grassi P. – Filosofia morale, Università Urbino

Hainard F. – Sociologia, Università Neuchâtel

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

Invitto G. – Filosofia, Università Lecce

Lanza Sergio – Teologo †

Lisciani Petri E., Filosofia, Univ. Salerno

Mantovani Mauro – Rettore, UPS Roma

Martino Monica – Sociologia, Roma

Marotta M. – Sociologia, Università Roma

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

Milano A. – Teologia, Napoli

Mongin O. – Direttore Esprit, Parigi

Mura G. – Ermeneutica, Università Urbaniana, Roma

Nanni C. – Pedagogia, Rettore UPS, Roma

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

Nuzzo M., Diritto Amministrativo, Luiss, Roma

Occhiocupo N. – Diritto costituzionale, Univ. Parma

Robin M. – Storia della cultura, Università Nanterre

Roche R. – Psicologia, Università Barcellona

Rocchetta C. – Teologia sacramentaria, Perugia

Roemheld L. – Dottrine politiche, Dortmund

Scivoletto A. – Sociologia, Parma

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

Toso M. – Dottrina sociale, UPS, Roma

Verstraeten J. – Etica sociale, Lovanio

Wilkanowicz S. – direttore rivista “Znach”, Kracow

Zamagni S. – Economia, Bologna



RETE DI COLLEGAMENTO E COLLABORAZIONE SCIENTIFICA

Abela Antonio, Malta

Ackermann Bruno, Losanna

Anderson Brian, Washington

Balduzzi Renato, Alessandria

Bartolini Elena, amicizia ebr.-cristiana, Milano

Bertacchini Roberto, Roma

Bombaci Nunzio, Messina

Boselli Gabriele, Forlì

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

Canciani Domenico, Padova

Casoli Giovanni, Roma

Catelli Giampaolo, Bologna

Da Re Antonio, Padova

Di Felice Antonio, Atri

Di Marco Vincenzo, Roseto (TE)

Dupuis Michel, Louvain-La-Neuve

Esquirol Joseph M., Barcellona

Eusebi Luciano, Brescia

Fortunio Carlo, New York

Gambacorta Simone, Teramo

Gaspari Antonio, Roma

Girò Paris Jordi, Barcellona

Gui Benedetto, Padova

Hellman John, Montréal

Kneer Markus, Münster (Deutschland)

Illiceto Michele, Manfredonia

Indelicato Michele, Bari

Lauriola Giovanni, Castellana Grotte

Margarone Angela, Catania

Marino Adelmo, Teramo

Martelli Rita, Noto

Masini Eleonora, Roma

Mecca Gino, Teramo

Milan Giuseppe, Padova

Minore Renato, Roma

Poggi Paolo, Lodi

Pozzo Riccardo, Verona

Purcell Brendan, Dublino

Rivero Numa, Coro (Venezuela)

Roberti Antonio, Teramo

Roy Christian, Montréal

Scansani Sandro, Reggio Emilia

Schoepflin Maurizio, Arezzo

Schulz Sibylle, Würzburg

Spinsanti Sandro, Roma

Vaccarini Italo, Milano

Vanzan Piersandro Teologo †

Vendrame Giorgio, Treviso

Verducci Daniela, Macerata

Vincenzi Adriano, Verona

Vito Maria Antonietta, Padova

SOSTENITORI DELLA CULTURA PERSONALISTA

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

Codici: ISBN: 978-88-498-6569-1 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 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-11_riviste-scientifiche/
Area 12 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-12_riviste-scientifiche/
Area 14 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-14_riviste-scientifiche/

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

PROSPETTIVA PERSONA
Rivista trimestrale del
Centro Ricerche Personaliste
Fondata da Attilio Danese &
Giulia Paola Di Nicola
Anno XXVIII n. 113-114
Luglio-Dicembre 2020/2
Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE
Iscr. R.O.C. n. 5615
www.prospettivapersona.it
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
mail@prospettivapersona.it
Direttore Editoriale
Flavio Felice
email: direttore@prospettivapersona.it
Redazione
email: redazione@prospettivapersona.it
Pietro D'Alimonte (Caporedattore)
Simone Guido (Segretario di redazione)
Mauro Bontempi, Veronica Diomede,
Lucrezia Grilli, Sara Mecca

RUBBETTINO EDITORE
Viale Rosario Rubbettino, 10
88049 Soveria Mannelli
Tel. (0968) 6664201
www.rubbettino.it
editore@rubbettino.it
Si possono effettuare
abbonamenti presso la Licosa/Sansoni
e c/o EBSCO
Versamenti su c.c. post. n. 343509
intestato a: Licosa/Sansoni
Pagamento su c/c bancario
IBAN: IT88Z0103002869000004160064
NB. Per gli abbonati in regola c'è la possibilità di
sfogliare la rivista in internet al sito: <http://www.prospettivapersona.it/index.php/riviste>
/catalogo Occorre chiedere il codice relativo alla
email: mail@prospettivapersona.it
redazione@prospettivapersona.it
RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA
SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE

Abbonamento
ANNUALE DIGITALE
€ 30,00

Per abbonarsi è sufficiente
effettuare un versamento
intestato a Centro Ricerche
Personaliste - Via Nicola
Palma 33 - 64100 Teramo,
su IBAN:

Banca Generali
IT12R0307502200
CC8500800897
Bic/Swift BGENIT2T

Poste impresa
IT83C 07601 1530 000001075
9645
Bic/Swift BPPITRXXX

Legge n. 196/2003
Tutela dei dati personali

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

REDAZIONE DI
PROSPETTIVA PERSONA.
redazione@prospettivapersona.it

«Prospettiva Persona», tra memoria e futuro

Flavio Felice

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

Caro lettore,
dopo questo periodo difficoltoso per tutti, eccoci per confermarti che «Prospettiva Persona» grazie alla fiducia dei suoi fedeli lettori, continuerà a vivere, nonostante le immaginabili difficoltà economiche.

Per tener fede a una rivista scientifica che appartiene alla storia del personalismo europeo e internazionale, che ha avuto come primo presidente Paul Ricoeur, e che viene censita come «rivista italiana del personalismo» in Francia e in varie nazioni europee ed extraeuropee, stiamo facendo il possibile per farla non solo vivere, ma anche per rilanciarla adattandola ai nuovi strumenti della tecnologia digitale e affrontando le nuove sfide che il nostro tempo richiede.

Infatti, come sai le biblioteche e le librerie si sono organizzate in modo tale da preferire l'online al cartaceo. Il vantaggio vale anche per gli autori degli articoli: la digitalizzazione consente loro più facilmente di accedere agli articoli, inviarli, stamparli se necessario e soprattutto di essere catalogati e dunque leggibili a livello internazionale.

La situazione eccezionale che si è venuta a creare e che tutti abbiamo sofferto ci ha offerto l'opportunità, oltre che di diminuire i costi, di ripensare la pubblicazione della rivista semestralmente e di darle una maggiore leggibilità e un maggiore accreditamento accademico e internazionale.

Di conseguenza il presente numero di «Prospettiva Persona» 113-114 (luglio-dicembre

2020) non verrà stampato anche a causa del Covid-19 nella consueta forma cartacea, ma inviato agli abbonati nella versione formato pdf.

Ti chiediamo a tal proposito, di comunicarci l'indirizzo di posta elettronica al quale inviare il link per poter scaricare il numero.

Per l'anno 2021, la direzione, in sintonia con la redazione, ha assunto la decisione di pubblicare la rivista con cadenza semestrale, aumentando anche le pagine e utilizzando una piattaforma online, che renderà la rivista disponibile in formato elettronico. In collaborazione con la casa editrice Rubbettino, opereremo utilizzando una piattaforma online open source dove sono attualmente posizionate le principali riviste accademiche e indicizzate nei grandi motori di ricerca internazionali.

In continuità con la storia di «Prospettiva Persona» e in sintonia con i fondatori Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola, intendiamo approfondire i principali filoni delle scienze sociali, nell'ottica della persona e mantenendo gli obiettivi principali della rivista, dando spazio a saggi scientifici ispirati al personalismo, al pensiero politico ed economico, nonché alla ricerca antropo-teologica nel rispetto delle differenti prospettive e delle opinioni critiche.

Certi di continuare ad avere la Tua fiducia e di poter contare sul Tuo appoggio, decisamente necessario in questo momento storico di grandi cambiamenti, Ti salutiamo cordialmente.



La collana Documenti dell'Abruzzo teramano (DAT)

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
14-15

Fiore Zuccarini – Redattore «*Prospettiva Persona*»



Le immagini che illustrano questo numero della nostra Rivista, come i quattro numeri precedenti, riguardano opere d'arte tratte dai volumi dei DAT, Documenti dell'Abruzzo Teramano: una collana di sette volumi e sedici tomi che costituisce un progetto editoriale di grande rilievo culturale promosso agli inizi degli anni Ottanta dall'allora Cassa di Risparmio della Provincia di Teramo e che è stato ereditato e portato a termine dalla Fondazione Tercas.

Le immagini di questo numero, in particolare, sono tratte dal III Volume della Collana dal titolo: *La valle dell'alto Vomano ed i monti della Laga*. Prendono in esame un'ulteriore porzione della provincia di Teramo delimitata dal versante sinistro della valle dell'alto Vomano ed estesa, sull'arco dei monti della Laga, ai territori dei comuni di Montorio al Vomano, Crognaleto, Cortino, Rocca Santa Maria e Valle Castellana. Un'area non facile da esplorare per le asperità naturali, del clima e, non ultimo, per la mancanza a volte di una rete viaria adatta al mezzo meccanico. Quest'ampia zona, oggi scarsamente abitata, è sorprendentemente risultata ricca di insediamenti nei secoli passati, così ricca da aver fatto elencare nel consueto Dizionario topografico e storico che correda ogni volume dell'opera, ben 82 paesi o, a dirla con termine antico, «ville». Le attestazioni dell'occupazione dell'area in età preromana vanno da una rara *applique* bronzea picena alla presenza di un'arce fortificata con tempio e *vicus* a Colle del Vento e di un importante santuario italico a Pagliaroli. Il Medioevo registra la presenza di chiese fortificate, come San Vito nell'omonimo paese, le quali, singolarmente, recano la torre campanaria in facciata secondo modelli francesi di ascendenza carolingia i cui echi trovano proprio in questa fascia dell'Abruzzo la loro maggiore concentrazione; o di chiese, come l'inedita San Flaviano di Tavolero che presentano dettagli strutturali raffinati maturati nell'ambito dell'architettura federiciana: o ancora di imponenti fortificazioni, come Castel Manfrino, del quale un'approfondita

ricerca storica ha permesso una lettura definitiva con la disamina delle leggende tessute intorno ai suoi ruderi, da un lato, e la ricostruzione di precise fasi edilizie, dall'altro. Nell'ambito delle arti figurative le ricerche condotte per questo volume hanno consentito di recuperare alla pubblicazione una notevole Madonna lignea, opera del «Maestro della Santa Margherita Gualino», e quattro importanti trittici, dovuti a Carlo Crivelli e a Pietro Alamanno. Essi hanno dato occasione a Ferdinando Bologna di tornare a fare il punto sulla produzione di questi pittori sia per quel che concerne le cronologie delle opere che le attribuzioni; di riconoscere il frammento di predella recuperato dal Grassi come parte della predella del polittico dell'Alamanno che è a Brera e, proprio a proposito di quest'ultima opera, di riservare al nostro volume la sorpresa dei disegni che appaiono sul retro delle sue tavole, inediti straordinari che si pubblicano qui per la prima volta. Accanto a questi pregevoli «documenti», altri se ne affiancano pur essi significativi e del pari studiati da Ferdinando Bologna: gli affreschi di Alvi, attribuiti al pittore marchigiano Francesco da Tolentino, il quadro con la *Resurrezione di Cristo* in Montorio attribuito a Vincenzo Pagani. Un altro quadro, sempre della collegiata di San Rocco a Montorio, con l'*Ultima Cena* rivela invece la circolazione di modelli dovuti a pittori fiamminghi, al pari della *Madonna del Rosario* di Cesacastina.

Dall'attenta lettura di numerosi documenti inediti, infine, ecco un singolare gioco di carte di diffusione europea, il Cucú, le cui tracce si seguono all'indietro almeno fino al XIV secolo, e che è sopravvissuto nelle campagne di Fionia e di Sjælland in Danimarca e nelle valli bergamasche in Italia, ma che è rimasto quasi incontaminato nelle sue regole antiche soltanto a Montorio.

* * *

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

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

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

L'importante è avere un comune tablet o smartphone dotato di una connessione a internet e collegarsi la sito www.fondazionetercas.it.

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

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

I Documenti dell'Abruzzo Teramano, 7 volumi 16 tomi 5.042 pagine 6.147 illustrazioni

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

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

La pubblicazione è iniziata nel 1983 con il Volume I su *La valle Siciliana o del Mavone* ed è proseguita quindi nel 1986 con il Volume II su *La valle del medio e basso Vomano*, nel 1991 con il volume III su *La valle dell'alto Vomano ed i monti della Laga*, nel 1996 con il volume IV su *Le valli della Vibrata e del Salinello*, nel 2002 con il volume V: *Dalla valle del Piomba alla valle del basso Pescara*, nel 2003 con il volume VI: *Dalla valle del Fino alla valle del medio e alto Pescara*, per concludersi nel 2007 con il volume VII su *Teramo e la valle del Tordino*.

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

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

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

In ogni volume, un tomo è stato inoltre dedicato a un *Dizionario topografico e storico* che, sotto la voce di ogni centro urbano (comune, frazione, località) presente nell'area indagata, ha raccolto una lettura del tessuto urbano, delle sue evenienze artistiche minori, dell'etimologia del nome, delle notizie storiche ad esso relative, delle epigrafi, degli stemmi e l'inventario cronologico degli archivi storici comunali e degli archivi parrocchiali.

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

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

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

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

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



Mercato e democrazia

Paolo Del Debbio, *Docente di Etica ed economia all'Università IULM di Milano*

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
16-48



In questo breve scritto si tratta di chiarire i due termini, mercato e democrazia, le loro caratteristiche, i tratti distintivi e metterli in rapporto, successivamente, soprattutto con particolare riguardo a due tematiche: il tema dell'uguaglianza formale che lo Stato deve assicurare perché vi sia una democrazia e di quella sostanziale che il mercato non può assicurare; la tenuta delle democrazie nazionali considerando gli effetti che su di esse hanno i mercati globalizzati.

Partiamo da una breve chiarificazione dei due concetti: mercato e democrazia.

1. *Il mercato*

Il mercato è un meccanismo imperfetto di creazione e distribuzione della ricchezza. Può essere, considerato, a tutti gli effetti, un "bene pubblico"¹, in quanto concorre ad aumentare il benessere sociale, pur in presenza di aspetti negativi, difetti e vere e proprie degenerazioni, le cosiddette "esternalità negative". Perché il mercato funzioni ha bisogno di un quadro regolatorio che consiste in un insieme di regole che, a loro volta, si raccolgono attorno a due nuclei principali. Dal lato della domanda si devono porre limiti alla libertà del mercato ove, tale libertà, danneggi i consumatori per assenza di concorrenza reale e leale; dal lato dell'offerta si deve assicurare la libertà di iniziativa economica e il libero accesso ai mercati, soprattutto nei confronti di imprese che vi vogliono fare ingresso. Anche gli aiuti di Stato non possono essere lesivi della concorrenza ma devono essere erogati solo in situazioni nelle quali i concorrenti partirebbero da posizioni di svantaggio certificato (questo vale, nel caso dell'Italia, anche per gli aiuti europei). Comunque, il periodo dell'aiuto deve essere limitato nel tempo a quello strettamente necessario, affinché il soggetto possa tornare a concorrere in modo autonomo.

Ma c'è un aspetto da considerare che risulta essenziale ai "fini" del nostro tema. «Sul mercato si soddisfano domande, non bisogni. Una donna che passa davanti ad una vetrina – scrive Luigi Einaudi – sente un *bisogno* intenso del paio elegante di calze che vi è esposto, ma non avendo quattrini in tasca, o non avendone abbastanza non fa alcuna *domanda*. Il mercato è costruito per soddisfare domande, non desideri»².

In altre parole, il mercato si occupa di coloro che hanno la possibilità di trasformare i loro desideri o i loro bisogni in "domanda", ossia hanno a loro disposizione i soldi per acquistare i beni e i servizi dei quali necessitano per poter soddisfare quei desideri e bisogni. Da notare che tra i "bisogni" possono rientrare anche i bisogni essenziali della persona, cioè quelli legati alla soddisfazione dei bisogni primari per lo svolgimento di una vita dotata delle necessità essenziali, come il vitto, l'alloggio, le cure mediche ecc.

2. *La democrazia*

Come ha osservato alcuni anni fa Giovanni Sartori, esiste una sola democrazia ed è la democrazia liberale³. La democrazia liberale mette insieme, coordina, fa sintesi di due elementi, suoi costitutivi essenziali: la tecnica dei limiti del potere dello Stato (che è venuta prima, secondo tutta la tradizione liberale, almeno da Locke in poi) e che mira a stabilire che chi governa sia tenuto a rispettare dei diritti fondamentali (o umani) che sono superiori allo Stato stesso (cioè che anche esso è tenuto a rispettare corrispondendo, questo, al suo dovere fondante); l'immissione della volontà popolare nello Stato attraverso i canali e gli strumenti della rappresentanza politica. «In concreto – scrive Angelo Panebianco – essa si configura come un sistema di governo limitato

(costituzionale), basato sulla competizione fra *élites* per il consenso popolare»⁴. «E la regola di maggioranza – è ancora Sartori a scrivere – consente al popolo di uscire dal limbo della finzione giuridica per diventare un soggetto concretamente operante. Se si decide a maggioranza, e la maggioranza decide, allora anche un soggetto collettivo qual è il popolo ha modo di agire e di decidere»⁵. In un certo senso potremmo affermare che, anche storicamente, la democrazia rappresentativa presuppone lo Stato liberal-democratico come sua condizione necessaria, consistente nella controllabilità del potere. Diversamente dalle classificazioni antiche, o anche moderne, una ripartizione novecentesca delle forme di potere politico le divide in: *liberalismo*, *democrazia* e *totalitarismo*, essendo i principi ispiratori dei tre regimi, rispettivamente, la libertà del cittadino e la sua tutela dinnanzi al potere, la partecipazione alla sovranità e alla cosa pubblica, la paura, cioè la riduzione dell'individuo in un sistema di terrore e di spionaggio.

Le forme concrete nelle quali si incarna l'ideale democratico possono oscillare tra liberalismo e totalitarismo e cioè tra i due modelli dello Stato di diritto e dello Stato totalitario: nel primo il diritto è superiore allo Stato, viene prima di esso e ad esso sono sottomesse tutte le altre istituzioni e tutti i pubblici poteri; nel secondo è lo Stato stesso che crea il diritto e lo impone alla società violando sistematicamente i diritti individuali di libertà dei cittadini-sudditi.

Come notava acutamente il filosofo del diritto Mario A. Cattaneo, riferendosi ancora ai tratti distintivi dello Stato di diritto liberale e dello Stato totalitario: «[...] da una parte vi è una struttura politico-costituzionale volta a garantire la limitazione del potere e a salvaguardare la libertà dei cittadini, dall'altra tutto il potere politico è concentrato nel gruppo dominante»⁶.

La democrazia, pur mantenendo delle caratteristiche, almeno formalmente integre, può comunque oscillare, nella sua "costituzione materiale", nel suo dipanarsi storico, tra i due diversi e opposti modelli. Basti pensare all'annoso problema dei rapporti tra diritti della maggioranza e diritti dell'opposizione; alla penetrazione dei partiti o movimenti politici all'interno di un altro potere dello Stato, quello giudiziario o, ancora, alla invasione indebita, e condotta con intenti

fondamentalmente spartitori, di aree di influenza della politica stessa all'interno del "potere economico". Per cui, come è ancora Sartori ad osservare: «Quando passiamo alla domanda "quanta democrazia" l'intento non è più quello di identificare un oggetto, ma di misurarlo [...] In tal caso non procediamo per opposti ma per gradi. Il trattamento logico non è più binario o dicotomico (sì-no) come nel procedimento classificatorio, ma invece "continuo" (maggiore-minore), come in ogni misurazione»⁷.

In conclusione, la democrazia può oscillare, e anche nel mondo attuale lo fa, tra pratiche più liberali e pratiche che si allontanano dalle garanzie liberali. Nel caso dei suoi rapporti con l'economia di mercato questo è ancora più evidente. Basti pensare al caso più eclatante, quello della Cina, dove la creazione di strutture di mercato convive con forme di governo certamente ancora molto lontane dalla filosofia liberale dello Stato di diritto.

Passiamo ora a occuparci, dopo questi brevi chiarimenti terminologici, più direttamente dei rapporti tra democrazia e mercato sotto i due diversi aspetti, cui abbiamo accennato all'inizio.

1. *L'uguaglianza sostanziale che il mercato non può assicurare.*

Il diritto compie una distinzione tra i diritti individuali (di libertà), che sono diritti che non richiedono un intervento attivo da parte di altri – in questo caso lo Stato deve limitarsi a vigilare che tali diritti di libertà individuale siano garantiti; e i diritti sociali, che sono diritti che possono vantare un intervento da parte di altri: ad esempio il cittadino può vantare nei confronti dello Stato il diritto, in certe condizioni, alle cure mediche gratuite, a una pensione di invalidità o ad altri interventi che, di solito, classifichiamo come interventi del welfare o Stato sociale.

Nella Costituzione italiana sono presenti tutte e due le specie di diritti che ricadono sotto due altri grandi concetti-categorie del diritto: l'uguaglianza formale e l'uguaglianza sostanziale. L'articolo 3 della Costituzione attribuisce pari dignità ad entrambe le uguaglianze e affida allo Stato compiti precisi e doveri costituzionali.

Abbiamo osservato all'inizio che il mercato alloca le risorse economiche e che tale





allocazione può offrire un risultato efficiente in termini economici, ma iniquo dal punto di vista sociale. Può essere stata rispettata, in altri termini, l'uguaglianza formale nel rispetto delle regole del gioco da parte dei partecipanti alla concorrenza del mercato, ma, ciononostante, il risultato emerso può risultare socialmente iniquo, avendo – di fatto – spinto dei cittadini al di sotto della soglia minima di sopravvivenza, nello stato che viene chiamato di “povertà assoluta”.

Nella prima parte l'articolo 3 si occupa dell'uguaglianza cosiddetta formale: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali». Tutti hanno diritto a che siano rispettati questi diritti individuali di libertà, ma ciò può avvenire in condizioni di forte disparità oggettiva sia sociale che economica.

Nella seconda parte dell'articolo 3 la Costituzione si occupa dell'uguaglianza sostanziale. «È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'oggettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

«Rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale» vuol dire far sì che ogni cittadino possa godere dei diritti e delle libertà fondamentali, il che non sarebbe evidentemente possibile senza che siano soddisfatti i bisogni sociali ed economici di base. A differenza del principio dell'uguaglianza formale, la legislazione che è originata dalla uguaglianza sostanziale «[...] non può che rivolgersi a singole categorie di individui quelle da togliere dall'attuale posizione di svantaggio sociale, escludendo dai benefici gli altri. Mentre il principio di uguaglianza formale sembra volere l'esatto opposto, cioè leggi che tendano a provvedere alle singole situazioni di svantaggio»⁸. Questa distinzione ha ordinato il grande dibattito con al centro le due figure dello Stato liberale e dello Stato sociale, ove il primo sarebbe esclusivamente centrato sull'uguaglianza formale degli individui e il secondo rivolto in modo programmatico e sistematico alla uguaglianza sostanziale.

È di tutta evidenza che i due principi non sono alternativi, ma interdipendenti, infatti: «[...] quello “sostanziale” impedisce l'eccesso di rigore dell'uguaglianza formale, stempera la *dura lex* che non ammette eccezioni in nome della giustizia; l'uguaglianza formale impedisce alle azioni “positive” di diventare a loro volta fonte di ingiustizia, dando luogo a casi di “discriminazione all'incontrario” (*reverse discrimination*, secondo la nota espressione coniata dalla giurisprudenza americana)»⁹.

La questione non è evidentemente quella di ipotizzare una costruzione della società nella quale veda la luce il principio di uguaglianza sostanziale inteso in senso assoluto, perché semplicemente impossibile a crearsi e storicamente dimostrato – vedi l'esperienza dell'Unione Sovietica –, che quando si è tentato, attraverso il modello dell'economia pianificata – l'opposto dell'economia di mercato –, l'esperienza ha fallito. Il problema, dunque, non è quello di eliminare la disuguaglianza economica e sociale, ma di evitare che qualcuno finisca sotto una soglia minima di decorosa esistenza. Questa è un'ingiustizia inammissibile sia secondo il dettato della nostra Costituzione sia – in modo ancora più specifico – secondo il dettato della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, dove all'articolo 25 per soglia minima del “tenore di vita” da assicurare a un individuo s'intende quella che «risulti sufficiente a garantire la salute e il benessere (*welfare*) proprio e della sua famiglia con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari». Si aggiunge inoltre che lo stesso individuo «ha diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vecchiaia, vedovanza o in ogni altro caso di perdita dei mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà». A chi, come Jeremy Bentham, pensava che i diritti umani siano *nonsense upon stilts*, “nonsenso sui trampoli”¹⁰, per dire della loro inconsistenza contenutistica e della loro inefficacia pratica, questo articolo risponde in un modo che potremmo tranquillamente definire tombale.

Il problema è mettere insieme, far coesistere, i diritti sociali degli individui, che sgorgano dal concetto di giustizia

sostanziale, e i diritti di libertà che sgorgano da quello di uguaglianza formale. In estrema sintesi, come e in che misura, e fino a che punto la ricerca delle risorse economiche da parte dello Stato, ai fini dell'alimentazione della spesa per il welfare, può spingersi tenendo conto che le sue principali fonti di reddito sono il prelievo fiscale o il ricorso al debito pubblico? Come si concilia il diritto individuale a gestire il proprio reddito con la pretesa fiscale dello Stato?

Evidentemente non esiste una formula matematica che risponda a questa domanda. La ricerca del punto di equilibrio tra questi diritti antinomici è una delle sfide che ha davanti a sé il XXI secolo.

2. *Le democrazie nazionali sono ancora in grado di rispondere del loro operato agli elettori, nel mondo globalizzato?*

Le democrazie occidentali, a partire dagli ultimi due decenni del XX secolo, e poi durante i primi del XXI, si sono trovate di fronte ad alcune sfide esogene che ne hanno messo in crisi, soprattutto, la rappresentatività delle istanze del popolo da parte delle classi politiche dirigenti, fossero essi partiti o movimenti.

Generalmente la democrazia si è sempre accompagnata allo sviluppo economico; inoltre lo sviluppo di ampi e generosi sistemi di welfare hanno certamente influito positivamente in favore del consenso nei confronti delle istituzioni democratiche.

Cosa ha significato la globalizzazione dal punto di vista dei rapporti tra mercato e democrazia e, più in generale, tra sviluppo economico, livello del benessere collettivo e democrazia? Andando all'osso potremmo individuare in due diversi effetti della globalizzazione una parte – se non la parte più consistente – dei problemi che essa ha provocato alla democrazia stessa.

Da una parte, infatti, i costi crescenti del welfare, che si sono riversati sul costo del lavoro (la più tradizionale e solida fonte tributaria dello Stato per fronteggiare la spesa pubblica), hanno reso, man mano sempre meno competitivi i nostri mercati e, quindi, più deboli le nostre democrazie. La necessità di essere competitivi, da una parte, e di non poter ulteriormente attingere al debito pubblico, anche per la forte eredità negativa del passato, ha ridotto di molto le possibilità

effettive di intervento dei governi. Come se la razionalità di tipo economico si fosse sostituita integralmente a quella di tipo politico-sociale. E come se, il luogo della sovranità, si fosse spostato dalla politica al mercato, dal livello nazionale che, ad oggi, rimane l'unico entro il quale si possa esercitare la sovranità stessa. Del resto, il potere politico è ancora detenuto legittimamente dai governi nazionali.

D'altra parte, cosa sta succedendo, a livello globale, da ormai un po' di tempo nel rapporto tra mercato e pubblici poteri? La principale fonte del diritto, a livello globale, sono i contratti, gli arbitrati tra *corporations* e tra *corporations* e Stati, e certamente – è un dato di fatto – a far la parte del leone sono le più forti tra di loro, con alle spalle delle vere e proprie *legal firms*, la maggior parte delle quali statunitensi. Possiamo completare questo quadro con una semplice quanto acuta considerazione dello storico del diritto italiano ed europeo, Antonio Padoa Schioppa: «[...] se a ciò si aggiunge il fatto che la lingua franca del pianeta, anche nel regno degli affari, è oggi l'inglese-americano, non sorprende che l'intelaiatura giuridica prevalente nei negozi di scambio a livello internazionale sia rapidamente divenuta quella consueta per le imprese americane»¹¹.

Nella storia dei rapporti tra mercati e pubblici poteri¹² i mercanti hanno sempre avuto un ruolo importante nella creazione del diritto, il quale – spesso – si è evoluto per regolare situazioni nuove. «*Ex facto oritur ius*, il diritto nasce dal fatto, recita il brocardo. Nasce sì, ma non viene imposto dal fatto. Le *global rules* possono avere origine nella realtà, ma non essere imposte dalle *corporations*»¹³.

C'è un problema di rapporto tra economia di mercato capitalistica e pubblici poteri. Sia a livello internazionale, che a livello nazionale, soprattutto per i riflessi del problema nella sua versione globale che abbiamo testé visto. È il problema delle responsabilità dei pubblici poteri nei confronti dell'economia che sono sintetizzabili in tre passaggi essenziali: creare le regole in modo autonomo anche se storicamente collocato; creare i meccanismi per farle rispettare; adottare delle sanzioni e comminarle – ove necessario – in modo rapido ed efficace. Sono provvedimenti





elementari, basilari, ma che, oggi, stentano a vedere la luce in molti settori: dall'ambiente, al commercio internazionale, dalla cooperazione internazionale allo sviluppo dei diritti del lavoro che in molti Paesi concorrenti dei Paesi europei, non vengono rispettati.

Non c'è dubbio alcuno – la storia lo insegna – che il mercato lasciato a sé stesso può anche commettere dei disastri, ma non c'è altrettanto dubbio che la responsabilità di ciò è da attribuire a poteri pubblici deboli, frammentati, che stentano a trovare un accordo a livello internazionale.

La mancanza, a tutt'oggi, di un accordo globale sulla concorrenza ne è un esempio tanto importante quanto chiaro. E le organizzazioni preposte a ciò sono, anch'esse, deboli, dotate di strumenti inefficaci, poste nella possibilità di comminare sanzioni: basti pensare alla WTO, per il commercio internazionale, all'ILO, per i diritti del lavoro a livello internazionale, all'agenzia Onu per l'ambiente, alla WHO per la salute. Sono tutte organizzazioni lasciate in una sorta di limbo istituzionale cui gli Stati aderenti tardano a precisarne identità, ruoli e funzioni. Ed è ben difficile difendere la sovranità degli Stati fuori dal contesto internazionale, il luogo dove creare quelle *global rules* da applicare poi a livello dei singoli Stati e, in condizioni di parità, a livello internazionale.

NOTE

¹ Vedi M. Deaglio, *Mercato*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Vol. V, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1996, *ad vocem*; B. Ingraio, F. Ranchetti, *Il mercato nel pensiero economico. Storia e analisi di un'idea dall'Illuminismo alla teoria dei giochi*, Hoepli, Milano 1996.

² L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, Einaudi, Torino 2004⁴, p. 12.

³ G. Sartori, *Democrazia: cosa è*, Rizzoli, Milano 2007²², vedi in particolare pp. 203-212.

⁴ A. Panebianco, *Democrazia*, in *Enciclopedia del Novecento*, II Supplemento, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1998, *ad vocem*.

⁵ G. Sartori, *Democrazia*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1992, *ad vocem*.

⁶ M.A. Cattaneo, *Stato di Diritto e Stato totalitario. Corso di Storia delle Dottrine politiche*, Editrice Universitaria, Ferrara 1981, p. 225.

⁷ G. Sartori, *Democrazia*, in *Enciclopedia...*, cit.

⁸ R. Bin, G. Pitruzzella, *Diritto costituzionale*, Giappichelli, Torino 2018, p. 517.

⁹ *Ibidem*, p. 518.

¹⁰ Cfr. J. Waldron, *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London 1987.

¹¹ A. Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa. Dal Medioevo all'età contemporanea*, il Mulino, Bologna 2007, p. 688.

¹² Vedi a riguardo M. D'Alberti, *Poteri pubblici, mercati e globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2008; F. Galgano, *Lex mercatoria*, il Mulino, Bologna 2001; A. Baldassarre, *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2002; Y. Dezalay, *I mercanti del diritto*, Giuffrè, Milano 1977.

¹³ Ci permettiamo di rinviare altresì al nostro P. Del Debbio, *Più etica nel mercato? L'inganno di un luogo comune e le responsabilità della politica*, Marsilio, Venezia 2016, p. 19.



Pietro Alemanno, *Trittico collegato*, L'Aquila Museo naz d'Abruzzo, DAT Vol III, I pag. 363.

Per una democrazia sostanziale

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



Mi soffermo su alcuni problemi della cittadinanza che hanno difficili e non univoche soluzioni¹.

Quale partecipazione politica senza partiti? Partiti desueti, partiti necessari

Lo strumento per partecipare al mutamento del Paese negli anni Sessanta del boom economico (appena usciti dalla dittatura e dalla guerra) erano i partiti, luoghi di confronto, di partecipazione, di formazione delle idee. Oggi i partiti sono privi di reali spazi di confronto e lenti nel recepire gli stimoli. I cittadini li sfiduciano perché si sentono prede di lobby che scelgono i temi del dibattito e prendono decisioni vincolanti per tutti, che condizionano tanto più, quanto meno si è partecipato alla loro formulazione. Il potere del denaro, quello della magistratura e dei mass media, l'influsso della pubblicità, il peso delle ideologie, la necessità di quantificare i consensi, i ricatti senza risparmio di colpi bassi, l'antagonismo entro e tra i partiti riducono l'agone democratico ad una guerra per la gestione del potere, in barba alle norme etiche e al sentire dei cittadini. La propaganda punta su elettori manovrabili, da cui ottenere il voto sull'onda dell'opinione pubblica, come un tempo al seguito dei suggerimenti di parroco, marito, padre, notevole: l'elettore è un numero e il candidato un venditore di promesse.

Ci domandiamo: come può un cittadino districarsi tra l'uso propagandistico delle *fake news* e le tecniche di *neuromarketing*, che individuano i comportamenti impliciti di consumatori ed elettori per influenzare vendite e voti? Come valutare i politici che si presentano ai media dopo essersi avvalsi di esperti collaboratori e agenzie per gestire la loro immagine in base ad algoritmi: colore della camicia, sorriso, gesti, sfondi?

I giovani respirano una cultura del sospetto che spegne la volontà e prelude al disimpegno

del cosiddetto *homo vagans*. Persi nella grande quantità di informazioni e nei mega complessi di scale, ascensori, megalopoli ripiegano nell'ambiente caldo e protettivo della famiglia, da cui dipendono per la sopravvivenza, salvo servirsi della politica al momento della auspicata assunzione lavorativa².

Si disinteressano alla politica, accontentandosi di soluzioni funzionali, furbesche, perseguibili col minimo impegno per dipanare i loro problemi esistenziali, oppure scelgono di fare politica utilizzando i social che con le comunità virtuali whatsapp e Facebook, sono divenuti parte integrante e decisiva della vita politica e non. Il grado di influenzabilità degli utenti è imprevedibile. Basti pensare alle "primavere arabe", denominate *twitterised*, perché i social hanno garantito una comunicazione irrealizzabile diversamente.

Soprattutto i giovani organizzano festose manifestazioni collettive e riempiono piazze colorate, tanto più affollate quanto più prive di progetti politici dettagliati. Liberi da capi partito e da convocazioni ufficiali, affollano le piazze lanciando slogan minimalisti contro le caste e il sistema. Gridano la loro rabbia, reclamano diritti e affermano grandi ideali su cui è ovvio concordare, come pace, ecologia, non violenza, amore, anche se nessuno sa come declinarli politicamente.

L'onda della piazza segnala il risveglio di attenzione alla politica nella forma della lotta aprioristica e generica alla "casta", ossia all'oligarchia degli "in" degli "ZTL", privilegiati per sesso, professione, istruzione, centralità sociale. Si produce una stridula e superficiale affermazione di diritti che rivendica come giusto ciò che è desiderabile e lo esige dallo Stato-madre-padre-grande fratello. Nessuna considerazione circa la inconciliabilità di pretese contrapposte e la necessità di articolate e necessarie mediazioni politiche, tanto meno circa le obbligazioni di ciascuno ("dirittismo").



Qualità e quantità. Il limite intrinseco al sistema democratico sta in quella che P.A. Sorokin chiamava “numerolatria”, ossia il dominio della quantità sulla qualità. La necessità di contare i voti facilmente scivola nella corruzione, nel “voto di scambio”, palese o latente, che inquina e altera la volontà popolare. Il criterio della maggioranza è vincente, ma formale e indipendente dai contenuti, spesso avvertiti come ingiusti. Di fatto può capitare che il mafioso prenda più voti del cittadino preparato e onesto, oppure che all’università divenga preside dei corsi sull’infanzia un pedofilo... Troppe sono le astensioni, le schede bianche, i familismi, i voti estorti e quelli concessi sperando di averne un qualche vantaggio e di essere coinvolti nella spartizione delle risorse, una volta che l’eletto raggiungerà i vertici. Ancor più delle astensioni è scoraggiante constatare che troppi elettori votano il male minore, senza slancio, tappandosi il naso, nel sospetto di risultati contraddetti e/o di cambiamenti solo apparenti: tutto cambia perché nulla cambi.

Eppure, non possiamo rinunciare alla democrazia, senza cadere nella dittatura. Sarà possibile correggere i difetti della democrazia e far quadrare qualità e quantità oppure resterà un enigma senza soluzione?

I requisiti minimi della partecipazione. Si può realizzare una democrazia sostanziale solo se i cittadini sono in grado di esercitare una cittadinanza attiva, di informazioni e accedere ai luoghi della partecipazione. Di fatto però troppi restano *out*, perché privi dei cosiddetti “requisiti minimi”: istruzione, tempo, salute, centralità geografica, serenità familiare, sanità di mente, *know-how*. Restano *out* anche i *Neet* che non fanno e non vogliono fare la fatica di decifrare il fraseggio del politichese, le strategie sottese, i colpi bassi, il nesso tra le questioni all’ordine del giorno e gli interessi reali. Troppi cittadini finiscono col seguire le opinioni considerate vincenti e respingere quelle presentate come perdenti.

Tra i requisiti minimi è particolarmente importante la “risorsa tempo” sottratta principalmente alle classi più basse. Lo stress della vita quotidiana, il doppio lavoro, le numerose incombenze costringono a correre dietro alle urgenze. A chi lavora otto ore fuori casa, altre due o tre in casa più gli spostamenti, il computer, la cura della casa e dei figli non resta che il tempo per dormire, mangiare e ricaricarsi. Specialmente le donne-madri assorbite dalle faccende della sopravvivenza, si

accontentano di raccogliere informazioni dalla TV a singhiozzo, mentre svolgono attività di cura (preparare i pasti, assistere anziani...)³.

Mancano i requisiti minimi anche quando i cittadini si sottostimano e hanno la percezione di non contare, di non essere oggetto di attenzione e si ritirano in casa. C’è un vuoto che la politica non può colmare. Essa non può dare amore e felicità, ma può e dovrebbe creare le condizioni e gli spazi in cui sentirsi protagonisti di azioni efficaci. Dovrebbe favorire la possibilità di sperimentare quel valore aggiunto che è la comunità in grado di riattivare la speranza, arginando l’apatia, le cadute depressive, i suicidi, i comportamenti violenti.

Cultural divide. La cittadinanza attiva è una espressione vuota se non c’è “autonomia cognitiva”: *habeas mentem*.

Una gran parte di cittadini manca del capitale di conoscenze e di produzioni “mentali e ideative”. Anche quelli abili nelle nuove tecnologie mancano di una visione olistica e difficilmente riescono a tenere dietro ai continui aggiornamenti che svalutano le conoscenze acquisite. I linguaggi dei politici appaiono loro ermetici, volutamente ambigui, intrisi di slogan pubblicitari e retorica.

Essi vivono la scuola come un diplomificio. In effetti la scolarizzazione generalizzata è insufficiente e acquistano significato altri luoghi di autoformazione fuori dell’istituzione scolastica. Il *digital divide* favorisce un’istruzione autogestita e funzionale ma non garantisce la capacità di confrontarsi, discernere e orientarsi. I giovani scelgono di volta in volta ciò che più li gratifica: le sagre, i concerti, i concorsi di miss e mister, i gialli, la cronaca nera, le piazze dell’ecologia e dell’antifascismo. I critici parlano di individui “eterodiretti” (*other-directed men*). La conformità alle mode si trasforma in acquiescenza, la ricerca di verità in rincorsa a paradisi illusori, la socializzazione in “folla solitaria” (D. Riesman), la gioia nello stordimento. C’è bisogno di reclamare un’equa distribuzione di cibo culturale (su questo puntavano Gandhi e Touraine) per combattere la denutrizione, l’apatia politica, il ricorso alla violenza.

Non mancano giovani di qualità disposti all’impegno anche a rischio di fallire, di restare soli, di raggiungere un fine diverso da quello progettato («effetti perversi dell’azione»). Scegliere è prendere e lasciare, accettare e rifiutare: lasciare le comodità, l’imparzialità dell’«et-et» decidere quali sono gli alleati e gli avversari, gli obiettivi su cui investire. Quale democrazia se i giovani

migliori stanno purtroppo lasciando il Paese in quel processo di emigrazione di qualità che lo impoverisce? È questo un problema oggi più pressante di quello della immigrazione.

Yesman e classe dirigente. Purtroppo, spesso si osserva il capovolgimento dei criteri etici e meritocratici nella selezione della classe dirigente: “affidabile” è chi è manovrabile e la scelta degli uomini di qualità viene sostituita, come diceva Chateaubriand, dalla cooptazione di uomini che rinunciano alle loro qualità, ossia da *yesman*. La parte migliore della società resta volutamente nascosta, resa invisibile, non spendibile politicamente, se su di essa si spengono i riflettori. Il merito e la competenza risultano secondari, mentre vale la capacità di proporsi, di mostrarsi fedele, di raccogliere più *like*. Il cittadino comune perde di vista i confini che distinguono un’ideologia o un partito da un altro, il lecito dall’illecito, il mandante dal mandato, l’accusatore dall’accusato, la persona di cultura dal faccendiere, in una complessità dispersiva e schizofrenica. Finisce così con l’abbandonare i progetti e votarsi a qualche “santo” per risolvere i problemi della quotidianità. Se ne avvantaggiano organizzazioni di stile mafioso, club, “scuole”, piaga del corpo sociale e politico, che col loro potere di infiltrazione si riproducono negli ambienti amministrativi, finanziari e giudiziari, nelle università, nelle istituzioni politiche. Su questa diffusa, rassegnata connivenza coi sottosistemi delle affidabilità, si consolida la decadenza di una società.

Le “schiavitù” degli eletti. Se la cooptazione è di vertice e riguarda individui che assurgono alla cronaca perché imposti dalle dirigenze partitiche, sulla base del calcolo dei voti e dell’eredità familiare, l’eletto tenderà a rispondere a chi lo ha scelto. Chi dovrebbe guidare viene guidato, fatta salva la necessità di racimolare voti nei periodi elettorali e dunque proporsi e sovrapporsi all’opinione pubblica. Le inchieste fatte sui consiglieri regionali, provinciali e comunali hanno confermato la prevalenza di una classe politica di adulti, maschi, istruiti, di classe sociale medio-alta⁴. Restano marginali operai, donne, giovani, i quali più raramente riescono a infrangere il tetto di cristallo e farsi strada, imponendo contenuti per loro prioritari e scavalcando i cavilli delle procedure. Inoltre, frequentemente costoro una volta arrivati si adeguano. Sono rari e preziosi quei cittadini con forti motivazioni politiche che riescono a farsi strada senza

cedere a compromessi, rinunciando all’intimità del caminetto, alle gratificazioni gastronomiche, sportive, intimistiche, per provare a radunare e coagulare consensi da quel popolo di base a cui rispondere del proprio operato.

Sussidiarietà o esproprio? Se si parla di protagonismo del sociale, è necessario fare riferimento al principio di sussidiarietà, che nel diritto è il principio secondo il quale, se un ente inferiore è capace di svolgere bene un compito, l’ente superiore non dovrebbe intervenire, ma eventualmente sostenerne l’azione. Tale principio che si è progressivamente affermato nello Stato e si deve alla dottrina sociale della Chiesa cattolica, “temperato” dal *principio di solidarietà*, si trova formulato nella enciclica di Pio XI *Quadragesimo anno* del 15 maggio 1931: «siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l’industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l’oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle». (*Quadragesimo anno*, n. 80).

Purtroppo, però né lo Stato né la Chiesa sono coerenti nell’applicarlo. Accade al contrario che le organizzazioni e le istituzioni più potenti gestiscano determinati compiti profittando delle loro risorse superiori e finendo con l’avocare a sé quelle iniziative che i cittadini e le associazioni vorrebbero portare avanti autonomamente dal basso (riviste, eventi culturali, servizi, assistenza...). Si chiede cittadinanza attiva e al contempo la si espropria di fatto.

Complessità e governance. La complessità crescente, le interconnessioni transazionali politiche, economiche, comunicative non consentono soluzioni univoche ai governanti. Anche i politici più esperti fanno fatica a tracciare una mappa dei *network* del potere, a dominare i rapporti tra multinazionali, a gestire la mole di notizie per farsi una rappresentazione compiuta della realtà. Chi deve prendere le decisioni sa che accontentare determinate categorie significherebbe scontentarne altre, investire in un settore significherebbe depauperarne un altro... Di fronte ad angoscianti responsabilità spesso si finisce col rifugiarsi in soluzioni di ingegneria istituzionale,



moltiplicando commissioni, garanti, comitati ed enti che, nonostante il dispendio di energie e danaro pubblico, rimandano i problemi all'infinito e si rivelano inefficaci.

D'altro canto, occorre decidere: non si può fare politica parlando di amore, di ideali, realizzando buone prassi nelle "cittadelle sul monte" da parte di persone eccellenti e santi. Ogni decisione è unica e non ha valore paradigmatico, giacché le situazioni sono sempre diverse e ciò che è bene in un contesto può dar luogo a effetti perversi e boomerang in altri contesti. Di fronte a una realtà imprevedibile, i buoni principi possono rivelarsi politicamente inefficaci oppure controproducenti. Chi fa politica deve rischiare decisioni imperfette, impopolari e dagli effetti non prevedibili. La politica esige l'accettazione del limite. Ciò può essere angosciante specie se si vuole restare fedeli a obbligazioni etiche che paiono destinate alla sconfitta, alla perdita della reputazione, alla fuoruscita dalla classe politica⁵.

Il potere di una minoranza attiva. Come possono i cittadini far sentire la loro voce? Sono in grado di scavalcare le "lobby", far passare nei mass media messaggi che non rientrano nei palinsesti e "bucare" lo schermo? Riescono a organizzarsi senza lasciarsi pilotare?

Non mancano cittadini capaci di richiamare l'attenzione su temi scottanti ma sottaciuti o scartati dalle agende politiche, disposti a "sporcarsi le mani", sapendo che ogni situazione è ambigua, impura ed esige una lotta, sia pro (in vista di obiettivi) che contro gli avversari. Ha scritto Mounier: «L'impegno è un consenso al compromesso, alla impurità [...] senza però abdicare alla persona»⁶.

Una minoranza di cittadini attivi e coesi (vedi l'onda delle sardine) utilizzando social, chat, Facebook, Twitter, LinkedIn, Messenger può riuscire a coinvolgere partiti attratti dai meriti di patronato e dal potenziale elettorale. Ecologisti, femministe, pacifisti, movimenti pro-vita confermano periodicamente che la forza di un'idea, inizialmente osteggiata e apparentemente poco significativa, può ingigantire ben oltre la consistenza numerica e ottenere risultati superiori alle premesse.

Non solo politica. L'impegno politico è una delle possibili scelte ma non può pretendere di assorbire la vita di tutti i cittadini (pan politicismo). Occorre resistere alla tentazione onnipervadente: benché ciascuna persona avverta in sé l'universalità degli interessi (*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*) è necessitata a scegliere – soprattutto

in un'epoca come la nostra a forte domanda di specializzazione – dove e come investire primariamente le proprie risorse. Al contempo ogni cittadino, anche se lontano dalla politica attiva, sarà sempre aggiornato e pronto a coinvolgersi all'occorrenza; si ricorderà di essere padrone di casa (sovranità popolare) e non ospite rispetto ai titolari del potere istituito. Considererà questa condizione non solo come diritto, bensì soprattutto come un compito (*Jede Gabe eine Ausgabe*⁷). Al posto di fuggire di fronte alle situazioni di ingiustizia, riterrà un onore poter contribuire col suo tassello al buon vivere della città, scegliendo di stare da una parte, senza essere di parte.

NOTE

¹ Il titolo del presente intervento rimanda a: A. Danese, *Cittadini responsabili. Questioni di etica politica*, Dehoniane, Roma 1992. Per un approfondimento, Id., *All'ombra del principe*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

² «Più della metà dei giovani italiani (53%) boccia la politica italiana attuale perché lontana e poco efficace nell'affrontare i temi che li riguardano. Ma se la politica italiana offrisse vero spazio di partecipazione e azione, il giudizio migliorerebbe raggiungendo il 74,3%», cfr. *Politica: Istituto Toniolo, "il 53% dei giovani boccia quella attuale, ma per il 74% è possibile migliorarla con impegno in prima persona"*, in <https://agensir.it/quotidiano/2018/3/2/politica-istituto-toniolo-il-53-dei-giovani-boccia-quella-attuale-ma-per-il-74-e-possibile-migliorarla-con-impegno-in-prima-persona/>

³ Nel corso della mattinata, normalmente i programmi radio-televisivi tendono ad andare incontro ai gusti di anziani e casalinghe impegnate nella conduzione familiare e perciò abbondano di canzoni con dediche.

⁴ Cfr. il mio *Gli emarginati dalla politica. Crisi della rappresentanza*, M. Solfanelli, Chieti 1985; risultati analoghi erano presenti nell'inchiesta sui comuni di C. Barberis, *La classe politica municipale*, FrancoAngeli, Milano 1978, 1983.

⁵ Vi sono casi in cui un'azione di per sé negativa deve essere compiuta, come nel dilemma del re Arjuna, l'eroe a cui Krishna rivela l'insegnamento che si trova nella *Bhagavadgītā*: bisogna decidere se evitare di combattere, avendo di fronte i parenti, oppure obbedire a Krishna combattendo. La decisione di combattere è in tal caso libera da intenzioni personali, anzi contraria ai naturali sentimenti di pietà e il re non è che lo strumento di Krishna (cfr. M. Mircea Eliade, *La sintesi induista: il Mahābhārata e la Bhagavad Gītā*, in *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Rizzoli, Milano 2006, vol. 2).

⁶ E. Mounier, *Le personalisme*, in *Cœuvres*, Seuil, Paris 1961-63, III, p. 504.

⁷ La frase *Jede Gabe eine Ausgabe* («Ad ogni dono corrisponde un compito») è attribuita a Käthe Kollwitz, pittrice tedesca (1867-1945).

Imprese (Responsabili) e Persone

Florindo Rubbettino, *Presidente della Rubbettino editore e della Rubbettino industrie grafiche*



Negli ultimi anni il dibattito su come le imprese possano contribuire attraverso comportamenti responsabili a migliorare il benessere delle persone, dei territori e del pianeta è molto cresciuto.

Concetti e pratiche tra loro molto diversi come quelli di responsabilità sociale di impresa, economia civile, *green economy*, *impact investing*, economia circolare sono tutti al centro del dibattito e hanno tutti in comune la tensione all'immissione di comportamenti etici, responsabili e sostenibili nel campo dell'azione economica.

Questa attenzione ha come fondamento la consapevolezza che le imprese come i cittadini abbiano dei doveri fondamentali verso la società.

Nel famoso articolo *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*¹, pubblicata da Milton Friedman nel 1970 sul «The New York Times», il premio Nobel per l'Economia sosteneva senza mezzi termini che la sola responsabilità sociale dell'imprenditore è quella di fare profitti. Solo facendo profitti e mettendo in funzione dispositivi di efficienza si può generare solidarietà. Al contrario inseguire preoccupazioni di ordine etico e sociale rischia di snaturare l'azione di impresa, indebolendone l'efficienza e danneggiando non solo gli imprenditori stessi, ma anche gli azionisti, i dipendenti, i consumatori. Compito dell'imprenditore è – secondo Friedman – esclusivamente quello di cercare condizioni produttive che aiutino la crescita e lo sviluppo. La lotta allo spreco che deriva dalla combinazione efficiente delle risorse è l'unico strumento di solidarietà che può mettere in atto un imprenditore. Per sé, per i propri collaboratori, per il territorio e la comunità più ampia.

La preoccupazione principale di Friedman nello stigmatizzare il comportamento di alcuni imprenditori che a suo dire sarebbero solo «inconsapevoli marionette delle forze intellettuali che da decenni operano al fine di minare dalle fondamenta la società libera» è proprio quella

che attraverso la dottrina della responsabilità sociale dell'impresa si accetti tacitamente «l'idea prettamente socialista secondo la quale il sistema più idoneo per ripartire delle risorse scarse tra tutti i loro possibili utilizzatori sono i meccanismi politici e non quelli di mercato». E ancora che si rafforzi lo stereotipo secondo il quale «la ricerca del profitto è cosa malvagia e immorale».

Ogni imprenditore in realtà sa bene che sono i meccanismi di mercato a generare ricchezza diffusa e che il profitto lungi dall'essere immorale è la misura dell'efficienza dell'azione imprenditoriale e del valore generato.

Ma ogni imprenditore è anche prima di tutto una persona e come tale tende all'autorealizzazione. Ogni imprenditore in quanto persona ha una vasta sfera valoriale che non può ridursi al bilancio di impresa o a un foglio Excel. Michael Novak nel suo fondamentale *L'impresa come vocazione*² ha molto insistito su questo punto: «L'imprenditore etico sarà quindi portato a seguire una propria condotta morale perché “fare impresa è di per sé un'attività moralmente seria, ma è possibile agire sia in conformità alla morale sia contro la morale” e “per la propria logica interna e per la spinta morale richiesta, fare impresa richiede una condotta morale; e non sempre, anche se in molti casi, le violazioni di questa logica conducono alla disgrazia personale e al fallimento dell'impresa”».

Questo è vero ma ovviamente non risponde all'obiezione di Friedman. L'imprenditore spendendosi in attività che nulla hanno a che fare con l'attività di impresa genera inefficienza e impone costi alla sua organizzazione e ai clienti.

Tale osservazione, però, non tiene conto che la Responsabilità sociale di impresa (RSI) è da sempre un fattore competitivo per le imprese. Non solo le attività di RSI spesso non sono a spese dei profitti, ma nella società attuale sono divenute un potente generatore di profitti.

Fare bene il proprio mestiere di imprenditore è oggi una precondizione, ma incorporare nei propri prodotti e servizi valori meta-economici dà indubbi vantaggi competitivi.

Non solo. Credo che questa pressione della società sull'attenzione alla RSI, all'agire etico, consapevole, sostenibile delle imprese, sia la contraddizione di tutti i catastrofismi di chi ha profetizzato per decenni che la società aperta, basata sull'economia libera e capitalista, si sarebbe indirizzata verso l'autodistruzione.

Ciò non è avvenuto perché la società aperta e l'economia libera non hanno fatto altro che affiancare al set tradizionale di caratteristiche che i prodotti e servizi dovevano avere per essere competitivi (storicamente il prezzo e la qualità), l'enfasi sui valori. Un prodotto viene valutato non solo in base al prezzo e alla qualità, ma anche a quei valori immateriali che è in grado di incorporare. Tra questi un ruolo importante hanno quelli che vengono dalle azioni che l'impresa mette in campo per essere più "etica".

E questo, bisogna ribadirlo, è un portato dell'economia di mercato, non qualcosa che avviene fuori dall'economia di mercato.

Un'impresa, qual è una casa editrice, può far molto su questi temi. Nel nostro lavoro abbiamo provato, grazie agli studiosi e intellettuali che ci affiancano, a mettere al centro la diffusione del pensiero critico, che significa far crescere la battaglia delle idee, precondizione fondamentale della democrazia. Abbiamo provato a conciliare i temi della libera impresa con i temi dell'etica. E ancora la battaglia per la libertà nel Mezzogiorno, che è una battaglia ancor più difficile, epocale. Noi proviamo a incidere su tutti i fronti, provando a rafforzare la cultura dell'autonomia sulla cultura della ricerca della protezione – richiamandoci all'insegnamento di Sturzo – provando a scardinare i meccanismi che portano a cercare protezione rispetto a meccanismi che liberano autonomia. Affermare la cultura dei diritti *versus* la cultura dei favori, la cultura delle regole *versus* la cultura delle scorciatoie, la cultura del mercato e del rischio *versus* la cultura della rendita, la cultura dell'innovazione *versus* la cultura della conservazione.

Infine, una riflessione su come le persone oggi sono sempre più al centro dell'impresa.

L'idea novecentesca del leader che ha il controllo totale dell'impresa e la dirige con uno stile fortemente gerarchico non esiste più. Oggi è fondamentale fondare le imprese sulle singole persone, anche sui livelli tendenzialmente ritenuti più bassi, non solo perché vale la logica

hayekiana della dispersione della conoscenza, per la quale nessun leader, neanche il più bravo e neanche in un'impresa di piccole dimensioni, può avere la conoscenza di quello che occorre fare nel dettaglio nei singoli segmenti aziendali e avere la competenza necessaria per guidare questi step. Ma anche perché la rivoluzione digitale amplifica questo bisogno.

Hayek ci ha insegnato che la conoscenza scientifica non è tutta la conoscenza, perché quest'ultima include quella in possesso di ciascuno di noi, che nessuna autorità è in condizione di conoscere³. La divisione della conoscenza impone che i singoli fanno poco, ma detengono le conoscenze di tempo e di istante che sono fondamentali per la risoluzione dei problemi. Ecco perché la competizione è un procedimento corale di scoperta, di esplorazione dell'ignoto, di correzione degli errori. E questa logica vale anche all'interno delle organizzazioni complesse come un'impresa.

L'impresa 4.0 non è solo quella che utilizza tecnologie evolute, che punta su big data e intelligenza artificiale, ma proprio perché ha bisogno di queste tecnologie deve far crescere le persone, deve far diventare ogni singolo lavoratore un lavoratore "aumentato", cioè una persona (operaio, quadro o manager) che metta in campo la propria soggettività umana e aiuti a creare e gestire conoscenza condivisa.

Il paradigma della fabbrica intelligente e le nuove tecnologie digitali promettono di abilitare, potenziare, rendere più efficienti e accessibili a una platea ampia di operatori le innovazioni e la gestione delle fasi *smart*. Per questo nelle nuove fabbriche non è certamente più possibile pensare a modelli rigidamente *top-down*: bisogna scomporre parzialmente la catena del comando a monte, per distribuire maggiore autonomia e aprire al lavoro in team. Molti studi recenti dimostrano come l'azienda di oggi «vuole un operaio propositivo, partecipativo e proattivo come un manager, che nel lavoro metta anima e corpo, un lavoratore che svolga mansioni molto più interessanti ma sia anche più creativo, responsabile e coinvolto. Un "operaio aumentato", che sappia gestire i dati, compiere una pluralità di operazioni, connettersi agli altri: mettendo al servizio del lavoro quelle stesse abilità di "nativo digitale" che utilizza nella vita privata»⁴.

La visione della persona che guida l'organizzazione attraverso la pianificazione, la direzione e il controllo è figlia al contrario di un pensiero novecentesco, positivista, razionalista, non certo complesso⁵. Questo approccio

implica che il leader abbia la capacità di capire cosa succede nella filiera e di agire per ridurre la complessità e l'incertezza. Questa impostazione è figlia di una visione dell'economia di impresa che si muoveva in un ambiente relativamente stabile e poco complesso e che aveva bisogno di un leader taylorista con una logica direzionale del comando e controllo. I leader di oggi devono invece accettare il fatto di non poter avere tutte le risposte e quindi di essere incompleti e mancanti in una parte importante della stessa identità direttiva. Le persone che le compongono diventano sempre più il centro delle imprese.

NOTE

¹ M. Friedman, *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*, in «The New York Times Magazine», September 13, 1970.

² M. Novak, *L'impresa come vocazione*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

³ F.A. von Hayek, *Competizione e conoscenza*, a cura di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

⁴ A. Magone, T. Mazali (a cura di), *Industria 4.0. Uomini e macchine nella fabbrica digitale*, Edizioni Guerini e Associati, Milano 2016, p. 8.

⁵ Su questi temi si veda anche J. Minnaar, P. De Morree, *Corporate Rebels. 8 modi per trasformare radicalmente il lavoro*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.



MACCHIA VOMANO, *Leone erratico reggicolonna*, DAT Vol. III,I pag. 271.

Democrazia e mercato: ripensare i paradigmi della convivenza politica e dei sistemi economici?

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
16-48

Paolo Savarese, *Professore ordinario di Filosofia del diritto presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Teramo*



Il presente contributo riordina alcuni spunti proposti nella tavola rotonda dedicata a *Democrazia e mercato* promossa da «Prospettiva persona» e tenutasi a Teramo il 20 dicembre 2019. Allora si trattò di imbastire una rapida riflessione su temi amplissimi, quali la democrazia, il mercato, il loro intreccio e le loro tensioni, arricchite da considerazioni nel loro intrecciarsi nella storia italiana recente, ma le chiavi concettuali rimasero perlopiù sullo sfondo. Anche se in altri pregevolissimi interventi, furono evidenziate tensioni, nodi e contraddizioni che la vita civile vive in Italia, ci si mosse su di un piano che, pur inclinato, appariva ancora potersi riferire ad alcuni presupposti di fondo che, pur sfuggenti e aporetici, sicuramente in crisi, apparivano come una sorta di perimetro imprescindibile del campo della riflessione e del confronto. Gli eventi che, di lì a poco, hanno sconvolto l'Italia e il mondo, sembrano aver cambiato le carte in tavola, se non addirittura rovesciato la tavola stessa. L'emergenza sanitaria non è di certo al momento conclusa e continuiamo a navigare a vista in merito ai problemi di fondo che la pandemia ha fatto emergere a proposito della civile convivenza e del modo di darle un ordine e un quadro istituzionale. Non sappiamo dove potremo approdare ma, a mio avviso, gli eventi e le reazioni che hanno fatto scattare hanno, in ogni caso, messo a nudo problemi che già erano presenti e rendevano estremamente fragili gli equilibri dei sistemi culturali e istituzionali in cui viviamo e riguardo ai quali ci troviamo a riflettere. Democrazia e mercato, infatti, non solo sono termini molto generali, spesso espressioni che dissimulano equivoci profondi, ma ci costringono ad approfondire la visione, o le visioni, dell'uomo e della società, in maniera da uscire da nodi e contraddizioni che, se ignorati, consegnano entrambe le chiavi concettuali, democrazia e mercato, all'insignificanza rispetto alla

costruzione e al governo della convivenza civile. Si aggiunga che tali fratture situate sull'asse della comprensione, divengono inevitabilmente fattori entropici che dissolvono la complessità umana e finiscono per generare violenza distruttiva. La crisi epidemiologica ha smascherato aporie e squilibri ma ne ha anche ingarbugliato i nodi e rese più acute le contraddizioni.

Il quadro delineato richiederebbe, superfluo sottolinearlo, una discussione amplissima, ma si può tranquillamente affermare che uno dei perni su cui sta in equilibrio instabile il piano dagli incerti equilibri che caratterizza l'autocomprensione dell'uomo contemporaneo, è la riduzione dell'essere umano, e più ampiamente di tutto ciò che sta nel perimetro dello *humanum*, a qualcosa di aspecifico, di cui si può, e forse si *deve*, fare a meno. Due soli esempi, citati non per entrare nella discussione tecnico sanitaria della questione, ma sia il ricorso acritico alla nozione di "distanza sociale", che il bombardamento mediatico sull'uso quasi soteriologico delle mascherine, dimenticano che l'espressione «distanza sociale» è un *ossimoro*, che nega la socialità umana e la spinge nel cono d'ombra di dispositivo tecnico. La *relazione interumana*, che in ogni caso è il piano complesso su cui appoggia l'intero edificio dell'intera socialità, si capovolge, inavvertitamente, sull'asse dell'interconnessione in cui circolano informazioni¹. Si tratta di una riduzione della relazione sociale a funzione binaria e configura la riduzione abusiva della complessità della sua comprensione e delle modalità di viverla. Dal punto di vista, invece, delle cosiddette "mascherine", prescindendo, ripeto, dalla questione tecnica della differenziazione delle loro specifiche e della loro corretta utilizzazione, si dimentica il significato basilare, insostituibile, del *volto* nella relazione interpersonale e sociale². Tale tratto elementare in cui si costituisce e manifesta la complessità

della relazione interumana, attesta, se non altro, che qualsiasi forma di mascheramento, può essere solo un'eccezione, non solo sanitaria, ma anche, ad esempio, ludica o rituale. Anche qui, l'*isolamento* sembra volersi imporre come il punto di partenza della relazione umana e sociale; conseguentemente grandi temi come *democrazia* e *mercato*, luoghi di incontro e di scambio, di *conversatio* e di *commercium*, diventano funzioni della loro negazione se non genetica impossibilità. Ignorare tali profili dell'emergenza non è, dunque, affatto un'operazione che si possa dare per scontata e di cui si possano ignorare implicazioni e conseguenze strutturali ben prima che funzionali, qualitative prima che quantitative.

Lo stato di eccezione, vero o presunto e che dovrebbe suscitare ricordi inquietanti, sotto l'egida dell'*emergenza*, ha consegnato senza colpo ferire le garanzie costituzionali, sostanziali e procedurali, comunque supreme custodi del principio democratico, al diritto amministrativo, luogo di genetica sproporzione tra apparato governativo e individuo isolato e ridotto a cittadino formale. La tanto pregiata *trasparenza*, principio tutt'altro che privo di aporie interne, se non altro perché oscura la fiducia alla base del legame sociale, si è dissolta come neve al sole. La responsabilità di governo, legittimabile solo quale espressione di un solido ed equilibrato legame di *rappresentanza*, ha ceduto o si è nascosta dietro la pretesa competenza di tecno-scienziati. Ora, prescindendo dalla competenza e dalla legittimazione dei singoli, ciò significa che il governo degli uomini, è ribaltato per principio in amministrazione delle cose e richiede e legittima decisioni e solo decisioni prese *in nome* della tecnoscienza, ossia di una scienza che non solo ha visto capovolgere il suo primato di sapere di base, rispetto alle procedure della tecnica, ma ha mutuato i suoi protocolli in corollari derivanti direttamente dal paradigma che legittima come superpotere politico la tecnoscienza stessa. Tale paradigma, pensiamo ai famosi e ossessivi *protocolli*, è rapidamente straripato nel sapere che dà forma e disciplina il muoversi delle istituzioni ed è entrato in rapido cortocircuito con la coscienza diffusa, facendo leva sulle sue debolezze. In altri termini, se tale legittimazione si è mossa verso una affermazione nemmeno più revocabile in dubbio, molto è dovuto alla debolezza del soggetto politico individuale, ostaggio del terrore

del contagio. Ed ecco la necessità del rimanere sì *connessi*, ma assicurando il reciproco *isolamento*. Il cortocircuito istauratosi con la potenza del digitale è, molto probabilmente, una distorsione del digitale stesso, ossia un misconoscimento del grado di complessità categoriale che il digitale racchiude e che chiede di essere approfondito per ricorrervi senza diventarne i fantocci. Per affrontare tali problemi, che rimettono in movimento la riflessione filosofica e sono immani, non basta certo ricorrere a comitati di esperti mono-disciplinari.

Quello che, forse banalmente, è il cortocircuito tra il preteso stato di *eccezione* derivante dall'emergenza sanitaria e la consegna ai paradigmi giuridico-politici latenti nei detentori dell'immediato potere decisionale e nel *sapere* dei "competenti", finisce per preparare l'espulsione dell'uomo dal suo stesso mondo. Non è in gioco, è lecito sperarlo, tanto la sua soppressione fisica, quanto la rimozione completa, fino alla *damnatio memoriae*, della sua specificità e unicità. L'isolamento assunto a pre-categoria del sociale, sviluppantesi in universalità funzionale, diviene prodromo e condizione della totale soggezione dell'uomo alle pretese di un mondo politico auto-consumantesi in amministrazione delle cose, il cui collante post intenzionale è una tecnoscienza acriticamente innalzata a paradigma e parametro ultimo dell'autocomprensione dell'uomo, ben prima che delle conseguenti decisioni giuridico-politiche. In gioco non sono solo classiche nozioni come sovranità e cittadinanza, quanto i parametri più elementari e universali della vita dell'uomo sulla terra.

Ci tengo a sottolineare che, dicendo ciò, non ritengo in alcun modo che la tecnologia, pur con tutti i suoi rischi e zone d'ombra, sia necessariamente contro l'uomo, perché anche tale posizione si trascina gli stessi presupposti di fondo che rendono la tecnologia, oggi giunta alle punte della rivoluzione digitale e alle frontiere dell'intelligenza artificiale, densa di pericoli, l'ultimo dei quali è il rendere marginale l'uomo stesso, riscrivendone *ab imis* il codice che lo genera. Il problema sta nel fatto che l'uomo stesso ha poco chiaro ciò che ne costituisce la dignità e il valore incommensurabile, forse non riesce nemmeno più a percepire, a far affiorare alla coscienza, ciò che lo rende *irripetibile*, sia come singolo che come specie e confonde la sua *dignità* con la possibilità, ormai più presunta



PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
16-48



che vera, di avanzare pretese, se non di reclamare diritti. Anche qui, il problema non è un “astratto” gioco speculativo. Basti notare che aspetto eclatante della crisi epidemica o pandemica, è che questa ha fatto crollare come un castello di carte edifici istituzionali apparentemente intoccabili, punti di arrivo della civiltà moderna, quali lo Stato di diritto, assunto quale modalità e qualificazione irrinunciabile del sistema normativo volto a dare forma e filtrare i processi della rappresentanza, della sua dialettica nelle vicende storiche e delle decisioni che ne conseguono. La flessione dello Stato di diritto e dei connessi diritti fondamentali ha trascinato con sé principi assiologici che sembravano intoccabili, che traducevano il richiamo alla dignità umana in garanzie positive intangibili. Ritenerne che ciò dipenda dall’impatto dell’emergenza sanitaria, appare perlomeno ingenuo; è, piuttosto la debolezza di fondo, in altri tempi si sarebbe detto alla debolezza teoretica, dell’impianto che teneva insieme l’intero edificio. È in gioco il legame tra la forma dei sistemi istituzionali, la loro connotazione procedurale, e i nuclei assiologici che li giustificano e, infine, li fondano.

Riprendendo il cenno all’espulsione dell’uomo dal mondo, si può immaginare che ciò si compia riducendo l’essere umano a pura e semplice funzione, o meglio, conducendo Hume agli estremi di quanto implicito nel suo pensiero e in parte aggiornandolo, riducendolo a *fascio di funzioni* trascritte secondo chiavi algoritmiche probabilistiche. Un aspetto, una modalità di ciò significa la eliminazione della complessità categoriale che solo l’uomo introduce nel mondo. Non, dunque, l’espulsione fisica, che comunque non si può escludere *a priori*, ma la sua riduzione nella completa insignificanza. A questo punto, parole quasi sacre o comunque imprescindibili, come “democrazia” e “mercato” sarebbero solo frammenti di narrazioni mitopoietiche e, molto probabilmente, strumenti di chiusura di modi di gestire il potere e il controllo su di ogni espressione umana. Lo svuotamento del principio di partecipazione democratica e i suoi strumenti omogenei, a iniziare dai diritti fondamentali, ne sarebbe solo l’esito coerente e maturo e parole d’ordine oggi intangibili, *in primis* le tanto declamate “inclusione” o “partecipazione”, non sarebbero altro che clausole di stile del tutto funzionali all’oppressione e alla più totale alienazione di ogni dimensione ed espressione umana.

Se si vuole delineare la situazione paradossale che l’applicazione tecnocratica delle norme di distanziamento sociale e prevenzione del contagio sta introducendo, si può pensare ad una sorta di capovolgimento, o meglio *inversione*, del famoso test definito da Turing per identificare un’eventuale macchina in grado di pensare e conseguentemente, almeno in ipotesi, indiscernibile dall’essere umano³. Se il test di Alan Turing, che comunque rimane un punto di riferimento per la questione, si poneva il problema di come identificare macchine che *pensano* o si *comportano* come esseri umani, e poneva come standard di un’eventuale soluzione positiva in una chiave dialogica che si fermava o approdava all’accertamento dell’impossibilità di distinguere l’interlocutore umano dall’interlocutore informatico, le attuali misure che pretendono di tecnicizzare in toto la gestione del contagio, con ricadute incalcolabili nell’immediato sulle dinamiche sociali, politiche e antropologiche, a ben guardare trasformano la riconoscibilità, sia naturalistica che sociale e narrativa, in una domanda o set di domande cui deve rispondere “correttamente” l’essere umano. È, quindi, il funzionamento del sistema, stressato ma portato alla sua limpidezza dalla sfida pandemica, a dettare il paradigma e i requisiti cui deve rispondere l’essere umano per essere riconosciuto; in termini giuridico-politici, per reclamare i propri diritti più fondamentali e irrinunciabili.

La pena, pur mascherata sotto sanzioni di natura procedimentale, siano queste amministrative e o penali, è in realtà una pena sociale totale, perché riguarda la stessa ammissibilità di colui che risponde “correttamente” al “protocollo” epidemiologico, alla convivenza sociale. È chiaro che è in gioco il problema del riconoscimento, chiamato in causa a tale profondità, che il “trasgressore” viene espulso, con varie tecniche più o meno odiose dalla vita civile. È l’uomo che si deve conformare a parametri non solo quantitativi ma a volte addirittura meccanici, mutuati dalla tecnica. È chiaro che in tale tunnel, parlare di democrazia o di mercato residua in un senso del tutto diverso, inverso e opposto, quello cui si poteva ricorrere e intorno a cui si poteva dibattere in epoca pre-pandemica. È anche chiaro che questo non è né l’esito necessitato dall’emergenza sanitaria né dal sapere scientifico e tecnico usati nella consapevolezza delle loro possibilità e soprattutto

dei loro limiti, ma ciò va chiarito ed è un piano del discorso antropologico prima e politico-giuridico poi.

Il contesto 4.0, la crescita del digitale e l'espansione dei campi di applicazione dell'intelligenza artificiale, possono giustificare questa provocazione, soprattutto se si tiene conto del profondo contraccolpo che i processi democratici hanno dalla gestione della pandemia.

L'insieme delle questioni che qui si intrecciano, e in parte sovrappongono a vicenda, può solo essere segnalato in questo breve scritto, ma ci si può almeno chiedere se si possano immaginare, se non pensare, alternative praticabili. Altrimenti si rimane sul piano di una sterile protesta, che tutto sommato lavora come valvola di sfogo degli eccessi di oppressione che un tale quadro lascia intravedere.

Una delle conseguenze più palesi nel loro stesso tendenziale sfuggire all'osservatore che non pone in questione i presupposti del suo discorso, è non tanto il collasso delle garanzie giuridiche, anche di rango costituzionale, operato di soppiatto dalla gestione amministrativo-tecnocratica della pandemia. Le tensioni e la crisi al riguardo è stata avvertita da autorevoli voci sia pur mediaticamente minoritarie, ma si è fermata perlopiù alla rilevazione delle fratture operate nel sistema giuridico vigente e dell'assenza di adeguate giustificazioni intra-sistemiche. Il punto meno rilevato è la crisi se non la catastrofe dello stesso modo positivistico di pensare e costruire gli edifici e le istituzioni giuridiche, anche là dove si trovano di fronte a situazioni e operano su confini riguardo ai quali lo strumento positivo non può non ammettere e salvaguardare la sua inadeguatezza rispetto al suo stesso oggetto. Ciò vale certamente per la garanzia delle situazioni umane giuridicamente più delicate e rilevanti, in linguaggio corrente dei diritti detti fondamentali. La pandemia ha rimesso a nudo tali linee di confine e ha reso non più celabile l'insufficienza della dipendenza della norma e dell'ordine politico e della sua sistemazione giuridica dal paradigma della volontà autoreferenziale o insindacabile del legislatore. Lo spazio anomalo concesso alla tecnocrazia procede, come sua derivata prima dalla riduzione del diritto a tecnica, a sua volta derivata prima della identificazione tra potere e diritto, sia pur rinchiuso nel circolo fragilissimo di un sistema assiomatico sovraccarico di garanzie e di clausole di funzionamento che, rimanendo

intra-sistemiche, ne conservano e amplificano le contraddizioni e le inconcludenze.

Certamente il problema è enorme e non disponiamo, mi sembra, di un paradigma alternativo cui si possa ricorrere nell'immediato. Non auspico certo l'annientamento dell'apparato normativo, in favore di un'utopia e, oltre che inconcludente, alla fine anarchia prima sanguinosa e poi prodromo delle più feroci delle dittature se non del più odioso dei sistemi totalitari. Un totalitarismo sanitario, come oggi si respira anche attraverso i dispositivi medici, sarebbe il più potente e ingestibile dei totalitarismi. Non a caso, è proprio nella sua linea che nemmeno più si percepiscono gli ossimori sopra segnalati o la sconvolgente potenza della connessione totale, senza pause o latenze, senza zone di vera riservatezza, che il combinato disposto di emergenza sanitaria e tecnocrazia digitale preparano.

Sono fermamente convinto che i problemi attuali non si possono affrontare con "categorie", ma sarebbe più esatto dire "schemi", del secolo o dei secoli scorsi. Forse sono proprio quegli schemi e i sottintesi paradigmi a rendere così antropologicamente e politicamente pericolosa l'emergenza sanitaria in corso. Credo che il dibattito, sia scientifico che politico, debba avere il coraggio di rompere i propri confortevoli argini, se non altro perché se non lo fa è condannato alla inconcludenza, o peggio, alla complicità con le scelte scellerate degli apparati politico-amministrativi che pretendono di governare un'emergenza che riguarda la vita e l'autocomprensione dell'uomo come se fosse solo una rete di cose, come se fosse solo da regolamentare l'interconnessione, distanza di sicurezza e possibilità di interagire ma solo indirettamente, di cose animate.

La sfida è enorme, va molto oltre l'emergenza sia democratica che economica, ma solo prendendola sul serio nei suoi fondamenti, nei suoi paradigmi di fondo, si può avere una chance di affrontarla senza esserne travolti.

NOTE

¹ Cfr. M. Spitzer, *Connessi e isolati*, Corbaccio, Milano 2018.

² Per un accostamento al tema cfr. E. Lévinas, *Epifania del volto*, Thaumata, Pesaro 2008.

³ A. Turing, *Computing machinery and intelligence*, in «Mind», n. 59, 1950, pp. 433-460.



Libero mercato e diritti umani: sussidiarietà, *empowerment*, economia di scambio

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
16-48



Giulio Battioni, *Dottore di ricerca in Storia delle dottrine politiche e Filosofia politica, Sapienza Università di Roma*

La sussidiarietà come libertà positiva e solidale

Il dibattito contemporaneo sull'economia globale, i diritti umani e la politica è stato di frequente inquinato dalle precomprensioni ideologiche del Terzomondismo¹. Il contributo che segue auspica un ritorno alla realtà dei fatti, a una loro analisi rigorosa, a una valutazione consapevole dei problemi e a una disponibilità critica alla ricerca delle possibili e sempre parziali soluzioni.

In epoca tardo moderna, il principio di sussidiarietà è la cifra giuridica e assiologica in base alla quale si ridefiniscono il sistema dei pubblici poteri e l'organizzazione civile della cittadinanza. A fronte delle notevoli trasformazioni politiche (crisi degli istituti della rappresentanza democratico-parlamentare), economiche (interdipendenza produttiva-commerciale-finanziaria, mondiale), tecnologiche (rivoluzione informatico-multimediale) e culturali (relativismo-politeismo dei valori) prodotte dal processo di globalizzazione, la sussidiarietà offre una risposta alle domande di una società estremamente problematica. A un modello di "unità e indivisibilità" amministrativa astratta, contrappone un modello di autonomia concreta, plurale, differenziata, fatta di progetti comunitari, di ordinamenti istituzionali particolari e federati, di sistemi di governo integrati e al servizio della cittadinanza². Il termine "sussidiarietà" evoca, nella sua etimologia originaria, il *subsidium*, un sostegno, una sussistenza, indica cioè una dimensione naturale o comunque vitale. Nel corso della modernità, viene ripensato e riproposto dalla dottrina sociale della Chiesa, dapprima con l'enciclica *Rerum Novarum*, promulgata nel 1891 da papa Leone XIII; poi con la *Quadragesimo Anno*, del 1930, sotto il pontificato di Pio XI; infine nel periodo "pre-conciliare" con la *Mater et Magistra*, redatta nel 1961 da Giovanni XXIII. Ne abbiamo una definizione compiuta già nella *Quadragesimo Anno*: «[...] non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla

comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. [...] L'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle ed assorbirle. Perciò è necessario che l'autorità suprema dello Stato rimetta ad assemblee minori ed inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minor importanza, dalle quali essa del resto sarebbe più che mai distratta [...]»³.

La sussidiarietà è dunque un criterio filosofico-normativo ispirato a un presupposto antropologico che sancisce: il primato della persona sulla collettività; la tutela della libertà e della diversità plurale; l'irriducibilità delle comunità particolari a un ordinamento centralista e accentratore; la solidarietà tra unità sociali federate alla ricerca di un "bene comune". Per questo, la sussidiarietà non consiste in una mera "libertà negativa" di natura individualistica ("libertà da" chi vuole esercitare un potere). Piuttosto, consiste in una "libertà positiva" e solidale di natura personalistica ("capacità di" e sostegno o *subsidium* a chi non riesce, secondo le sue possibilità, a perseguire un fine). Sempre in ambito cattolico, c'è chi ha in questo senso parlato di "principio pluralistico" in virtù del quale «tutto ciò che nel corpo politico può essere realizzato da associazioni e da organismi particolari di rango inferiore allo Stato, e nati dalla libera iniziativa del popolo, deve essere realizzato da tali associazioni e organismi particolari»⁴.

Il ritorno alla ribalta del principio di sussidiarietà, spesso sotteso, nei racconti mediatici come nella stessa letteratura scientifica, alla figura di "società civile" o di "autonomia" della società civile, può essere letto come un superamento "postmoderno" del modello centralista degli stati sovrani. La mondializzazione economica e tecno-scientifica ne ha superato anche l'ultima versione, di eredità giacobina: lo Stato nazionale. Per quanto non sia questa la sede in cui analizzare questo profilo storico-gius-pubblicistico, è

tuttavia bene ricordare che se uno dei dati costitutivi dell'ordinamento statale sovrano classico è il "territorio", quale spazio fisico e geografico su cui insistono diritto e poteri, la fase attuale di *governance* ne ridimensiona ulteriormente funzioni e autorità. È in questa disaggregazione culturale, sociale, economica della territorialità tradizionale dello Stato che nasce il pensiero giuridico e costituzionale del "federalismo", quale espressione specifica del principio di sussidiarietà. La frantumazione della sovranità statale, a livello territoriale e funzionale, ha dato nuovo vigore ai modelli costituzionali di natura federale e "neofederale" allo scopo di rifondare il diritto pubblico, così come il diritto comunitario europeo, sulla base del principio dell'"unità nella diversità" e del riconoscimento delle istanze provenienti dalle singole autonomie territoriali, culturali, etniche, religiose, economiche e politiche.

«Se il federalismo moderno è riassumibile nel motto del primo stato federale, gli USA: "*e pluribus, unum*", il federalismo post-moderno [...] deve essere *pluralità nell'unità*», secondo la formula "*plures in uno*". Il principio di sussidiarietà, pertanto, è quel fondamento etico di una società capace di generare ordinamenti politici, economici e culturali incentrati sulla dignità della persona umana e sui principi di libertà integrale e giustizia. La decomposizione della struttura centralizzata dello Stato ha dato luogo a un processo di ricostituzione del tessuto morale e istituzionale del corpo politico. Agli strumenti classici del "controllo" politico dei poteri pubblici, la rappresentanza e l'opinione pubblica, il sistema della *governance* contemporanea affianca un altro procedimento: il *lobbying* o l'attività di "pressione" esercitata da associazioni e gruppi di interesse⁶. Restituendo il primato al corpo politico, detto anche più comunemente "società civile", il principio di sussidiarietà consente un'articolazione dell'ordinamento sociale di tipo "verticale" e "orizzontale".

«Invero, il principio di sussidiarietà consente, simultaneamente, da un lato, un'articolazione dell'ordinamento sociale che procede dal basso verso l'alto e, dall'altro, un processo relazionale di tipo orizzontale (*cum-petere*) che promuove la distinzione tra le sfere storico-esistenziali nelle quali si esplica l'esistenza umana»⁷.

Se la "verticalità" sembra riguardare il profilo politico-amministrativo di un ordinamento, nel quale i vari enti pubblici territoriali si distribuiscono i vari livelli di autorità e competenze (nel caso italiano Stato, Regioni, Città metropolitane, Province, Comuni), la componente di

"orizzontalità", invece, si riferisce alla dimensione più profonda della società civile.

La società civile è una rete di relazioni partecipative, attive, competitive e solidali in cui la persona umana e il cittadino realizzano la propria esigenza naturale di libertà e giustizia, uscendo dalla logica dell'*aut aut* tra Stato impersonale e individuo astratto. La persona umana dispone di ambiti storico-esistenziali che consideriamo come condizioni di possibilità alla "riuscita" del proprio essere e del proprio stare al mondo. La persona umana, così come il cittadino, è, nasce, può riconoscersi in questa trama relazionale fatta di associazioni, corpi intermedi, mondi vitali: famiglie, imprese, scuole, chiese, formazioni sociali, spontanee e organizzate, esprimono l'antico adagio per cui *civitas propter cives, non cives propter civitatem*⁸. È in questa dimensione orizzontale della sussidiarietà che vogliamo offrire una riflessione giuridica e una valutazione complessiva sull'importanza di una virtuosa coesistenza tra democrazia, libero mercato e tutela dei diritti umani.

Povertà, educazione, *empowerment* femminile

In una intervista di qualche anno fa, padre Piero Gheddo, missionario del Pontificio Istituto per le Missioni Estere, invitava con vigore a superare «*l'idea rozzamente marxista che i poveri sono poveri perché noi siamo ricchi. E quindi che bisogna distribuire con giustizia le ricchezze del mondo. Niente di più ingannevole. Non si tratta di distribuire, ma di produrre e di insegnare a produrre, quindi di educare*»⁹. Si tratta di un'analisi severa ma ambiziosamente realistica, in decisa controtendenza rispetto agli stereotipi ideologici dell'ortodossia economicistica.

Le statistiche internazionali non sono sempre impeccabili¹⁰. Solo nel decennio scorso, il pil mondiale era stato stimato intorno ai 57mila miliardi di dollari con una previsione di crescita per il 2010 che il Fondo Monetario Internazionale ha rivisto al rialzo, intorno al 4,6 per cento, nonostante la grave crisi economica dell'ultimo biennio. Il 75 per cento di questa ricchezza sarebbe controllata dai Paesi che aderiscono al G-8; nel mondo attuale 1,20 miliardi di persone risultano malnutrite, con percentuali spropositate in Africa, in Asia, nell'area del Pacifico e nell'area caraibico-latinoamericana, e i primi segnali preoccupanti negli stessi Paesi industrializzati avanzati; oltre 200 milioni di bambini al



PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
16-48



di sotto dei cinque anni soffre la fame; inoltre, se nel Primo mondo un medico assiste una media di 350 persone, nel Terzo mondo il rapporto sarebbe di un medico su 6.300 persone; l'1 per cento della popolazione più ricca dispone di introiti equivalenti al 57 per cento della ricchezza della popolazione più povera, insomma circa 63 milioni di milionari dispongono di una ricchezza pari alle risorse di quasi tre miliardi di persone; le cento persone più ricche accumulerebbero una ricchezza equivalente alle entrate totali dei Paesi poveri; una persona su cinque non ha accesso all'acqua potabile; una su tre alla elettricità; un terzo della popolazione mondiale, oltre due miliardi di esseri umani, non può accedere all'assistenza medica di base; una decina di aziende multinazionali controllerebbe percentuali enormi dell'economia globale, circa l'87 per cento delle telecomunicazioni, il 70 per cento dell'informatica, il 35 per cento delle medicine; Exxon, Sony, Telefónica, Pepsi e McDonald, raggiungerebbero o sarebbero ben al di sopra del pil di molti Paesi dei cinque continenti, America del Nord ed Europa escluse. Questi dati, non sempre documentati in modo chiaro e incontrovertibile, sono comunque sconcertanti. E non meno sgomenti lasciano altre cifre: nel mondo una persona su cinque è analfabeta; un adulto su sette è privo della benché minima scolarizzazione; oltre 150 milioni di bambini non ricevono l'istruzione primaria e tra questi quasi il 60 per cento sono bimbe; infine, sono circa 670 milioni nel mondo le donne analfabete.

I dati ufficiali dimostrano che anche nei Paesi in via di sviluppo (Pvs) e tra gli "ultimi della terra" le donne sono l'attore principale della stabilità e della salute sociale di una popolazione. Madri e lavoratrici, imprenditrici e signore della famiglia e della città, le società con i migliori indici di sviluppo socioeconomico registrano sempre un alto tasso di alfabetizzazione femminile. L'*empowerment* di rosa vestito è la grande scommessa dei Pvs, bisognosi di coesione sociale, centrata sulla famiglia naturale e sul riconoscimento della dignità della donna all'interno e all'esterno delle mura domestiche. Le eguali opportunità nel mondo del lavoro, la tutela della maternità e la valorizzazione della libertà femminile nella sua duplice attitudine domestica e sociale sono l'obiettivo precipuo di tutti quegli operatori che nella cooperazione internazionale perseguono la giustizia e l'esaltazione di ogni capitale umano.

La virtù dell'economia di scambio e la certezza del diritto

L'economista ungherese Peter Thomas Bauer dedicò buona parte del suo lavoro alla dimostrazione che lo sviluppo dei Paesi più poveri passa per il libero scambio, il commercio, le transazioni economiche, "luoghi" in cui l'arte, il lavoro, l'imprenditorialità e la produttività dell'uomo divengono esperienza sociale, occasione di crescita civile. La sua lezione sul "Terzo mondo" è costituita dai soli dati empirici raccolti nelle ricerche di campo da lui condotte in Malesia e nell'Africa occidentale¹¹. Il volume, che nella prefazione ospita l'intervento del Nobel Amartya Sen, suo allievo, raccoglie analisi e ipotesi che mantengono inalterato l'*appeal* critico con cui, controcorrente, erano apparse negli anni Cinquanta. Ai giorni nostri, gli "aiuti allo sviluppo" sono oggetto di critiche molto dure. Gli studi di Paul Collier, William Easterly e Dambisa Moyo hanno dimostrato che, numeri alla mano, i fondi stanziati in grandi quantità dai Paesi occidentali non solo non hanno contribuito al rilancio economico dei Paesi sottosviluppati, ma hanno avuto gravi ripercussioni sulla qualità della vita pubblica e sul rispetto dei diritti umani fondamentali¹². Profeta nel deserto, Bauer fu il primo a denunciare l'insufficienza di una logica cooperativistica fondata sul mero assistenzialismo internazionale e a evidenziare l'«impropria sacralizzazione» dello Stato e del decisore pubblico nella soluzione reale dei problemi sociali. L'economista di origini ungheresi aveva constatato la grande forza economica dei poveri e la loro attitudine a realizzare un grande volume di transazioni. L'ipotesi di Bauer è che l'economia di sussistenza non ha futuro senza una attività di scambio. È lo scambio, atto umano per antonomasia, essendo la natura dell'uomo intrinsecamente sociale e incline alla relazione, il vero motore dello sviluppo, ed è la libera economia sociale di mercato la "costante" storica che, oltre le ideologie politiche ed economiche, ha garantito alle società umane, in ogni tempo e a ogni latitudine, di formarsi e progredire. È lo scambio la pietra angolare della civiltà. Il grande nemico del *foreign aid* ebbe il merito d'introdurre nell'analisi economica internazionale una metodologia contrassegnata da un profondo, rinnovato umanesimo. Contro l'economicismo matematizzante dei suoi

tempi, come dei nostri, Bauer ha compreso che le scienze economiche non possono essere ridotte al deduttivismo teorico delle scienze naturali. La sua «passione per la verità» era innanzi tutto passione per l'uomo e per le sue capacità imprenditoriali, creative e produttive. Il «circolo vizioso della povertà» può essere infranto solo se il capitale è in mano a chi produce, nello spirito di una virtuosa economia sociale di mercato che non ostruisca la competitività mondiale dei prodotti provenienti dai Paesi più disagiati.

Il pensiero di Bauer trova nell'enciclica *Caritas in Veritate* una sponda notevole, soprattutto se si considera il tortuoso percorso che la dottrina sociale della Chiesa ha compiuto in materia economica nell'ultimo scorcio di Novecento¹³. Aggredito al suo interno dalle suggestioni rivoluzionarie della teologia della liberazione, a lungo refrattario a una definitiva apertura all'economia di mercato, non di rado percepita anche dalle gerarchie come veicolo di sfruttamento e ingiustizia sociale, il Magistero ecclesiale ha conosciuto importanti evoluzioni. Bauer aveva criticato con vigore sia la *Populorum Progressio* che la *Octogesima Adveniens*, nelle quali coglieva il tarlo dello statalismo e la legittimazione dell'invidia sociale: «[...] l'idea che il reddito dei più abbienti sia stato in qualche modo ottenuto a spese dei più poveri ha una storia lunga e nefasta». Alcuni interpreti hanno ritenuto «troppo riduttiva» la lettura baueriana della dottrina cattolica pre-giovanpaolina¹⁴. Fu la *Centesimus Annus* di papa Wojtyła, infatti, a consacrare l'economia sociale di mercato come dottrina ufficiale della Chiesa¹⁵. Studioso sopraffino e spirito libero, Bauer non si limitò all'esaltazione del ruolo creativo dello scambio che Adam Smith aveva teorizzato due secoli prima, ma cercò di coniugare la libera iniziativa economica alla disciplina del mercato. Se la virtù dello scambio è quella di pacificare i popoli, creando interdipendenza e disinnescando conflitti, lo sviluppo dei Paesi poveri deve poter contare su buone istituzioni che consentano la certezza del diritto e la progressiva accumulazione di capitale.

Osservazioni finali

Alfred Müller-Armack, ministro dell'Economia federale nella Germania degli anni Cinquanta e già professore universitario, non

poteva immaginare che il suo nome sarebbe passato alla storia per via di un capitolo. È stato questo il destino di *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft, Economia pianificata ed economia di mercato*, opera immancabile nelle biblioteche degli specialisti, oscurata ed esaltata da quella locuzione ormai immortale, «economia sociale di mercato», con la quale l'economista tedesco intitolava il secondo punto del suo sommario¹⁶.

Questa prospettiva, che anche l'autorevole dottrina sociale della Chiesa ha ormai acquisito, coniugandola con il suo tradizionale magistero sulla sussidiarietà, ha saputo offrire efficaci risposte anche ai pronunciamenti critici, se non quando feroci, che marxismo, terzomondismo e varie ideologie politiche del Novecento hanno incessantemente rivolto al capitalismo e a un libero mercato ormai globalizzato.

La prospettiva di un'economia finalmente liberata dalle sovrastrutture ideologiche del collettivismo e dell'individualismo, e finalmente fautrice di autentica libertà umana, non chiude gli occhi dinanzi alle sue spesso terribili iniquità, ma ritiene che solo una società politica e un mercato liberi possano garantire una vera giustizia sociale, parziale, limitata e mai definitiva sì, ma sempre al servizio dei diritti dell'uomo e del bene comune. Le brevi considerazioni fin qui esposte vogliono superare l'ottica relativistica e il fatalismo di una economia in cui la persona umana è ridotta a individuo privo di status antropologico e la sfera sociale a totalità «statale» necessaria.

La storia, luogo di libertà e di partecipazione dell'uomo all'opera della creazione, non è soggetta né a un *laissez-faire* assoluto e amorale, né alla pianificazione collettiva che impedisce lo sviluppo della persona umana nella sua condizione naturale e culturale. Ma il rinvio a un fondamento antropologico dell'economia e il riferimento dottrinale al pensiero sociale cristiano non consentono confusioni. Non bisogna abbandonare mai il campo della riflessione a vagheggiamenti e astrazioni. Al contrario, bisogna ripensare l'economia contemporanea a partire dalla realtà. Tale prospettiva, brillantemente definita come «ordoliberal», crede in un «liberalismo delle regole», una visione giuridica e morale dell'economia di mercato, perché quest'ultima e il capitale non sono sovrastrutture ideologiche, ma costanti della storia umana universali¹⁷.



NOTE

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
16-48



¹ In materia, tra gli studi più meritevoli per originalità critica e rigore analitico, ricordiamo: P.T. Bauer, *Dalla sussistenza allo scambio. Uno sguardo critico sugli aiuti allo sviluppo*, trad. it. a cura di David Perazzoni, IBL Libri, Torino 2009; D. Moyo, *La carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, trad. it. a cura di Lorenza Lanza e Patrizia Vicentini, BUR Rizzoli, Milano 2013; Ead., *Sull'orlo del caos. Rimettere a posto la democrazia per crescere*, trad. it. a cura di Giuseppe Maugeri, EGEA, Milano 2018; preziosi anche la testimonianza "missionaria" e gli scritti di padre P. Gheddo, *L'Occidente cristiano e i paesi in via di sviluppo*, PIME, Milano 1964; Id., *Popoli ricchi e popoli affamati*, PIME, Milano 1965; Id., *Terzo Mondo: perché povero?*, PIME, Milano 1973; Id., *I popoli della fame*, E.M.I., Bologna 1983; nell'ambito della filosofia giuridica e politica, segnaliamo J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. a cura di Leonardo Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2013; R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, trad. it. a cura di Rodolfo Rini, Laterza, Roma-Bari, 1996.

² Cfr. G. Morra, *Federalismo e postmodernità*, in P. Piccone et al., *La rivoluzione federalista*, trad. it. a cura di Chiara Dall'Aglio, Settimo Sigillo, Roma 1995, pp. 111-132.

³ C. Crespi, G. Cardone, *Dalla Rerum Novarum alla Mater et Magistra. I documenti fondamentali della dottrina sociale della Chiesa*, Massimo, Milano 1962, pp. 123-124.

⁴ J. Maritain, *L'Uomo e lo Stato*, trad. it. a cura di Luigi Frattini, Marietti 1820, Genova-Milano, 2003, p. 67.

⁵ G. Morra, *op. cit.*, 122.

⁶ M. Howlett, M. Ramesh, *Come studiare le politiche pubbliche*, trad. it. a cura di Alessandra Vincenzi, il Mulino, Bologna 2003, pp. 62-63.

⁷ F. Felice, *Prefazione*, in R. Sirico, D. Antiseri, *Il principio di sussidiarietà e la difesa della persona umana*, Quaderni dell'Istituto Acton, Roma 2003, pp. 4-5.

⁸ *Ivi*, p. 5.

⁹ *Educhiamo col Vangelo, non con Marx. Colloquio con padre Piero Gheddo*, in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/7432.html>, 20 agosto 2001.

¹⁰ Tra le fonti consultate cfr. <https://www.unicef.org/reports/progress-on-drinking-water-sanitation-and-hygiene-2019>; http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/images/WWDR2015Facts_Figures_ITA_web.pdf; <https://www.ilsole24ore.com/art/italia-disuguaglianze-3-miliardari-piu-ricchi-6-milioni-poveri-ACIWc4CB>.

¹¹ Bauer rigettava l'espressione "Terzo mondo", secondo quanto ricordato da Alberto Mingardi, direttore dell'Istituto Bruno Leoni e promotore dell'opera *Dalla sussistenza allo scambio. Uno sguardo critico sugli aiuti allo sviluppo*. Nel merito, mi permetto di rinviare al mio *Bauer, l'economista agnostico che piace alla Chiesa*, in <http://www.brunoleoni.it/bauer-l-economista-agnostico-che-piace-alla-chiesa>, 30 novembre 2009.

¹² Cfr. P. Collier, D. Dollar, *Globalizzazione, crescita economica e povertà. Rapporto della Banca mondiale*, trad. it. a cura di Maria Angela Onofri, il Mulino, Bologna 2003;

P. Collier, *L'ultimo miliardo. Perché i paesi più poveri diventano più poveri e cosa si può fare per aiutarli*, trad. it. a cura di Laura Cespa, Laterza, Roma-Bari 2008; W. Easterly, *I disastri dell'uomo bianco. Perché gli aiuti dell'Occidente al resto del mondo hanno fatto più male che bene*, trad. it. a cura di Marco Faillo, Bruno Mondadori, Milano 2007.

¹³ Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

¹⁴ *Populorum Progressio. Lettera enciclica di Sua Santità Paolo VI sullo sviluppo dei popoli*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1967.

¹⁵ *Centesimus Annus. Lettera enciclica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II nel centenario della Rerum Novarum*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

¹⁶ Cfr. Aa.Vv., *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, a cura di Francesco Forte e Flavio Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

¹⁷ Cfr. Aa.Vv., *Ordoliberalismo e globalizzazione*, a cura di Massimo de Angelis e Flavio Felice, Istituto di Studi Germanici, Roma 2017; F. Felice, *L'Economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; R. Pezzimenti, *Sovrastruttura e struttura. Genesi dello sviluppo economico*, Città Nuova, Roma 2006.



CESACASTINA, Croce d'argento dorato con smalti, DAT, Vol III,I pagg. 321.

La partecipazione politica tra asimmetrie informative e *institutional design*

Fabio G. Angelini, *Professore straordinario a tempo determinato di Diritto amministrativo nella Facoltà di Ingegneria dell'Università Telematica Internazionale Uninettuno. Titolare della Buchanan Chair in Philosophy of Law and Public Choice e Direttore generale presso il Tocqueville-Acton Centro Studi e Ricerche*



1. Introduzione

La qualità della partecipazione politica si pone, in pressoché tutti gli ordinamenti democratici occidentali, in termini problematici al punto da indurre taluni finanche a dubitare della possibilità che tale forma di governo del popolo possa resistere alle rapide trasformazioni che interessano la nostra realtà sociale.

Potrebbe sembrare un paradosso, eppure alla crescente disponibilità e alle sempre maggiori opportunità di diffusione, accesso e trasmissione di dati e informazioni non sembra essere corrisposta una maggiore partecipazione politica, né una maggiore consapevolezza da parte dell'elettorato delle complesse sfide del nostro tempo. Invero, la società dell'informazione e lo sviluppo delle tecnologie digitali sembrano piuttosto aver contribuito a una riduzione della partecipazione politica sia in termini quantitativi che (ai fini che qui maggiormente interessano) qualitativi, innescando più o meno ovunque un diffuso disinteresse nei confronti della politica, la radicalizzazione delle opinioni espresse con un pericoloso effetto di "sdoganamento" di posizioni generalmente ritenute minoritarie nell'opinione pubblica e, infine, una crescente sfiducia nei confronti delle forme e dei luoghi della democrazia che vengono sostituiti, nell'immaginario collettivo, da piattaforme tecnologiche in grado di sondare in tempo reale l'opinione (spesso non solo non informata ma male informata) degli elettori in modo diretto e immediato, senza alcuna forma di intermediazione e non senza ricorrere a più o meno evidenti forme di manipolazione e di distorsione dei relativi processi deliberativi.

In un contesto nel quale sembrano trovare sostenitori anche nella società civile proposte che auspicano, spesso in nome della lotta ai privilegi della "casta" e della riduzione dei costi della politica, il superamento dei Parlamenti e

del sistema della rappresentanza politica attraverso il ricorso a forme di democrazia diretta basate sull'utilizzo di piattaforme tecnologiche e su modalità di confronto e dialogo secondo lo stile e le dinamiche dei *social networks*, il presente contributo intende proporre alcune chiavi di lettura per inquadrare il problema informativo/conoscitivo della politica dal punto di vista giuridico-istituzionale, sottolineando l'esigenza di un coerente *institutional design* in grado di fornire incentivi volti a incrementare la qualità della partecipazione politica e di preservare opportunamente quella relazione tra diritti fondamentali e doveri universali su cui si regge l'intero patto costituzionale.

2. Ruolo dell'informazione e democrazia deliberativa

Secondo la teoria dell'azione elaborata da Weinberger¹, quest'ultima sarebbe definibile come un processo di elaborazione di informazioni che conduce a una scelta tra diverse possibilità. Al processo deliberativo spetterebbe, invece, l'essenziale funzione di mediazione tesa a indirizzare teleologicamente le tendenze del soggetto. Weinberger, in sintonia con i teorici della democrazia deliberativa², preferisce perciò concepire la democrazia, piuttosto che quale semplice competizione per l'acquisizione del consenso, in termini di «*consultation, discussion, criticism*»³, rilevando l'importanza ai fini del suo corretto funzionamento di condizioni istituzionali tali da permettere un costante dialogo e confronto, articolato su più livelli, che coinvolga la società civile e i corpi sociali intermedi.

Questo richiamo alla teoria dell'azione e alla visione della democrazia come confronto poliarchico e dialogo razionale proposta da Weinberger ci pone davanti a uno dei maggiori

problemi con cui le democrazie contemporanee sono costrette a fare i conti: quello dell'informazione e del suo ruolo centrale ai fini del corretto funzionamento dei processi democratici.

Un problema quest'ultimo che rinvia a soluzioni necessariamente contingenti di *institutional design*, volte a garantire la compatibilità tra ordine giuridico-politico e ordine sociale, ovvero, la coerenza tra le dimensioni e l'organizzazione dello Stato con l'effettiva capacità deliberativa e di controllo (sull'operato della politica) della società civile.

Sia che si guardi alla partecipazione politica nella prospettiva della democrazia deliberativa che alla luce della teoria del voto retrospettivo⁴ o della gestione fiduciaria⁵ o, ancora, della rappresentanza delle preferenze popolari su temi specifici⁶, il problema di un'adeguata informazione e conoscenza politica resta centrale ai fini della capacità della società civile di svolgere tale ruolo.

La partecipazione politica presuppone, in ogni caso, livelli di conoscenza adeguati al fine di permettere il corretto funzionamento delle dinamiche della democrazia formale, in assenza dei quali anche la democrazia sostanziale è a rischio.

3. Partecipazione politica e agire razionale: la teoria economica della democrazia

La teoria economica della democrazia⁷ permette, forse meglio di altri approcci, di cogliere questo problema in tutta la sua complessità, fornendo alcune possibili indicazioni in grado di delineare quantomeno il segno di quelle riforme costituzionali necessarie per il miglioramento della democrazia.

Secondo il modello proposto da Downs, gli elettori esprimendo il proprio voto non fanno altro che tradurre un interesse individuale in rivendicazioni nei confronti del sistema politico così come, in modo speculare, il ceto politico acquisisce il consenso necessario per assumere o mantenere cariche pubbliche ed esercitare il potere politico offrendo coerenti indirizzi politici. In questa prospettiva, lo scambio politico si risolve dunque in una transazione che ha come oggetto l'offerta di un determinato indirizzo politico in cambio di voti.

Il presupposto da cui muove questa prospettiva teorica è rappresentato dal fatto che *homo politicus* e *homo oeconomicus* sarebbero in realtà la stessa cosa⁸. Al pari di quest'ultimo, infatti,

anche l'*homo politicus* agisce esclusivamente per promuovere un interesse personale che, nel caso specifico, è rappresentato dall'obiettivo della rielezione o, nel caso dei burocrati, dall'obiettivo di accrescere il proprio potere, ruolo e prestigio tendendo così a massimizzare il bilancio a loro disposizione e ad accrescere il loro peso nel sistema economico e sociale.

Le differenze tra scelte pubbliche e scelte private non deriverebbero, pertanto, dalle motivazioni che ne sono a fondamento, bensì, dalla sussistenza di vincoli comportamentali diversi⁹ e, in particolare, dal fatto che – diversamente da quanto avviene sul mercato – in ambito politico sia gli elettori che i politici, quali massimizzatori razionali, fanno scelte che colpiscono principalmente gli altri, i cui effetti si riverberano sia a livello intragenerazionale che intergenerazionale.

La teoria economica della democrazia supera, pertanto, l'ideale della politica come ricerca dell'interesse pubblico, sposando invece l'idea dell'azione collettiva come modello di scambio (*political exchange*) nel quale le decisioni pubbliche sono viste come il risultato di un processo di scambio tra gli individui che compongono la comunità e che sono portatori di interessi diversi¹⁰.

Il modello del *political exchange*, il cui funzionamento è solo in parte sovrapponibile a quello del *market exchange*¹¹, si differenzia da quest'ultimo sia per gli elevati costi transattivi – tra cui quelli informativi (che colpiscono sia gli elettori che, razionalmente, potrebbero decidere di non informarsi, sia la classe politica a cui spetterebbe il compito arduo di conoscere le preferenze dei cittadini), quelli connessi al tempo, e così via – sia per l'assenza di quel carattere competitivo insito nell'economia di mercato, laddove invece lo Stato si pone quale unico soggetto detentore del potere coercitivo e, dunque, in posizione di monopolista¹².

Per poter fruire di un bene o servizio pubblico i cittadini devono, infatti, necessariamente rivolgersi allo Stato (instaurandosi in tal modo un rapporto di agenzia) il quale, trovandosi in situazione di monopolio, potrà liberamente fissarne il prezzo fiscale e, dunque, acquisire risorse finanziarie attraverso le varie forme di prelievo. A completare il quadro vi è poi l'influenza esercitata dai gruppi di pressione¹³ la cui azione è tesa a offrire favori e vantaggi di vario genere agli elettori, al ceto politico e alla burocrazia in cambio dell'ottenimento dell'appoggio rispetto al perseguimento di interessi

particolari, manipolando così, in modo lecito o illecito, i processi decisionali pubblici a proprio vantaggio, con effetti distorsivi.

4. La partecipazione politica tra paradossi del voto e costi transattivi

Nella prospettiva sin qui richiamata si pongono una serie di interrogativi concernenti l'effettiva capacità della partecipazione politica di prevenire e correggere le distorsioni del processo democratico e del funzionamento dei pubblici poteri e, in definitiva, l'effettivo esercizio della sovranità popolare¹⁴.

Nei regimi democratici il potere di voto del singolo elettore tende generalmente a zero¹⁵ in quanto il numero dei votanti è altissimo in rapporto ai soggetti che dovranno essere eletti. In queste condizioni, secondo la teoria della razionale partecipazione al voto¹⁶, il costo-opportunità dell'andare a votare risulta di gran lunga superiore al beneficio atteso. Si tratta di un fenomeno noto come «paradosso del voto»¹⁷. In queste condizioni, piuttosto che l'elevata partecipazione al voto, l'elemento che incrementa l'utilità attesa dalla partecipazione al voto e che induce gli individui a votare è il livello di competitività del sistema elettorale e, dunque, le regole che presidiano la competizione elettorale. A tal fine, un sistema elettorale risulterà più o meno competitivo a seconda della sua maggiore o minore capacità di permettere all'elettore di sanzionare i propri rappresentanti mediante l'espressione del proprio voto¹⁸.

Un ulteriore aspetto da rilevare è il fatto che il mercato politico si caratterizza per gli elevati costi transattivi¹⁹, tra cui il costo che gli elettori devono sostenere per poter acquisire l'informazione. Il problema dell'informazione e della conoscenza politica si riverbera sia su quello che abbiamo poc'anzi definito paradosso del voto, in quanto al crescere del costo dell'informazione, affinché un elettore decida di andare a votare, dovrà corrispondere un maggiore incremento del beneficio atteso del voto e, dunque, di competitività del sistema elettorale; sia sull'efficienza del funzionamento dei pubblici poteri a causa delle sempre maggiori difficoltà per i cittadini di sanzionare il loro operato²⁰.

Tali considerazioni inducono quantomeno a dubitare del fatto che affinché possa parlarsi di un'autentica democrazia, nella quale sia effettivamente garantita la sovranità popolare, sia sufficiente la mera possibilità offerta ai cittadini

di partecipare alle competizioni elettorali, ovvero, di esprimere le proprie preferenze nella forma della democrazia diretta. Ciò è condizione necessaria ma non sufficiente affinché possa esercitarsi la sovranità popolare che richiede altresì, al fine di operare quale limite rispetto al potere politico e in chiave realmente deliberativa, che la partecipazione politica sia il più possibile informata e in possesso di conoscenze tali da poter garantire le condizioni per dar vita a un effettivo dialogo razionale.

5. La democrazia deliberativa come questione costituzionale

Con riferimento ai problemi prospettati, l'analisi economica della democrazia fornisce un contributo fondamentale per comprendere limiti e paradossi della democrazia rappresentativa, intesa quale strumento capace – attraverso l'esercizio della più alta espressione della sovranità popolare, qual è il voto popolare – di controllare l'azione dei pubblici poteri e, dunque, di sanzionarne il cattivo operato, ovvero, nella prospettiva della democrazia deliberativa, di far sì che i governati possano prendere essi stessi parte ai processi decisionali che si svolgono sulla sfera pubblica.

Secondo questa prospettiva, innanzi ai problemi posti dalla scarsa qualità della partecipazione politica in termini informativi e conoscitivi, una democrazia che voglia essere realmente deliberativa non può che affrontare i potenziali fallimenti dello Stato sul terreno specifico del *design* istituzionale, adottando cioè regole e vincoli di natura costituzionale al potere politico²¹ in grado di promuovere la cooperazione volontaria e, in tal modo, di garantire la maggiore aderenza possibile tra l'intervento pubblico e le preferenze dei cittadini²². Si tratta, dunque, di scegliere quelle regole del gioco in grado di favorire il raggiungimento, indirettamente (secondo la tipica prospettiva della *constitutional political economy*²³), dell'efficienza allocativa e della massimizzazione del benessere²⁴.

A una precisa proposta di *institutional design* sembra rinviare, ad esempio, il populismo sturziano²⁵. Esso presuppone, infatti, contribuendo alla sua costante rigenerazione, un ordine giuridico-politico che rinvia ad una società attiva e dinamica, capace di apprezzare e incoraggiare l'esercizio delle virtù umane, nel quale le regole dei processi decisionali che si svolgono sulla sfera pubblica sono tese



a promuovere la cooperazione volontaria nel pieno rispetto della libertà individuale e dei principi di responsabilità e di sussidiarietà.

Questi due aspetti, limitando alla sola garanzia dei diritti fondamentali l'intervento dello Stato e contribuendo a modellare la sua amministrazione in senso federale e secondo logiche di *check and balance*, si tengono l'uno con l'altro, innescando un circolo virtuoso che alimenta e garantisce il corretto funzionamento dei processi democratici ed economico-sociali in una logica inclusiva e, dunque, deliberativa.

Ciò che rileva ai fini della nostra indagine e che segna il punto di rottura rispetto sia ad approcci paternalistici incentrati sulla pretesa della tecnica di sostituirsi alle dinamiche democratiche in nome dell'efficienza, sia a soluzioni basate sull'abbandono di ogni forma di intermediazione politica in nome del mito della democrazia diretta mediante il ricorso alle tecnologie digitali, ponendosi invece quale punto di partenza dell'*institutional design*, è rappresentato dall'idea secondo cui la realizzazione del bene comune non può essere mai oggetto di delega a favore di un'autorità terza qual è lo Stato, illudendosi di poter esercitare la sovranità popolare esclusivamente attraverso la partecipazione alle competizioni elettorali o la trasformazione della democrazia in una sorta di *social network*. Ciò rappresenta, al contrario, un forte disincentivo alla partecipazione politica che, a lungo andare, corrode la dinamica democratica svilendo il ruolo della società civile.

Il riconoscimento dell'assoluta centralità della persona e delle dinamiche dello scambio sociale quali premesse necessarie su cui si reggono tanto il sistema economico-sociale quanto quello politico implicano, al contrario, che il perseguimento del bene comune non possa che avvenire attraverso la cooperazione volontaria degli individui, risultando quest'ultimo l'esito degli scambi che avvengono nella sfera privata e in quella pubblica.

Ciò si traduce, con riferimento al problema da cui siamo partiti, nella necessità di disegnare un contesto istituzionale che attraverso un'effettiva partecipazione dei cittadini, una reale concorrenza politica, il contrasto alle asimmetrie informative e all'illusione fiscale sia capace di orientare il comportamento dei singoli individui verso l'adozione di strategie cooperative favorendo la convergenza tra interessi individuali e interesse generale e permettendo, attraverso il rispetto delle regole dei

processi decisionali pubblici, di trarre benefici comuni dalla volontaria cooperazione di tutti gli attori coinvolti.

6. Il segno delle riforme costituzionali necessarie per migliorare la democrazia

La presente riflessione, lungi dal voler suggerire soluzioni rispetto ai molteplici problemi posti dalla qualità della partecipazione politica, intende porre l'attenzione sulla necessità di guardare a essi in modo realistico al fine di disegnare assetti istituzionali coerenti con l'ordine sociale, in grado di fornire incentivi tesi a promuovere una maggiore conoscenza politica da parte degli elettori e di ridisegnare i processi decisionali secondo un approccio *by design*, in grado di mettere al sicuro – interiorizzandoli e dunque sottraendoli alle dinamiche del confronto politico – alcuni degli equilibri di fondo (si pensi alla relazione tra diritti fondamentali e doveri universali sancita dagli artt. 2 e 3 della Costituzione, su cui sono plasmate le norme in materia di libertà di iniziativa economica, di proprietà privata e di concorso alle spese pubbliche secondo il principio della capacità contributiva e così via) su cui si regge l'intero patto costituzionale.

È questo il segno delle riforme istituzionali di cui i regimi democratici hanno bisogno per risultare nello stesso tempo inclusivi e deliberativi. Si tratta, per usare la felice espressione di Acemoglu e Robinson²⁶, di una "strettoia" che rinvia alla ricerca di un equilibrio tra Stato e società e tra Stato e mercato e che rinvia a una prospettiva costituzionale capace di coniugare l'idea habermasiana di sovranità popolare come sovranità comunicativamente fluidificata²⁷ – ovvero, di procedura democratica volta a garantire la formazione razionale della volontà istituzionalizzata sul piano dello stato di diritto, interagendo con le sfere pubbliche che si mobilitano sul piano culturale e dell'opinione pubblica²⁸ – con quella che vede l'esercizio della sovranità popolare come ricerca dell'efficienza dei processi decisionali pubblici attraverso il miglioramento delle regole che li presidiano e che, a sua volta, è condizione affinché i processi democratici e l'intervento pubblico possano condurre a esiti a loro volta efficienti e, dunque, rispondenti alle aspettative e ai valori di una determinata comunità politica o, in altri termini, a una democrazia sostanziale.

NOTE

¹ O. Weinberger, *Information and Human Liberty*, in «Ratio Juris», vol. 9, n. 3, 1996; Id., *Alternative Action Theory: Simultaneously A Critique of George Henrik von Wrights Practical Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 1998.

² cfr. J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge 1990; S. Freeman, *Deliberative Democracy: a Sympathetic Comment*, in «Philosophy & Public Affairs», vol. 29, n. 4, 2000, pp. 371-418; A. Gutmann, D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Belknap Press-Harvard University Press, Cambridge-London, 1996; J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in «University of Chicago Law Review», n. 64, 1997, pp. 765-784; C.R. Sunstein, *The Partial Constitution*, Harvard University, Cambridge 1993, pp. 25-29; R. Goodin, *Reflective Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2005; J.S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford 2002.

³ O. Weinberger, *Law, Institution and Legal Politics: Fundamental Problems or Legal Theory and Social Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 1991.

⁴ V.O. Key, *The Responsible Electorate*, Belknap Press-Harvard University Press, Cambridge 1966; M. Fiorina, *Retrospective Voting in American National Elections*, Yale University, New Haven 1981.

⁵ H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 168-189.

⁶ L.R. Jacobs, R.Y. Shapiro, *Politicians Don't Pander: Political Manipulation and the Loss of Democratic Responsiveness*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000; P. Pettit, *Three Conceptions of Democratic Control*, in «Constellations», n. 15, 2008, pp. 46-55.

⁷ A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, New York, 1957, trad. it. di Giorgio Brosio, *Teoria economica della democrazia*, il Mulino, Bologna 1988.

⁸ G. Tullock, *The theory of public choice*, in Aa.Vv., *Government failure: a primer in public choice*, Cato Institute, Washington 2002, p. 3 ss.

⁹ J.M. Buchanan, *Toward Analysis of Closed Behavioral Systems*, in J.M. Buchanan, R.D. Tollison (a cura di), *Theory of Public Choice*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1984, p. 15.

¹⁰ Per un sintetico inquadramento v. M.L. Stearns, T.J. Zywicki, T.J. Miceli, *Law and Economics: Private and Public*, West Academic Publishing, St. Paul 2018, 2018, p. 19-20 e 419-425; J.M. Buchanan, G. Tullock, *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*, il Mulino, Bologna 1998, p. 63 ss.

¹¹ Come evidenziato da G. Napolitano, M. Abrescia, *Analisi economica del diritto pubblico*, il Mulino, Bologna 2009, p. 34, la metafora del *political exchange* ricalca per analogia, il *market exchange*. Ciò, tuttavia, «non significa negare le profonde differenze tra il funzionamento dell'uno e dell'altro e, in particolare, le difficoltà presentate dalla soddisfazione delle preferenze individuali nel primo».

¹² D. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

¹³ Una illustrazione della teoria dei gruppi di interesse con applicazioni anche con riferimento a casi giurisprudenziali è proposta da M.L. Stearns, T.J. Zywicki, T.J. Miceli, *Law and Economics: Private and Public*, cit., p. 417-496.

¹⁴ Sul tema della sovranità popolare si concentra, nella prospettiva della teoria economica, in particolare V.J. Vanberg, *Democracy, Citizen Sovereignty and Constitutional Economics*, in *Public Choice and the Challenges of Democracy*, edited by José Casas Pedro, Pedro Schwartz, Elgar, Cheltenham 2007, p. 101. L'economista tedesco rileva che «Democracy ad a system of government is characterized by particular procedures for making policy choices and for choosing the operating rules of a policy, namely procedures that are supposed to promote the common interests of citizens and that derive their legitimacy from citizens' voluntary consent. This is what the characterization of democratic politics as "citizens' cooperative" or as "cooperative ventures for mutual advantage" is meant to express».

¹⁵ G. Brennan, *The Ethics of Voting*, Princeton University Press, Princeton 2011, p. 23-24.

¹⁶ W. Riker, *The Theory of Political Coalitions*, Yale University Press, London 1962; P.C. Ordeshook, *Game Theory and Political Theory. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; T. Palfrey, H. Rosenthal, *A Strategic Calculus of Voting*, in «Public Choice», n. 41, 1983, p. 7 e ss.

¹⁷ Per un'analisi del tema con riferimento alle regole del sistema politico v. G. Napolitano, M. Abrescia, *Analisi economica del diritto pubblico*, cit., p. 11 e ss.

¹⁸ Sui limiti del sistema democratico si sofferma anche G. Tullock, *Le motivazioni del voto*, IBL, Torino 2006.

¹⁹ Essi sono riconducibili sia alle imperfezioni dei rapporti di agenzia che si instaurano nell'ambito del sistema politico-amministrativo sia alla dinamica dei processi di scambio (cfr. J.M. Buchanan, G. Tullock, *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia*, cit., p. 153 e ss.).

²⁰ È la tesi di fondo espressa da G. Tullock, *Le motivazioni del voto*, cit., p. 745 e ss. in relazione alle caratteristiche del sistema amministrativo e alle motivazioni che animano coloro che vi operano.

²¹ Buchanan, rifacendosi alla scuola austriaca e al pensiero di Hayek (*Law, Legislation and Liberty*, vol. I-II-III, The University of Chicago Press, Chicago, 1979) distingue chiaramente le regole che esprimono la «*constitutional choice*» che egli definisce costituzionali, da quelle post costituzionali che invece definiscono le strategie del gioco (J.M. Buchanan, *Constitutional Restrictions on the Power of Government*, in *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 16, Liberty Fund, Indianapolis 2002, p. 42 e ss.).

²² J.M. Buchanan, G. Brennan, *The Constitutional Imperative*, in *The Collected Works of James M. Buchanan*, cit., vol. 10, p. 3 e ss.; Id., *Politics Without Rules, I: Time and Unconstrained Collective Action*, in *The Collected Works of James M. Buchanan*, cit., p. 92 e ss.; Id., *Politics Without Rules II: Distributive Justice and Distributive Politics*, in *The Collected Works of James M. Buchanan*, cit., p. 125 e ss.

²³ G. Vanberg, *Constitutional political economy, democratic theory and institutional design*, in «Public Choice»,





n. 177, 2018, pp. 199-216. Come evidenzia l'autore, la prospettiva della *constitutional political economy* (CPE) offre «a different paradigm for assessing the democratic nature of political orders. This perspective does not focus on whether collective procedures possess particular institutional attributes that are considered intrinsically necessary for a democratic order. Rather, it focuses on the criteria that legitimize a collective choice procedure as democratic. A central implication of this approach is that a political order can be democratically legitimate even if lacks institutional features considered essential on the system attributes view» (p. 202).

²⁴ Dal punto di vista metodologico, «the economic analysis of constitutions, also known as “constitutional economics” or “constitutional political economy” [...] broadens this research program by analyzing the choice of rules, using the workhorse method of economics, i.e. rational choice» (S. Voigt, *Constitutional Economics. A primer*, Cambridge 2020, p.1).

²⁵ Per un inquadramento del pensiero democratico di Luigi Sturzo si rinvia al lavoro di F. Felice, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

²⁶ D. Acemoglu, J.A. Robinson, *La strettoia. Come le nazioni possono essere libere*, il Saggiatore, Milano 2020.

²⁷ J. Habermas, *Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica*, in *Morale, Diritto, Politica*, trad. it. L. Ceppa, Einaudi, Torino 1992, p. 98.

²⁸ Secondo J. Habermas, *Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica*, cit., p. 96, «i procedimenti democratici giuridicamente strutturati possono condurre a una formazione razionale della volontà solo nella misura in cui l'organizzata formazione d'opinione che all'interno degli organismi statali produce decisioni responsabile resti permeabile ai valori, temi, contributi e argomenti liberamente fluttuanti in quella comunicazione politica che le fa da sfondo e che, come tale, non è mai completamente organizzabile».



Tavolero Chiesa di San Flaviano, DAT, Vol III, I pag. 287.

Economia di mercato e democrazia alla prova della pandemia

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



1. Poliarchia e mercato

Secondo l'indice annuale della libertà economica prodotto da *The Heritage Foundation* sulle politiche e i sistemi di governo che promuovono la libertà (nella triplice direzione della difesa del *rule of law*, della trasparenza, della promozione della concorrenza) si conferma vero che una maggiore libertà economica tende a creare un terreno fertile per una *governance* efficace e democratica¹. Empiricamente è quindi riscontrabile una correlazione tra il sostegno alla democrazia e il sostegno al mercato. Tuttavia, questa correlazione non può essere interpretata in termini di causalità, in quanto è soggetta all'influenza di variabili omesse che riguardano sia il mercato che le istituzioni democratiche e che sono riconducibili al contesto storico-culturale e alle preferenze delle persone in relazione agli stessi livelli di sviluppo del mercato e della democrazia interni.

Il rapporto positivo tra capitalismo e democrazia è stato sostenuto da numerosi studi che in questa sede non possiamo certo sviscerare esaustivamente. Limitandoci ai soli lavori di tipo statistico vanno citati due "storici". I teorici della «mobilitazione sociale» degli anni Cinquanta e Sessanta, tra cui Daniel Lerner, Karl Deutsch e Seymour Martin Lipset, hanno dimostrato una forte associazione statistica tra il PNL pro capite e le istituzioni politiche democratiche². Si tratta di qualcosa di più di una semplice associazione statistica. Esiste una logica nella relazione tra il livello di sviluppo economico e le istituzioni democratiche: il livello di sviluppo economico è associato all'istruzione e all'alfabetizzazione, all'esposizione ai mass media, a fattori come l'efficacia soggettiva, le aspirazioni partecipative e le competenze. In un'importante indagine sulla psicologia sociale dell'industrializzazione e della modernizzazione, un gruppo di ricerca guidato dal sociologo

Alex Inkeles, esaminando un campione di migliaia di lavoratori appartenenti a diversi settori economici, ha riscontrato ciò che il buon senso fa supporre, e cioè l'esistenza di un maggior coinvolgimento e dinamismo tra i lavoratori dei settori più industrializzati e meglio inseriti nel mercato piuttosto che nei comparti tradizionali, indipendentemente dalle differenze culturali dei Paesi interessati dall'indagine³.

Robert Dahl nella sua vasta produzione sostiene (molto semplificando) che il mercato concorrenziale storicamente ha prodotto un largo strato intermedio di "proprietari", portatori di istanze legate a migliori livelli di istruzione, alla difesa dei diritti di proprietà, e più in generale alla tutela del *rule of law* e delle libertà personali. Inoltre, sempre secondo Dahl, il mercato può favorire la democrazia, intesa come diritti individuali, aumentando la cosiddetta *accountability* di chi detiene il potere attraverso strumenti che sono il risultato dell'innovazione tecnologica. Ultimamente, l'economia di mercato sosterrrebbe la democrazia per due ampie ragioni. In primo luogo, perché «un sistema capitalistico orientato al mercato aiuta a creare e sostenere un numero considerevole di pratiche, strutture e atteggiamenti che a loro volta aiutano a sostenere le istituzioni politiche», fondamentali per la democrazia⁴. Le numerose associazioni private generate in un'economia libera e l'ampio spazio di libertà personale generalmente presente, insieme al diffuso desiderio di autonomia, portano ad accogliere la libertà politica, il governo rappresentativo e lo stato di diritto. Un secondo motivo per ritenere che il capitalismo sia favorevole alla democrazia è che le alternative al capitalismo storicamente sperimentate sono state grossolanamente inefficienti e incompatibili con le norme democratiche e la centralizzazione⁵.

Un dato sembra ormai acquisito pacificamente: la presenza di un chiaro sistema di



regole del gioco (secondo il modello dell'economia sociale di mercato)⁶, consente a tutti gli attori di evitare/intervenire/sanzionare posizioni di forza illiberali, tanto dei privati quanto del pubblico. Peter Berger nel suo libro *The Capitalist Revolution* (1986) affermava che il capitalismo rappresentava una condizione necessaria ma non sufficiente per la democrazia contemporanea. Se un'economia capitalista è soggetta a gradi crescenti di controllo dello Stato, si arriverà a un punto – *intelligenti pauca*, aggiungiamo noi – in cui la governance democratica diventerà impossibile⁷. Ha forse ragione Novak, almeno sul piano archetipico, laddove afferma che «tra tutti i sistemi di economia politica che si sono susseguiti nel corso della storia, nessuno ha tanto rivoluzionato la prospettiva della vita umana prolungandone la durata, rendendo pensabile l'eliminazione della povertà e della carestia, ampliando in ogni campo le possibilità di scegliere e affermarsi – quanto il capitalismo democratico»⁸. Posizione, del resto, confermata, in ambito cattolico, dal magistero sociale della Chiesa, efficacemente espresso al punto 347 del *Compendio* ove si afferma, citando l'enciclica *Centesimus Annus* (CA), che «il libero mercato sia lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni» sul piano dell'allocazione, distribuzione e scambio delle risorse, grazie a quei meccanismi propri del mercato stesso tali da porre «al centro [del sistema economico] la volontà e le preferenze della persona che nel contratto si incontrano con quelle di un'altra persona» (CA, 83). «Un vero mercato concorrenziale – chiosa il *Compendio* – è uno strumento efficace per conseguire importanti obiettivi di giustizia: moderare gli eccessi di profitto delle singole imprese; rispondere alle esigenze dei consumatori; realizzare un migliore utilizzo e un risparmio delle risorse; premiare gli sforzi imprenditoriali e l'abilità di innovazione; far circolare l'informazione, in modo che sia davvero possibile confrontare e acquistare i prodotti in un contesto di sana concorrenza»⁹.

2. Pandemia, democrazia e mercato

È in un contesto di bassa inflazione, bassi tassi di interesse e prospettive di crescita desolanti che il coronavirus o Covid-19 ha colpito il mondo. La pandemia e le misure di risposta che essa ha comportato (distanziamento sociale, contenimento), hanno inevitabilmente portato a

una riduzione del livello di produzione, a minori entrate fiscali, e un aumento della spesa sanitaria (screening, assistenza sanitaria ecc.). Tutto ciò, assieme a un aumento degli aiuti alle famiglie (trasferimenti, sussidi di disoccupazione, sussidi salariali, differimenti d'imposta ecc.) e alle imprese (fornitura di contanti, esenzioni fiscali ecc.) più colpite, segna saldi di bilancio negativi nella maggior parte dei Paesi del mondo e un peggioramento del rapporto debito/PIL in alcuni di essi, come sostenuto dal FMI¹⁰ nel suo rapporto sugli effetti della Covid-19 sulle finanze pubbliche nel mondo, pubblicato nell'aprile 2020. A peggiorare la situazione vi è lo stato di incertezza legato alla durata e all'intensità dello shock sanitario¹¹.

Siamo al fallimento della globalizzazione? Un'originale risposta la propone dalle colonne del «Time» l'antropologo indo-americano Arjun Appadurai puntando sulla capacità della globalizzazione di adattarsi alle caratteristiche del virus e averne la meglio, a differenza degli Stati nazione, in chiaro affanno¹². Ad oggi «il capitalismo governa il mondo. Con soltanto minime eccezioni, il globo intero organizza la produzione economica nello stesso modo: il lavoro è volontario, il capitale è per lo più in mani private e la produzione è coordinata in modo decentrato e motivata dal profitto»¹³. E gli effetti positivi sono innegabili¹⁴. Prima della pandemia mondiale, il numero di persone che vivevano in condizioni di estrema povertà si era dimezzato. Secondo la Banca Mondiale, nel 1990 circa 1,9 miliardi di persone, ovvero il 36 per cento della popolazione mondiale, viveva in condizioni di estrema povertà. Nel 2015 questa cifra si è ridotta a 730 milioni di persone, pari al 9,9 per cento della popolazione mondiale¹⁵. Ciò che rende questo fatto ancora più sorprendente è che la popolazione mondiale è aumentata di circa 2 miliardi di persone nello stesso periodo.

La globalizzazione – la crescente connessione di persone e mercati tra Paesi – ha reso possibile tutto questo. Uno dei migliori indicatori della globalizzazione è il commercio internazionale. Dal 1990 al 2015, lo stesso arco di tempo che ha visto un così drammatico sradicamento della povertà, il commercio internazionale di beni e servizi è aumentato di ben 20 trilioni di dollari¹⁶. La globalizzazione ha aumentato tali opportunità come mai prima d'ora, allargando i circuiti di scambio e includendo sempre più persone e imprese di ogni parte del mondo in contesti un tempo inimmaginabili¹⁷.

Certo, le distorsioni di questo sistema di relazioni sono evidenti: la diseguaglianza nella distribuzione di ricchezza e opportunità, pratiche commerciali sleali (dumping, dazi, contingentamenti ecc.), il possibile sfruttamento da parte di grandi imprese delle lacune normative internazionali per trasferire gli utili in Paesi a basso tasso di imposizione, la disoccupazione di manodopera non specializzata ecc¹⁸.

Il punto è che i liberi mercati sono assolutamente indispensabili per mobilitare efficacemente le risorse richieste per affrontare la crisi innescata dalla pandemia. D'altra parte sembra sia in corso una rilettura di (alcune) dinamiche economiche. «La lezione di questa crisi non è che il libero mercato deve essere superato [quanto piuttosto l'aver impostato] l'economia – e anche il servizio sanitario – in direzione solo dell'efficienza piuttosto che per la resilienza del sistema»¹⁹.

Sul piano microeconomico sembra emergere un cambio di mentalità nel management aziendale verso un'idea di gestione «di lungo termine a beneficio dei dipendenti, dei consumatori, dei fornitori e del pianeta – piuttosto che concentrarsi solo sulla soddisfazione delle aspettative degli investitori per il prossimo trimestre»²⁰.

Perfino sul piano della solidarietà, l'economia di mercato produce i mezzi per poter consentire alla Grande Società, per dirla con Hayek, di sostenere i più deboli: «[...] assicurare un reddito minimo a tutti, o un livello sotto cui nessuno scenda quando non può più provvedere a se stesso non soltanto è una protezione assolutamente legittima contro i rischi comuni a tutti, ma è compito necessario della Grande Società»²¹.

Il nocciolo della questione, ultimamente, non è se democrazia e mercato siano ancora validamente coniugabili bensì come articolare il rapporto tra le due dimensioni della libertà, considerato che «democrazia politica e democrazia economica (economia di concorrenza) sono due prodotti artificiali altamente delicati i quali abbisognano di una continua sorveglianza e possono vivere solo in situazioni ben definite»²². Esse sono, secondo Wilhelm Röpke, uno dei padri nobili dell'Ordoliberalismo, di natura morale e giuridica che «il mercato e la concorrenza dei prezzi determinata dall'offerta e dalla domanda, possono concepirsi soltanto come parte di un più alto e vasto ordinamento generale, nel quale si collocano la morale, il diritto, le naturali condizioni dell'esistenza e della

felicità, lo Stato, la politica, il potere. La società, concepita nella sua interezza, non può fondarsi esclusivamente sulla legge dell'offerta e della domanda, poiché lo Stato è qualcosa di più di una semplice società per azioni»²³. In ultima analisi, «il vero fondamento dell'economia di mercato – sosteneva ancora Röpke – dev'essere di natura morale e quindi lo si deve cercare fuori del mercato e della concorrenza, che sono ben lontani dal poterlo creare. [...] Il mercato e la concorrenza, invece, sottopongono questo contenuto morale ad un incessante collaudo, lo richiedono e se ne valgono»²⁴.

3. Democrazia e misure straordinarie

La maggior parte dei Paesi colpiti dal Covid-19 ha dichiarato emergenze sanitarie pubbliche o i loro equivalenti (stati di allarme), adottando misure straordinarie o eccezionali per affrontare i pericoli e la grave situazione creata dalla pandemia. Per la prima volta nel mondo contemporaneo ci siamo trovati di fronte a uno stato di emergenza globale. Ed è proprio in tempi di emergenza e di misure straordinarie che si svela nella sua reale essenza il funzionamento delle istituzioni di sorveglianza e di protezione, sia nazionali che internazionali. Gli stati di eccezione o di emergenza non devono pregiudicare il funzionamento delle autorità e delle istituzioni democratiche. Di fronte a una minaccia pubblica, l'introduzione di forme di regolamentazione straordinaria – e le sanzioni per le violazioni di tali norme – da parte delle pubbliche autorità rappresenta una misura legittima (oltreché di buon senso). In tali fattispecie la società civile sostiene il governo dandogli una sorta di «credito normativo», per tutta la durata della crisi. Una volta passato il pericolo, si torna (auspicabilmente) alla normalità e deve riemergere il controllo dei cittadini nei confronti dell'attività burocratica delle autorità. Altrimenti, sostengono Carlo Melzi d'Eril e Giulio Enea Vigeani, «il timore è quello di uscire dal virus con una "democrazia moribonda", ovvero con cittadini abituati, ma soprattutto disponibili, a cedere libertà e riservatezza per salvaguardare un bisogno di sicurezza che rischia di protrarsi anche quando il pericolo sarà passato. Cittadini favorevoli ad accentrare, anche in tempi più placidi, il potere in poche mani, una sorta di diarchia "governo/esperti", riducendo in modo drastico i poteri degli organi di controllo, percepiti come





ormai fastidiosi, e delle assemblee rappresentative, ritenute ancora più fastidiose»²⁵. Affinché una forma di governo liberal-democratica sia capace di «conservare della struttura sociale presente tutto ciò e soltanto ciò che è garanzia della libertà della persona umana contro l'onnipotenza dello stato e la prepotenza privata; e garantire a tutti, qualunque siano i casi fortuiti della nascita, la maggiore eguaglianza possibile nei punti di partenza»²⁶ è necessaria una vigilanza continua sulla difesa della libertà individuale, memori della nota metafora di Calamandrei: «[...] la libertà è come l'aria: ci si accorge di quanto vale quando comincia a mancare»²⁷. Più in profondità è innegabile quanto afferma Patrick Gaspard (già ambasciatore degli Stati Uniti in Sudafrica e presidente della *Open Society Foundations*): «Sotto molti aspetti, difendere la salute pubblica e la democrazia sono due fronti della stessa battaglia. La democrazia è qualcosa di più di un semplice sistema di governo; è una lente attraverso la quale guardare il mondo e il nostro posto in esso. Se rompessimo quella lente durante un'emergenza, potremmo non rivedere più la nostra immagine allo stesso modo»²⁸.

4. Considerazioni finali

La pandemia mondiale di Covid-19 ha colto il mondo di sorpresa. Nessuno era pronto ad affrontare l'epidemia. Compresi gli Stati e le organizzazioni internazionali. Improvvisamente, un sistema che sembrava ruotare attorno alle relazioni internazionali e al transito di persone e merci si è fermato. Gli Stati hanno cominciato a chiudersi al resto del mondo. Anche all'interno dello stesso Paese, alcuni Stati e province si sono isolati l'un l'altro, stabilendo barriere fisiche alla libera circolazione. Sembrava esser tornati alle città-stato medievali chiuse da grandi mura. La realtà è che la pandemia è un fenomeno globale che dobbiamo affrontare come comunità globale. Invece di più unilateralismo, nazionalismo, localismo e recinzioni, abbiamo bisogno di più multilateralismo e di una cooperazione aperta. Le organizzazioni internazionali non sembrano esser state all'altezza dell'attuale pandemia, che non riguarda solo la salute pubblica, ma anche l'economia, le scienze, la produzione di alcuni tipi di beni, lo scambio aperto di informazioni, la cooperazione tecnica, lo stoccaggio di medicinali e dispositivi medici, i sistemi di allarme rapido ecc. Il

coordinamento delle politiche economiche (soprattutto per l'Unione Europea e l'Eurozona) e della cooperazione internazionale (politiche di salute pubblica e di sviluppo) o il sostegno dei rispettivi Paesi è indispensabile in questo momento di crisi. La cooperazione internazionale tra le autorità di regolamentazione nazionali contribuirebbe a preservare la credibilità e la solidità del sistema finanziario globale. Il tutto secondo il principio, procedurale e sostanziale²⁹, della sussidiarietà nella sua doppia geometria, verticale e orizzontale, rispettando un criterio ontologico che prevede l'esistenza di una gerarchia tra i singoli e i corpi intermedi, a partire dalla persona, a cui dovrebbe andare la preferenza di tutto il sistema: «la sussidiarietà è chiamata a garantire e rispettare tale ordine, assegnando a ciascun ente solo e non altro che i propri scopi e finalità, in modo tale da garantire il fine ultimo del *bonum commune*»³⁰.

NOTE

¹ L'indice è il frutto della media ponderata di 12 fattori quantitativi e qualitativi, raggruppati in quattro grandi categorie, o pilastri, della libertà economica: stato di diritto (diritti di proprietà, integrità del governo, efficacia giudiziaria); dimensione del governo (spesa pubblica, pressione fiscale, salute fiscale); efficienza normativa (libertà commerciale, libertà del lavoro, libertà monetaria); mercati aperti (libertà commerciale, libertà di investimento, libertà finanziaria). Cfr. <https://www.heritage.org/index/>

² D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Free Press, New York 1958; K. Deutsch, *Social Mobilization and Political Development* in «American Political Science Review», 55/1961; S.M. Lipset, *Some social requisites of democracy: Economic development and political legitimacy*, in «American Political Science Review», 53/1959.

³ Cfr. A. Inkeles, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*, Harvard University Press, Cambridge 1974.

⁴ R. Dahl, *Toward Democracy: a Journey: Reflections, 1940-1997*, voll. 2, Institute of Governmental Studies Press, University of California, Berkeley 1997, p. 548.

⁵ *Ibidem*.

D'altra parte, in *Democracy and Its Critics* (1989) Dahl sostiene che l'evoluzione della democrazia verso quella che egli chiama la sua «terza trasformazione» (la prima è la democrazia diretta città-stato dei tempi classici, la seconda, la democrazia indiretta, rappresentativa e inegualitaria del mondo provvisorio) richiederà la ratifica democratica dell'ordine economico. Poiché il controllo o, peggio ancora, la proprietà dell'economia in mano a pochi attori sarebbe distruttiva per il pluralismo, che è un requisito essenziale della democrazia, la soluzione che

Dahl propone al problema dei trust e delle mega-società sono delle forme di controllo dell'attività da parte dei dipendenti stessi. Un'economia così organizzata, secondo Dahl, migliorerebbe la distribuzione delle risorse senza distruggere allo stesso tempo il pluralismo richiesto dalla petizione democratica.

⁶ Per un'efficace sintesi vedi di F. Felice, *Economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

⁷ P. Berger, *The Capitalist Revolution*, Basic Books, New York 1986, pp. 212-213.

⁸ M. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Studium, Roma 1987, p. I.

⁹ Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (2004), n. 347. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html. Ancor più limpida e profonda la riflessione sul "mercato" condotta da Benedetto XVI in più punti della lettera enciclica *Caritas in veritate* (in particolari i numeri 25, 35-41, 46-47). A mero titolo esemplificativo proponiamo di seguito un lungo stralcio del punto 35: «La Chiesa ritiene da sempre che l'agire economico non sia da considerare antisociale. Il mercato non è, e non deve perciò diventare, di per sé il luogo della sopraffazione del forte sul debole. La società non deve proteggersi dal mercato, come se lo sviluppo di quest'ultimo comportasse ipso facto la morte dei rapporti autenticamente umani. È certamente vero che il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché sia questa la sua natura, ma perché una certa ideologia lo può indirizzare in tal senso. Non va dimenticato che il mercato non esiste allo stato puro. Esso trae forma dalle configurazioni culturali che lo specificano e lo orientano. Infatti, l'economia e la finanza, in quanto strumenti, possono esser mal utilizzati quando chi li gestisce ha solo riferimenti egoistici. Così si può riuscire a trasformare strumenti di per sé buoni in strumenti dannosi. Ma è la ragione oscurata dell'uomo a produrre queste conseguenze, non lo strumento di per sé stesso. Perciò non è lo strumento a dover essere chiamato in causa ma l'uomo, la sua coscienza morale e la sua responsabilità personale e sociale». E al numero 36 si legge «La dottrina sociale della Chiesa ritiene che possano essere vissuti rapporti autenticamente umani, di amicizia e di socialità, di solidarietà e di reciprocità, anche all'interno dell'attività economica e non soltanto fuori di essa o "dopo" di essa. La sfera economica non è né eticamente neutrale né di sua natura disumana e antisociale. Essa appartiene all'attività dell'uomo e, proprio perché umana, deve essere strutturata e istituzionalizzata eticamente». Benedetto XVI, *Caritas in veritate* (2009), 35, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

¹⁰ FMI, *Fiscal monitor*, aprile 2020, <https://www.imf.org/en/Publications/FM/Issues/2020/04/06/fiscal-monitor-april-2020>.

¹¹ FMI, *World Economic Outlook*, aprile 2020, <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2020/04/14/weo-april-2020>.

¹² «Ché il Covid-19 è un virus con qualità globali, la globalizzazione è di per sé virale. Ma tutti i virus si evolvono, e la globalizzazione non è diversa. Gli Stati-nazione del mondo hanno avuto un successo altamente diseguale nella loro risposta al Covid-19, e questo soprattutto perché l'architettura del sistema degli Stati-nazione non è adatta a un'epoca di problemi senza confini nazionali. E poiché la globalizzazione è qui per rimanere, è il sistema degli Stati nazionali che potrebbe essere costretto a cambiare, in modi che alcuni potrebbero accogliere, e altri combattere. Questa battaglia durerà più a lungo di quella per il Covid-19». A. Appadurai, *Coronavirus Won't Kill Globalization. But It Will Look Different After the Pandemic*, in «Time», <https://time.com/5838751/globalization-coronavirus/>.

¹³ B. Milanovic, *The Clash of Capitalisms. The Real Fight for the Global Economy's Future*, in «Foreign Affairs», January/February 2020, <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2019-12-10/clash-capitalisms>.

¹⁴ «I processi di globalizzazione, adeguatamente concepiti e gestiti, offrono la possibilità di una grande redistribuzione della ricchezza a livello planetario come in precedenza non era mai avvenuto». Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 42

¹⁵ R. Settimo, *Questioni di Economia e Finanza (Occasional papers). Le statistiche sulla povertà e i nuovi obiettivi di poverty eradication e shared prosperity della Banca Mondiale*, 2015, https://www.bancaditalia.it/pubblicazioni/qef/2015-0288/QEF_288_15.pdf, p. 5.

¹⁶ L. Troiani, *Il commercio internazionale dei servizi*, in «Oikonomia. Rivista di etica e scienze sociali», <https://www.oikonomia.it/index.php/it/2016/57-2001/giugno-2001/202-il-commercio-internazionale-dei-servizi-2>.

¹⁷ OCSE, *Key Issues Paper: Making globalisation work: Better lives for all*, C(2017)32, <https://www.oecd.org/mcm/documents/C-MIN-2017-2-EN.pdf>.

¹⁸ Sul tema da tempo papa Francesco ha proposto una forma di globalizzazione "poliedrica", la globalizzazione dei diritti, sintetizzata dalle cosiddette "tre t": *tierra* (la terra per vivere), *techo* (il tetto sotto il quale dormire), *trabajo* (il lavoro, che dà senso e dignità alla vita delle persone). R. Cristiano, *Il messaggio di Papa Francesco, solo la globalizzazione poliedrica ha la risposta alle domande dell'oggi*, <https://www.articolo21.org/2019/07/il-messaggio-di-papa-francesco-solo-la-globalizzazione-poliedrica-ha-la-risposta-alle-domande-dello-ggi/>.

¹⁹ R. Colvile, *Capitalism is not to blame, it's our escape route out of this mess*, in «Financial Times», <https://www.ft.com/content/10db1944-8b85-11ea-a109-483c62d17528>.

²⁰ A. Edgecliffe-Johnson, *Coronavirus poses big test of capitalism's stakeholder conversion*, in «Financial Times», <https://www.ft.com/content/6d75fd96-5d71-11ea-b0ab-339c2307bcd4>.

²¹ F.A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano 1986, p. 429. Brano citato e inserito nelle efficaci conclusioni di S. Fallocco, *Mercato e democrazia: un orientamento teorico*, in R. De Mucci (a cura di), *Economia di mercato e democrazia: un rapporto controverso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 56-57.





²² L. Einaudi, *La civitas humana di Wilhelm Röpke*, in Centro Studi Tocqueville-Acton, *Annale 2010. Le regole della libertà. Studi sull'economia sociale di mercato nelle democrazie contemporanee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 212.

²³ W. Röpke, *Presupposti e limiti del mercato*, in Centro Studi Tocqueville-Acton, *Annale 2010...*, cit, p. 151.

²⁴ *Ivi*, p. 176

²⁵ C. Melzi D'Eril, G.E. Vigevani, *Coronavirus, scenari per la democrazia*, in «Il Sole 24 Ore», https://www.ilsole24ore.com/art/coronavirus-scenari-la-democrazia-ADPizzI?refresh_ce=1.

²⁶ L. Einaudi, *Messaggio dopo il giuramento*, ora in Id., *Lo scrittoio del Presidente 1948-1955*, Einaudi, Torino 1956, p. 5.

Dirimente sul legame tra libertà economica e libertà politica, rimane la posizione di Einaudi, contrario all'idea che «la libertà dell'uomo derivi dalla libertà economica; che cioè la libertà economica sia la causa e la libertà della persona umana nelle sue manifestazioni morali e spirituali e politiche sia l'effetto. L'uomo – argomenta l'economista di Cantù – moralmente libero, la società composta di uomini i quali sentano profondamente la dignità della persona umana, crea simili a sé le istituzioni economiche. La macchina non domina, non riduce a schiavi, a

prolungamenti di se stessa se non quegli uomini i quali consentono di essere ridotti in schiavitù. Esiste un legame tra la libertà economica da un lato e la libertà in genere e la libertà politica in particolare dall'altro canto; ma è legame assai più sottile di quel che sia dichiarato nella comune letteratura propagandistica». *Il nuovo liberalismo*, in «La Città Libera», I, 1945, n. 1.

²⁷ P. Calamandrei, *Discorso sulla Costituzione*, 26 gennaio 1955, https://www.professionegiustizia.it/documenti/guide/piero_calamandrei_e_la_costituzione.

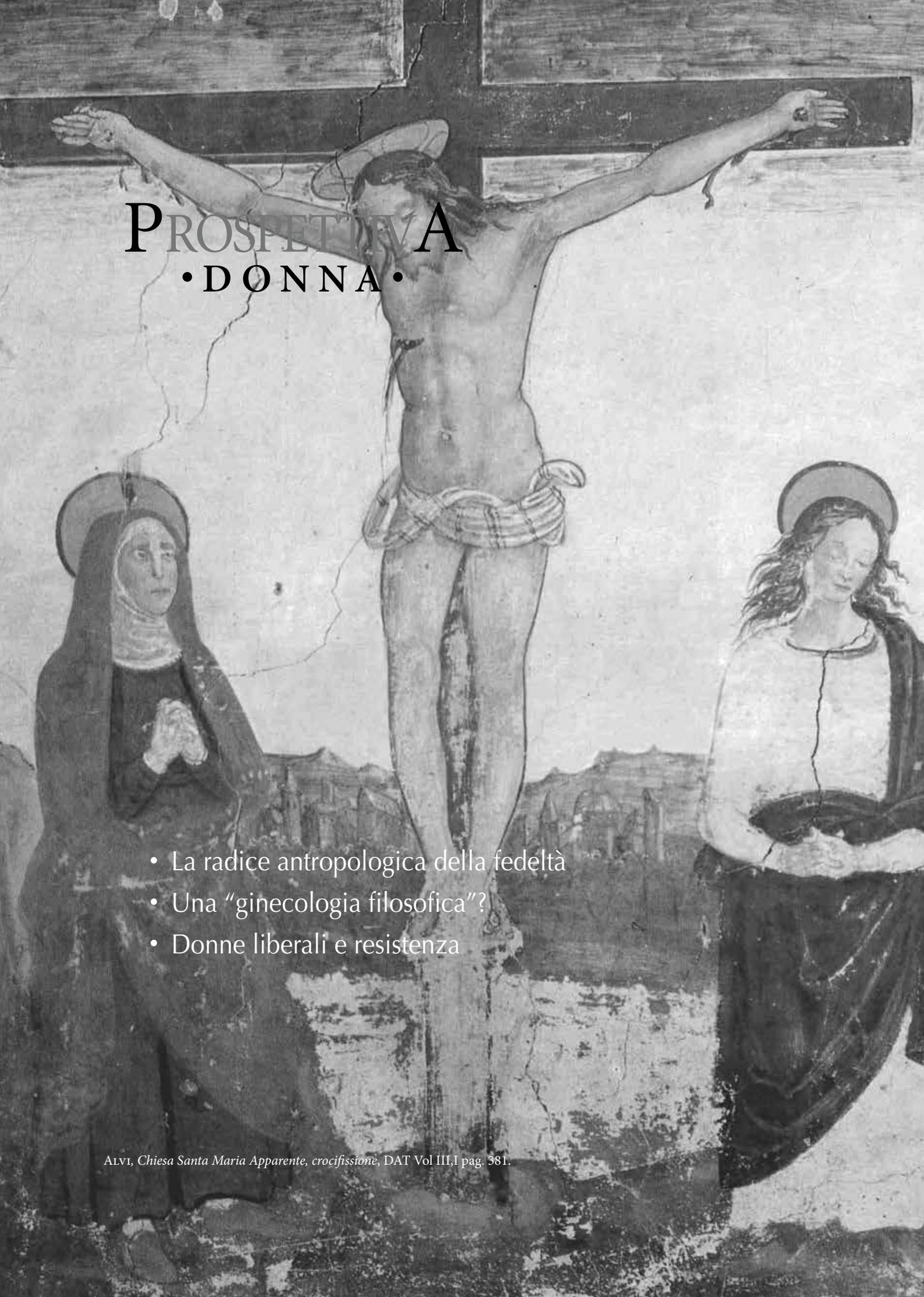
²⁸ P. Gaspard, *Il coronavirus va sconfitto senza sacrificare la democrazia*, in «Il Sole 24 Ore», <https://www.ilsole24ore.com/art/il-coronavirus-va-sconfitto-senza-sacrificare-democrazia-ADW6ewK>.

²⁹ Intendendo per sussidiarietà procedurale una fattispecie in cui il soggetto competente a esercitare una certa azione è individuato a priori; mentre per sussidiarietà sostanziale, la definizione del percorso logico da seguire *ex post* per individuare in concreto il soggetto cui spetta una determinata funzione. Cfr L. Cervone, *Principio di sussidiarietà e sistema delle fonti*, Bologna 2006.

³⁰ C. Magnani, *Sussidiarietà e costituzione: pluralismo e diritti*, in «Teoria del diritto e dello stato». n. 1-2-3, 2006, p. 505.



PEZZELLE, Chiesa di San Paolo, DAT Vol III, II pag. 521.



PROSPETTIVA • DONNA •

- La radice antropologica della fedeltà
- Una “ginecologia filosofica”?
- Donne liberali e resistenza

PROSPETTIVA • DONNA • 49-68

Via Torre Bruciata 17
64100 Teramo
logos@prospettivapersona.it

REDAZIONE

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

La radice antropologica della fedeltà

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

Le difficoltà della vita di famiglia – e soprattutto il disagio di relazioni da impostare nel rispetto delle differenze – rendono sempre più frequenti nelle giovani coppie la scelta di convivere, separarsi, divorziare. Si decide di andare a vivere insieme con la riserva di una sempre possibile via di uscita dal vincolo, non appena la situazione precipiterà.

La domanda che ci poniamo è: la fedeltà «nella buona e nella cattiva sorte» è una promessa che scaturisce dall'imposizione dottrinale della Chiesa, oppure inerisce alla profonda esigenza di ogni persona di non essere abbandonata, di amare e essere amata nella continuità del proprio esistere, in modo da riconoscere sé stessi e l'altro, al di là degli inevitabili cambiamenti?

Sul piano antropologico ci riconosciamo nel pensiero di P. Ricoeur, il quale riteneva che ogni persona vive il suo essere *idem* e il suo essere *ipse*, indicando nell'*idem* il permanere sempre la stessa persona e nell'*ipse* la dinamica dei mutamenti che allontanano l'io da ciò che è in un dato momento per poi farlo tornare trasformato in sé. Il mutamento è implicito nel vivere nel tempo, ma senza permanenza dell'*idem* l'io non si ritrova e si disperde.

Un caso significativo dell'universale esigenza di fedeltà nell'amore è quello di Ch. Péguy che, in ossequio a questo postulato antropologico per lui irrinunciabile, ha accettato di rimanere fino alla morte senza i sacramenti, pur essendo credente cattolico. In proposito, riporto di seguito quanto evidenziato da Michel Vandeleene, che ha commentato tale vissuto¹.

«Con Charlotte Baudouin e Charles Péguy si apre il quadro della fedeltà di Charles a Charlotte, con la quale è sposato civilmente, della quale ha quattro figli e alla quale, dopo la sua conversione al cristianesimo, non vuole in alcun modo imporre il matrimonio sacramentale e il pur desiderato battesimo dei figli. Si può intuire un po' il dramma interiore da lui vissuto quando il rapporto con Charlotte diventa sempre più conflittuale, per tanti motivi, e al contempo gli viene suggerito di separarsi da lei, facendo leva sul "privilegio paolino". Ciò gli avrebbe consentito di non rimanere sulla soglia della Chiesa e pure di sposare sacramentalmente Blanche Raphaël con la quale aveva trovato, cito, "corrispondenze amorose inedite, il rifugio del suo immaginario poetico, l'oasi del colloquio complice e libero da assilli familiari"» (p. 21).

Tuttavia, Péguy non opta per questa scorciatoia, perché sarebbe per lui un tradimento della sua storia e delle scelte da lui fatte in passato. Sa di dover tener a freno i suoi sentimenti e non ha intenzione di desistere dai suoi impegni di marito e di padre. È inoltre convinto che il suo legame civile con Charlotte lo obbliga interiormente alla fedeltà alla promessa data e alla famiglia che ne è nata. Per questo in certo senso preferisce rimanere crocifisso nel compito impossibile di essere fedele alla fede ricevuta, senza goderne i frutti a causa di norme che avverte contrarie alla sua coscienza. Decide di

rimanere fedele a Charlotte, nonostante il fossato che si è creato tra loro da litigi e incomprensioni e al contempo di rimanere fedele a quanto la vita gli ha regalato nell'amicizia con Blanche, ma senza oltrepassare la soglia di una specie di «adulterio del cervello». Incoraggerà pure Blanche a sposarsi. Non a caso Henri de Lubac considera Péguy un «profeta della fedeltà».

La radice della sua fedeltà a Charlotte è profondissima ed è del tutto in linea con la fede cristiana che è fede nell'incarnazione, piena assunzione della storia e di tutte le faccende della vita quotidiana. Non era scontato all'epoca.

Reagendo contro lo spiritualismo Péguy scrive: «Non basta abbassare il temporale per elevarsi nell'eterno [...] Poiché non hanno il coraggio del temporale, credono di essere penetrati nell'eterno. Perché non hanno il coraggio di essere nel mondo credono di essere di Dio». E ancora contro un certo clericalismo: «Nessuno si impegna nel mondo, nella storia e nel destino del mondo quanto il padre di famiglia così pienamente, così carnalmente» (p. 53). Ed infine: «Se si ama, non si può disamare» e questo spiega la sua fedeltà a Charlotte, che è in fondo fedeltà a Dio e alla sua fede cristiana nell'Amore.

Di questa fedeltà fino alla fine sono testimoni anche le sue ultime lettere dal fronte: «Non

pensavo di amarti tanto»; «Metto, al di sopra di tutto ciò che ha potuto separarci, tanta grazia e fedeltà»; «Sì, penso a te senza ombre e senza esitazioni. Se non ritorno andrete per me a Chartres ogni anno, non potete immaginare che cosa dobbiamo a questo santuario. [...] Forse morirò, non avrò paura. Mi è stato dato così tanto! Vi abbraccio fedelmente» (ultime sue parole a Charlotte).

Péguy ha scritto un giorno che «colui che ama diviene dipendente da colui che è amato e così Dio stesso diviene dipendente da colui che egli vuole salvare». Dal canto suo san Paolo aveva detto: «La moglie non credente viene resa santa dal marito credente. [...] E che ne sai tu, uomo, se salverai tua moglie?» (1 Cor 7,14.16).

Morirà sul fronte nel 1914, qualche tempo dopo Charlotte e i suoi figli si convertiranno e andranno insieme in pellegrinaggio a Chartres come lui era solito fare.

NOTA

¹ Nel commentare il rapporto tra Ch. Péguy e Charlotte Baudouin, M. Vandeleene fa riferimento al libro: *Il buio sconfitto. Cinque relazioni speciali tra eros e amicizia spirituale*, Effatà, Torino 2016.



BROZZI, chiesa Santa Maria di Brecciano, Affresco ciborio, DAT Vol III,II pag. 439

Una "ginecologia filosofica"?

Noterelle in margine a «Prospettiva Donna»

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
49-68

Lorenzo Scillitani, *Ordinario di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi del Molise*



Gli articoli pubblicati sotto la rubrica *Prospettiva donna – Simone de Beauvoir nel femminismo cristiano* dell'ultimo numero di «Prospettiva Persona», in particolare quello di Maria Chiara Mattesini, dedicato a *L'eredità di Simone de Beauvoir nel pensiero femminista cristiano italiano*¹, richiedono di essere recepiti nel contesto di un più generale ripensamento critico della condizione femminile: un ripensamento che a sua volta non può non implicare una revisione radicale dei presupposti stessi dell'antropologia, nello specifico di quell'antropologia *filosofica* che, nella storia del pensiero occidentale, qualifica l'essere *umano* secondo la categoria astratta di *uomo*, a prescindere dall'identificazione del carattere *essenziale* della differenza dei sessi, che si dà anche come differenza relazionale *tra* i sessi, maschile e femminile, sia essa leggibile in termini di con-divisione sessuale/familiare dei compiti oppure in termini di interazione conflittuale². Questa antropologia mette capo a una logica che procede da postulati metafisici sintetizzabili nella definizione formale, data da Aristotele, dell'*anthropos* quale *zoon lógon échon*.

In questa configurazione, che assimila l'uomo in generale all'animale, ma che altresì lo caratterizza in termini meta-zoologici, quale ente dotato di ragione/linguaggio, l'elemento-sesso – inteso come sessuazione, sessualità, sessualità – viene ricondotto a un livello di specificazione secondaria, se non proprio neutralizzato nella sua valenza di significazione attributiva di «generi». Il maschile e il femminile *umani* non sono infatti tema di una disciplina scientifica specifica, se non nelle diramazioni dell'antropologia medica (derivata da un'antropologia fisica) che prendono rispettivamente il nome di andrologia e di ginecologia. Allo scrivente risulta che finora sia stato effettuato un solo tentativo, rimasto peraltro del tutto isolato nel panorama della letteratura scientifica, di una ginecologia dichiaratamente *filosofica*³, anche se si tratta di uno studio filologicamente

ricostruttivo, piuttosto che critico-interpretativo, della genealogia di alcune figure del femminile che hanno trovato posto nella letteratura pre-aristotelica, e nei testi di Aristotele. Questo esempio, circoscritto per non dire trascurabile, dimostra che nel dibattito scientifico-culturale consolidato, consueto e corrente vengono autorizzate a circolare una ricerca, una riflessione sull'uomo che rientrano, in un modo o nell'altro, in una sfera discorsiva (lessicale e semantica) che appartiene all'antropologia, nelle sue varie declinazioni: filosofica, culturale, sociale, religiosa, morale, giuridica, politica, economica.

Si tratta di un sapere che parla diffusamente *dell'uomo*, fondamentalmente *all'uomo*, tradizionalmente *da uomo*: s'intende «uomo» declinato al maschile. Se si pensa alla storia della filosofia occidentale, soltanto nel Novecento assistiamo all'apparire di figure significative di pensatrici, in un contesto segnato da una presenza pressoché esclusiva di pensatori⁴. E in ogni caso, anche queste eccezioni all'incontrastato predominio maschile, per la verità sempre più frequenti negli ultimi due secoli, sembrano procedere dalla rielaborazione di idee generate in un mondo di uomini, e *tra* uomini: solo per fare due esempi, Hannah Arendt ed Edith Stein rappresentano posizioni, del tutto legittime e per molti versi ragguardevoli, che hanno avuto da dire qualcosa, da donne, soltanto nell'orizzonte speculativo di due maestri come Martin Heidegger ed Edmund Husserl. Per passare all'ambito giuridico⁵, si dà tuttora per scontato che abbia senso parlare, a seconda degli universi linguistici interessati, di diritti umani, o di diritti dell'uomo, come se fosse arduo già soltanto accostare, fosse pure solo in aggiunta, diritti della donna, o delle donne. Per non parlare della politica che, già dal suo primo ambientarsi in Grecia, muove da un'indifferenza conclamata alla caratterizzazione dell'essere umano in quanto maschile-e/o-femminile (femminile-e/o-maschile)⁶.

La neutralizzazione della differenza sessuale accomuna inoltre buona parte delle linee dottrinali delle religioni storiche, così come le ideologie che si sono succedute in età contemporanea avanzata: le varie correnti del femminismo, o del genderismo, in nome di rivendicazioni libertarie contro il maschilismo patriarcale, non fanno che accentuare, malgrado dichiarazioni di segno contrario, il pre-giudizio circa l'inessenzialità dei sessi, contestandone la «natura», e assimilandoli a mere «costruzioni» culturali. La lotta per l'emancipazione dei sessi, segnatamente del femminile, si trasforma di fatto in un progetto di emancipazione *dai* sessi, che colpisce in primo luogo la differenza come tale, nel suo costituirsi, quale *dimorfismo particolarmente accentuato* – dal lato della donna⁷ –, in quella porzione del regno animale che è occupata dal genere umano. La proclamazione dell'in-differenziazione della sessualità umana, che riedita, con la fantasmagoria proiettata dalle «magie» della biotecnica odierna, l'immagine mitizzata dell'androginia nelle varianti di un'umanità «sintetica»⁸, ovvero di una robotica⁹ che promette un superamento prometeico del paradigma naturalistico, non fa che perpetuare, a dispetto delle sue pretese di affrancamento dalle «leggi» naturali, la rimozione dell'identità del soggetto umano in quanto sin dall'origine – femminile-materna¹⁰, uguale, e alienante (secondo Lacan)¹¹, per tutti gli esseri viventi umani – determinata dall'incidenza essenziale, nell'esistenza di un/una singolo/singola co-esistenti, dei caratteri derivanti dalla determinazione fisica e psichica, e dalla configurazione di principio etico-sociale, in termini di uomo-e/o-donna.

Se si pensa alle determinazioni classiche dell'«individuo» o della «persona» nella filosofia occidentale, se ne ritrae un'assoluta indifferenza alla caratterizzazione della maschilità e/o della femminilità del soggetto individuale, o personale, come se si trattasse di aspetti del tutto secondari. La protesta elevata da Simone de Beauvoir, a nome e per conto di un «secondo» sesso, quello femminile, che sarebbe stato «alienato» fin dai tempi remoti¹² in una condizione paragonabile alla schiavitù (anche nella sua restituzione «tirannica», narcisistico-oppressiva, a parti rovesciate, dalla donna¹³), traduce, su diversi piani di lettura – storico-culturale, storico-letterario, fenomenologico e psicologico-esistenziale –, una reazione dettata dall'esigenza di un'alternativa ermeneutica al canone antro/andro-logico centrato sulla

soggettività umana «mascolinizzata» a tutti i possibili livelli di rappresentazione ideale di un mondo popolato dagli uomini, *per* gli uomini, magari «affiancati» dalle donne. Qualificare *Il secondo sesso*, d'altronde mai puntualmente citato nei contributi al numero della rivista richiamato dalle presenti noterelle, come saggio di ginecologia (sia pure para)filosofica¹⁴ potrebbe introdurre, come preliminare, indispensabile passo, a una possibile, complessiva riconsiderazione delle caratteristiche secondo le quali si sono sedimentati i modi di percepire, vedere, leggere, interpretare, trasformare la realtà ereditati dall'umano di base quale si sarebbe cristallizzato nel «primo» sesso dominante.

Alcune indicazioni esemplificative potranno essere qui soltanto brevemente accennate, in forma di domanda: gli ordini del sensibile e dell'intelligibile canonizzati dalla «ragione» kantiana sono rigorosamente predicabili al medesimo titolo, in rapporto all'uomo come alla donna, a prescindere da qualunque fattore «differenziale» di ordine sessuale? Il pensiero umano maschile è perfettamente identico al pensiero umano femminile, senza che si abbia a produrre nessuna «interferenza» affettiva capace di «alterare» significativamente i processi intellettivi di questo come di quello? Il *thymós* – traducibile, fra le varie accezioni possibili, con «spirito di aggressività» – di cui parla Platone nel Libro IV della *Politeia*, a proposito della terza parte dell'anima, è riferibile all'anima femminile in maniera analoga rispetto all'anima maschile? Lo psichismo femminile è speculare allo psichismo maschile in tutti i suoi tratti? Il prevalere dell'elemento razionale, piuttosto che dell'elemento intuitivo-emozionale, nell'uno o nell'altro sesso, è privo di significato, in ordine alla costruzione dei ragionamenti finalizzati alla comprensione delle complesse dimensioni del reale, prima che a strategie discorsive? La percezione della corporeità, nel maschile, trova una corrispondenza analogica, e fino a che punto, nella percezione della corporeità nel femminile? Siamo certi che l'analitica esistenziale del *Dasein* in Heidegger si ataglia indifferentemente all'uomo e alla donna, in particolare se si pensa alle diverse modulazioni che accompagnano il loro *Mit-dasein*? La socializzazione alla vita attiva, pratica segue, nell'uomo come nella donna, percorsi divergenti a motivo di regole di condotta puramente artificiali, o invece di distinti fattori di costituzione del modo di essere soggetti capaci di intendimento e di volontà? In quale tipo di





correlazione, diversificante o viceversa accomunante, la tendenza alla formazione dei nessi costitutivi della vita associata trova riscontro, nella convergente, ovvero contrastante, lettura che i sessi offrono delle strutture – di coordinazione e di subordinazione – della parentela e della famiglia? A quale titolo, di figlio, fratello, sposo, padre, amante, amato, amico, alleato, compagno di vita affettiva, sociale, lavorativa¹⁵, può un uomo parlare della donna, in qualità di madre, sorella, sposa, figlia, amante, amata, amica, alleata, compagna di vita affettiva, sociale, lavorativa? E viceversa?

Questi rapidi cenni di domanda sono indirizzati alla verifica iniziale della possibilità di accedere a una «prospettiva-donna» in grado di interrogare i presupposti originari intorno ai quali ha preso forma il pensare filosofico dell'uomo sull'uomo, col raccogliere la sfida della de Beauvoir (senza con questo necessariamente dividerne l'impostazione epistemologica e metodologica) a riconsiderare radicalmente quanto il supposto «primo» sesso avrebbe ignorato, se non disprezzato, a riguardo del sapere, quasi mai tematizzato come filosofico, eppure denso di valenze filosofiche, della donna sulla donna, e sull'uomo. Le implicazioni ipotizzabili per la filosofia del diritto, e della politica, si evidenzerebbero, sempre per limitarsi a un fugace ma indicativo esempio, in merito alla dianozi richiamata necessità di riformulare i diritti, e i doveri, dell'uomo e della donna a un livello di espressione contestuale delle rispettive istanze. Ma il primo diritto di cittadinanza «culturale» sarebbe da riconoscere a un sapere ginecologico-filosofico¹⁶, che si mostrasse capace di preparare un riorientamento integrativo della questione antropologica fondamentale, espressa in chiave ontologica – che cos'è l'uomo?¹⁷ –, a procedere dall'interrogativo esistenziale di base nel quale ogni io umano, nella sua unicità di essere *quel* tale, o *quella* tale, irripetibile e infungibile, si coglie, alla *prima* persona singolare: *chi* sono?

NOTE

¹ Cfr. «Prospettiva Persona», n. 3, 2019, pp. 54-66.

² Circa lo sviluppo dei moduli di complementarità cooperativa, e degli schemi di conflittualità nella società contemporanea, sono da tener presenti i lavori sociologici di I. Théry, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche*

de l'égalité, Odile Jacob, Paris 2007 (di notevole interesse sociologico-giuridico), e di A. Touraine, *Il mondo è delle donne*, il Saggiatore, Milano 2009.

³ Cfr. G. Sissa, *Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica*, in S. Campese, P. Mannuli, G. Sissa (a cura di), *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 83-145. Nella direzione qui soltanto accennata sembra muoversi il volume di L. Muraro, *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma 2011.

⁴ Si rimanda in proposito, per una prima presa di contatto con il mondo greco classico, alla *Historia mulierum philosopharum* (1690-1692), di G. Ménage, ed. it. *Storia delle donne filosofe*, ombre corte, Verona 2016.

⁵ Per un primo approccio filosofico-giuridico cfr. A. Cavaliere, *La comparsa delle donne. Uguaglianza, differenza, diritti*, Fattore Umano, Roma 2017.

⁶ Per un'introduzione antropologico-culturale, con implicazioni antropologico-giuridiche, al tema si veda, in prima lettura, F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 1997. Sul punto specifico, di valenza filosofico-politica, cfr. A. Cavarero, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Rimini 2007; più in particolare, oltre agli studi di Eva Cantarella contenuti in molte e documentate pubblicazioni (tra le quali si evidenzia *L'amore è un dio. Il sesso e la polis*, Feltrinelli, Milano 2015), cfr. C. Castoriadis, *La Cité et les Lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984. La création humaine III*, Seuil, Paris 2008, *passim*.

⁷ Sul punto si rinvia all'etnopsicoanalisi complementarista di G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1984, p. 312.

⁸ Si veda al riguardo il recente, e per certi aspetti inquietante, lavoro di C.J. Preston, *L'era sintetica. Evoluzione artificiale, resurrezione di specie estinte, riprogettazione del mondo*, Einaudi, Torino 2019.

⁹ Nella saggistica filosofico-morale si segnala, oltre al collettaneo *Etica del virtuale*, a cura di A. Fabris (Vita & Pensiero, Milano 2007), il recente *Sex robot*, di M. Balistreri (Fandango, Roma 2018), da tener presente sullo sfondo di una letteratura che, in ambito narrativo, parallelamente alla filmografia ispirata a *Blade Runner*, registra un crescente interesse al tema: il titolo più significativo è *Macchine come me*, di I. McEwan (Einaudi, Torino 2019), al quale fa da controcanto giornalistico *Fermate le macchine!*, di F. Borgonovo (Sperling & Kupfer, Milano 2018).

¹⁰ Cfr. L. Irigaray, *All'inizio, lei era*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

¹¹ Di alienazione *primordiale* parla Jacques Lacan, in *I complessi familiari nella formazione dell'individuo* (Einaudi, Torino 2005, p. 28), in un modo che lascia intendere quanto profonda possa essere la radice di qualunque altra alienazione

¹² Cfr. G. Devereux, *Donna e mito*, Feltrinelli, Milano 1984.

¹³ Ne costituisce ampia e dettagliata documentazione lo studio vittimologico (pionieristico, e sempre attuale) di M.-F. Hirigoyen, *Molestie morali. La violenza perversa nella famiglia e nel lavoro*, Einaudi, Torino 2000.

¹⁴ Non si tratta di un saggio propriamente filosofico vuoi perché non ne ha l'espressa ambizione, vuoi perché sovrappone, spesso arbitrariamente, registri interpretativi ora psicologico-individuali, e psicologico-sociali, ora filosofici – di ascendenza esistenzialistica sartriana –, dai quali è difficile desumere una posizione chiaramente argomentata, e precisata, con categorie filosofiche. In ogni caso, va detto che questo libro sarà stato anche molto letto, e tuttavia non compreso fino in fondo nel suo potenziale di rivisitazione radicale della condizione umana da un punto di osservazione squisitamente, e a tratti anche sgradevolmente (bisogna pur ammetterlo), femminile.

¹⁵ Mi permetto di rinviare al mio *Amicizia, amore, alleanza: dimensioni fiduciali nelle esperienze di rapporto giuridica e politica*, in *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, Wolters Kluwer/CEDAM, Padova 2016, pp. 1283-1298.

¹⁶ Se l'accostamento fra ginecologia (disciplina deputata a studiare l'apparato genitale della donna) e filosofia dovesse suscitare perplessità, si presti attenzione al non meno problematico accostamento fra antropologia e filosofia, che oggi si dà per acquisito senza fare troppo caso ai derivati zoologici (si pensi al pitecantropo) che identificano alcuni primati. Se si fa antropologia, si sa che si parla dell'uomo in quanto tale. Se si fa ginecologia, si sa che si parla della donna: in senso strettamente tecnico-specialistico, con riguardo alla sua genitalità, in un senso

più lato, e quindi suscettibile di un approccio filosofico, si parla della donna nell'insieme delle componenti somato-neuro-psichiche della sua personalità. Al di là del possibile rilievo di eventuali improprietà, o ibridazioni, lessicali, prima di entrare nel merito di questa proposta varrebbe la pena di chiedersi se si abbia mai avuto tempo e modo di leggere *Il secondo sesso*, per intero. Allora, forse, questa proposta sembrerebbe tutt'altro che peregrina, semmai discutibile, come può esserlo qualunque tentativo di apertura a nuovi sviluppi della ricerca scientifica. Forse è venuto il momento di discuterne.

¹⁷ E la donna, che cos'è? Se questa domanda viene posta in nota di chiusura di questo contributo, non me ne vogliano le gentili lettrici. La legittimità filosofica di questa domanda può essere autorizzata, a modesto avviso di chi scrive, solo da una consapevole e meditata acquisizione, oggi ben lungi dall'essere attinta, della priorità ontologico-fenomenologico-esistenziale della questione femminile, all'interno della questione sessuale. Per un primo inquadramento della domanda si fa rinvio, in prospettiva psicoanalitica di derivazione lacaniana, a L. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna* Feltrinelli, Milano 2010; in prospettiva psicoanalitica junghiana si invita alla lettura degli scritti di E. Harding *La strada della donna* (Astrolabio, Roma 1951) e *I misteri della donna* (Astrolabio, Roma 1973).



MONTORIO AL VOMANO, Palazzo Catini, portale, DAT Vol. III, II pag. 489.

Ripensare il femminile

Teresa Tonchia, *Ricercatrice di Filosofia della Politica, Università degli Studi di Trieste*

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
49-68



L'interrogativo esistenziale «Chi sono?» solleva il problema che, sin dall'antichità, ha attraversato il pensiero filosofico. La domanda fondamentale su cos'è, chi è l'uomo, questo essere vivente che convive, nel mondo, con altri esseri animati, gli animali che condividono con lui determinate caratteristiche¹ e con quelli vegetali non può essere soddisfatta dall'enigma della Sfinge posto a Edipo: la risposta individua l'uomo nelle sue caratterizzazioni biologiche che accompagnano tutti gli esseri umani nella loro esistenza, nella temporalità della loro vita (essere giovane, diventare adulto e invecchiare). È una risposta che non soddisfa né esaurisce ciò che l'uomo è, evidenziando solamente quel suo legame tra il corpo e il tempo che è la vita. Il vivere nel tempo, porta, indubbiamente, con sé delle modificazioni nel corpo di ogni essere umano che possono essere accomunate, sulla base dell'osservazione empirica, a quel percorso naturale legato alle età della propria esistenza dall'evento della nascita, il venire al mondo, a quello della morte. Il corpo, insomma, viene attraversato dal tempo.

Passando dal piano della natura, del biologico a quello della filosofia e dell'ermeneutica il «Chi sono?» richiama la dimensione ontologica, i caratteri fondamentali dell'essere. L'identità – chi sono Io – qualifica l'essere umano in quanto tale, ne evidenzia l'essenza (dell'Io) che, come la dignità kantiana, è identica in ogni essere umano seppur risulti indifferente alla differenza sessuale ovvero alla sua fenomenicità, alla sua incarnazione. Già Platone aveva individuato nell'uno – idea – forma singolare e astratta, ciò che raccoglie tutto ciò che hanno in comune i molti, le singolarità concrete che, nel mondo, si manifestano e si incontrano². Eppure, l'*eidōs*, la forma visibile ma intelligibile (la specie) diventa equivalente al *genos*, al genere sottolineando, in tal modo, quella differenza sessuale che caratterizza il genere umano: il maschile e il femminile sono rappresentati ugualmente all'interno dell'unità,

analogamente alla suddivisione dell'uno in numeri pari e numeri dispari³. Secondo un procedimento dialettico, maschile e femminile sono dis-uguali, differenti tra loro ove la differenza non è vista come diversità (divergere da un modello specifico), ma come differenziazione interna al genere umano; essi sono, pertanto, parti uguali, seppur opposte e contrarie, di un tutto. L'uno è diviso in due come si narra nel *Simposio*, e si compone di maschio e femmina che va oltre l'orientamento sessuale e qualsivoglia valutazione etico-morale.

Nonostante Platone, il carattere universale di uomo che riassume il concetto di umanità, invece, si profila come *homo*⁴, come essere umano, l'uomo in sé che ri-vela, nel suo apparente aspetto di neutralità, un individuo declinato al maschile: l'*anthropos* aristotelico come ente dotato di *logos*, di ragione e di pensiero troverà nel *cogito* cartesiano l'immagine dell'individuo assoluto su cui costruire la soggettività sia individuale, che giuridica che politica. La rimozione della differenza sessuale si riflette nell'antropologia filosofica, nella ricerca dell'essenza dell'uomo, della sua conoscenza evidenziando una dimensione di impersonalità che rispecchia una tradizione culturale antropocentrica e fallocentrica.

Il soggetto filosofico risulta così smemorato rispetto alla sua sessuazione⁵ e porta con sé quel paradigma aristotelico che da dato scientifico-descrittivo (la differenza biologica) diventa un assunto filosofico che delinea maschile e femminile e determina una relazione di più e meno, di superiorità e inferiorità nell'essere che è diverso da. L'osservazione aristotelica sulle specie viventi che avvalora e fonda questa tesi si basa sulla teoria biologica degli umori, legata all'analisi della riproduzione, in cui la donna è vista come materia inerte al contrario del maschio che è fonte della generazione attraverso lo sperma che vivifica l'ovulo. Questa naturale e irriducibile opposizione tra femminile e maschile⁶, tra materia e forma, tra corpo e anima,

tra passivo e attivo definisce la donna come un essere menomato, mancante di qualcosa, concezione che attraverserà la storia del pensiero e si ripresenterà anche all'interno della psicanalisi freudiana⁷. La tradizionale interpretazione dell'inferiorità biologica e psicologica della donna che la pone all'interno di una sorta di gerarchia dove il maschile rappresenta il polo dominante si cristallizza nella dicotomia moderna di pubblico e privato, di ambiti riservati al maschile – la politica – e al femminile – la sfera degli affetti e della cura – sulla base di caratteristiche ritenute loro intrinseche: il possedere la ragione e l'essere dominate dal sentimento e dell'emotività⁸. Caratteristiche che, seppure contestate nella modernità⁹ che cerca di rovesciare il paradigma aristotelico, hanno accompagnato la filosofia attraverso l'universalismo astratto che sostituisce agli esseri umani differenziati un concetto di uomo universale indifferenziato come risulta evidente, in ambito giuridico, nella terminologia diritti dell'uomo o diritti umani dove la titolarità dei diritti non considera la specificità, la particolarità del femminile come già a fine Settecento Olympe de Gouges aveva evidenziato scrivendo la sua *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Non dobbiamo dimenticare che già Antigone – una donna – nell'omonima tragedia sofoclea aveva rivendicato l'esistenza dei diritti dell'uomo, di quei diritti inalienabili che ognuno possiede in virtù del suo essere¹⁰.

L'andare all'origine del pensiero ci riporta all'antichità dove emerge la figura di Ipazia che sintetizza quel soggetto autonomo e indipendente che attraversa la dimensione politica, quella religiosa e quella scientifica. Ella è conosciuta come scienziata-astronoma¹¹ e filosofa il cui lavoro è stato indipendente da una qualsivoglia figura maschile. Sebbene donna¹², era capace di occuparsi di speculazioni filosofiche e scientifiche oltre che di svolgere l'insegnamento all'interno dell'Accademia¹³. La sua straordinaria cultura le permise di guadagnare un'incontestata autorità politica. La sua sapienza le concesse la possibilità di «stare in mezzo agli uomini», di partecipare agli incontri politici nell'Alessandria del tempo, luogo – *l'agorà*, il centro della *polis* – che normalmente era precluso alle donne, diventando addirittura consulente del prefetto romano. Rompendo il cerchio dell'omosessualità maschile relativa al potere politico¹⁴, come donna però dovette subire in un particolare momento di cambiamento sociale e di rivoluzione religiosa in cui il

cristianesimo si impose come religione di Stato, un trattamento che la vide vittima di una religione che, pur dichiarando l'uguaglianza tra gli esseri umani, in realtà discrimina le donne sulla base del suo essere soggetta alla seduzione del diavolo come la figura di Eva testimonia. Ipazia divenne allora un facile capro espiatorio a causa della sua influenza “politica” per cui può essere considerata la prima “strega” immolata sull'altare cristiano¹⁵ in quanto nemica della religione, vittima del conflitto tra due autorità.

Ripensare l'antichità e studiarne le strutture implica comprendere quei meccanismi di inclusione/esclusione che determinano la definizione, la conoscenza e la coscienza dell'io essendo il pensiero antico preformativo¹⁶ a livello socio-psico-filosofico antropologico e anche religioso in quanto legato all'inconscio storico.

In questa prospettiva la donna viene concepita come l'altro rispetto al modello maschile omologante, diventando una sorta di specificazione empirica dell'unico soggetto maschile, la parte sessuata al femminile degli uomini¹⁷. La logica dell'uguaglianza diventa quella dell'assimilazione a un modello per cui le differenze sono interpretate come una deviazione da una norma. La donna in quanto l'altro dell'uomo è frutto delle rappresentazioni, dalle immagini di lei create dall'uomo¹⁸ per cui viene identificata con il *secondo sesso* come il titolo del libro di Simone de Beauvoir testimonia. Identificata con un corpo che genera e nutre, diventa natura con tutti i suoi stereotipi opponendosi alla cultura maschile. Questa alterità è determinata non solo da un fattore biologico (l'essere femmina che implica una certa configurazione anatomica) ma viene influenzata da determinati contesti socio-culturali: l'essere donna rinvia all'appartenenza a un determinato genere, a una costruzione sociale. In questo contesto, la soggettività femminile ben si esprime nella famosa frase «donna non si nasce, lo si diventa»¹⁹ secondo cui, appunto, non è lo status biologico e psicologico a definire il destino delle donne, ma il suo status sociale e storico. La sua condizione di assolutamente, di totalmente Altro la priva del riconoscimento come soggetto/a a causa della sua presupposta inferiorità determinato dal suo legame con il corpo riproduttivo, con la sua configurazione anatomica (la ginecologia²⁰): «[...] la donna ha delle ovaie, un utero; ecco le condizioni particolari che la rinserrano nella sua soggettività: si dice volentieri “pensa con le sue gendole”»²¹. Al contrario «L'uomo dimentica superbamente di avere un'anatomia, che comporta ormoni





e testicoli. Egli intende il proprio corpo come una relazione diretta e normale con il mondo che crede di afferrare nella sua oggettività, mentre considera il corpo della donna appesantito da tutto ciò che lo distingue: un ostacolo, una prigioniera»²². Essere Altro significa essere definiti non in sé stessi ma in maniera dipendente dall'Uno, spesso per negazione, come non-Io, come oggetto. «La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il soggetto, l'Assoluto, lei è l'Altro»²³. Ovvero «il "femminile" si determina sempre e soltanto con e per il maschile, il contrario non essendo "vero"»²⁴. In questa logica la differenza si costruisce come esclusione, come l'altro viene percepito. La provocazione insita nel pensiero di Simone de Beauvoir che fa condannare il suo testo dalla Chiesa cattolica diventando un libro proibito, evidenza come sia necessaria una scelta individuale di trascendenza. Questa può dare inizio a un percorso di libertà e di liberazione dalle varie oppressioni a cui la donna è stata sottoposta e di cui ella spesso è stata complice, dando così un significato alla propria esistenza, diventando *femme indépendante*.

Il «chi sono Io», l'autoidentificazione, passa comunque attraverso l'appropriazione del proprio corpo, attraverso l'assunzione della propria identità sessuale. Il corpo è il luogo dell'identità: «corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro»²⁵. Identità che non può prescindere dal dato biologico, dalla sua sessuazione per cui l'immagine corporea è, contemporaneamente, oggetto di identità attraverso la quale ci identifichiamo e di identificazione, attraverso la quale siamo identificati/e: il nostro essere nel mondo implica, così, la scoperta della propria mascolinità o femminilità. Poiché ognuno è un soggetto corporeo e spirituale-psichico assieme che sussume in sé l'elemento naturale – il corpo organico e fisico – con l'interiorità, uomo e donna non sono altro che due parti che, in una situazione di parità, dovrebbero trovarsi in un equilibrio dinamico. «ricominciare da capo»²⁶, ovvero ricominciare dalla libertà fa comparire quell'essere "due" e scomparire l'"uno" neutro riconoscendo l'ontologia dei due generi: la donna e l'uomo accedono all'universale umano attraverso la loro parzialità, nel riconoscimento dell'altro nella sua differenza. L'essere due²⁷ implica un farsi soggetto a partire dalla differenza del corpo sessuato: l'essere che, in quanto persona, diviene nel suo rapporto con l'altro da sé. «Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e

la distinzione, che condivide con gli altri esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici»²⁸.

L'unicità dell'esistenza, dell'essere e dello stare nel mondo necessita di ripensare il femminile, una riflessione che è imprescindibile per acquisire un proprio posto esistenziale in un mondo dove uomo e donna, maschile e femminile si trovano in una condizione paritaria senza perdere la loro intrinseca specificità e peculiarità, in una convivenza reciproca e speculare, di apertura verso l'altro.

NOTE

¹ Il richiamo va all'analisi di Aristotele nei suoi *Storia degli animali* e *Riproduzione degli animali* in D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Opere biologiche*, UTET, Torino 1999. Cfr. G. Sissa, *Filosofia del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi* in G. Duby, E.M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente, L'antichità*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 58-100; Ead., *Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica* in S. Campese, P. Mannulli, G. Sissa (a cura di), *Mater materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 83-145.

² Platone nel *Parmenide* (130 b-d) espone la dottrina di Socrate che, nell'identificare l'idea come l'unità visibile presente nella molteplicità degli oggetti e perciò anche la loro specie (*eidos*), risulta dubbioso riguardo all'uomo.

³ Platone, *Politico*, 262e-263a. Anche per quanto riguarda l'organizzazione della città, la *polis* prescinde dal mero dato biologico in quanto l'ordine della *polis* è posto in analogia con quello dell'anima (Platone, *Repubblica*, 443c e ss). Cfr. A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 63-101 e in particolare p. 98.

⁴ È interessante notare come il termine latino *Homo* contenga in sé il genere umano diviso in *vir* (uomo maschio virile ma parimenti virtuoso seguendo l'etimologia di *virtus*) e *foemina* (interpretata come colei che possiede una fede minore seguendo le indicazioni del *Malleus malficarum*) oppure *domina* (signora della casa).

⁵ M. Forcina, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 64.

⁶ Cfr. F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁷ Sigmund Freud nel suo saggio *La femminilità* (E. Young-Bruehl (a cura di), *Freud sul femminile*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp.359-380) definisce la bambina come un ometto svantaggiato che, attraverso il complesso di evirazione, cade in balia dell'invidia del pene, percependosi come un essere castrato. Dal maschile procede, così, la differenziazione dei sessi (e la conseguenza sessualità) nonché la costruzione dell'ordine simbolico. Di parere contrario è Carl Gustav Jung il quale non parla d'identità di genere ma individua nella femminilità e nella mascolinità degli archetipi – rispettivamente *Anima* e *Animus* – che

agiscono all'interno della nostra psiche permettendo il processo conoscitivo su di sé e sugli altri (E. Jung, *Animus e Anima*, Bollati Boringhieri, Torino 1992). Cfr., sulla specificità della psicologia femminile, E. Harding, *La strada della donna*, Astrolabio, Roma 1951; Ead., *I misteri della donna*, Astrolabio, Roma 1973; E. Neumann, *La psicologia del femminile*, Astrolabio, Roma 1975.

⁸ A questo proposito il pensiero di Rousseau è emblematico avendo teorizzato la differenziazione sessuale della ragione e attribuendo alla donna una ragione pratica che apprende l'esistente, il già dato al contrario di quella maschile, creativa: se, da un lato, il filosofo ginevrino rivaluta la figura femminile come educatrice, all'interno della famiglia, del figlio/futuro cittadino, dall'altro la confina all'interno delle mura familiari che diventano il luogo privilegiato della sua esistenza e ne esaltano il suo ruolo come sostiene nel suo libro pedagogico *Emilio o dell'educazione* e nel romanzo *Giulia o la Nuova Eloisa*.

⁹ Dalla *querelle des sexes* in cui ci poneva il problema della dignità e del valore dell'altro sesso rispetto a quello maschile, alla *querelle des femmes* in cui ci si domandava quale fosse la natura e i caratteri del sesso femminile e quali ruoli avrebbero potuto ricoprire all'interno della società, la voce delle donne si fece sentire per rimuovere gli stereotipi attribuiti alle stesse dalla cultura patriarcale. A essa si accompagnavano anche le idee di pensatori illuministi come il marchese di Condorcet che, per le donne, rivendicava l'uguaglianza sulla base di una ragione diversa (G. Bock, *Le donne nella storia europea*, Laterza, Roma-Bari 2006) sulla base della quale esse dovevano affrancarsi dall'asservimento al maschile come anche il pensiero di J. Stuart Mill (*La soggezione delle donne*, Edizioni Era Nuova, Ellera Umbra (PG) 1998) testimonia.

¹⁰ V. Strada, *Diritti umani: dalla parte di Antigone*, in «Mondo operaio», 3 marzo 1988, p. 56. D. Corradini Broussard, *Miti e politica*, Pixart Edizioni Pisa 2000.

¹¹ Ipazia anticipò le teorie astronomiche moderne secondo cui la terra girerebbe intorno al sole con una traiettoria ellittica: non a caso venne definita la «Galileo in gonnella».

¹² Sulla condizione della donna nell'antica Grecia, il suo essere relegato nell'*oikos*, nella dimensione domestica cfr., tra gli altri, E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 2013; C. Mossé, *La donna nella Grecia antica*, ECIG, Genova 1992.

¹³ Curioso è il suo insegnamento volto all'amore per il sapere di derivazione platonica (insegnato da Diotima a Socrate) che diventa un modo per ristabilire l'armonia nelle anime, svolgendo così una funzione oltre che pedagogica, «iniziatica», teurgica.

¹⁴ A. Cavarero, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini editore, Villa Verrucchio 2007.

¹⁵ Cfr. S. Ronchey, *La vera storia di Ipazia*, Bur, Milano 2011.

¹⁶ P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 67 e ss.

¹⁷ A. Cavarero, *Il modello democratico nell'orizzonte della differenza sessuale*, in «Democrazia e diritto», n. 2, 1990, pp. 221-241.

¹⁸ Basti pensare alle figure naturali di madre-moglie-sorella-figlia, a quell'angelo del focolare che si trasforma

in virago; immagini che, sinteticamente, fanno rientrare la donna nella dicotomia di fata-santa/strega, donna ideale /femme fatale ecc.

¹⁹ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Longanesi, Milano 2002, p. 325.

²⁰ L'uso del termine ginecologia è provocatorio: in ambito medico rinvia all'analisi e alle patologie dell'apparato riproduttivo e sessuale femminile. Termine che, identificando, ancora una volta, il femminile con il corpo, lo vede come negativo. Nonostante l'etimologia lo riconduca allo studio della donna (da *gynè* – donne e *logos* – studio) com'è, il linguaggio che, modellato dalla cultura patriarcale, ne esprime i valori dominanti, identifica il femminile con la configurazione sessuale anatomica.

²¹ *Ivi*, p. 15.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 16.

²⁴ L. Irigaray, *Quel sesso che non è sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 69.

²⁵ F. Nietzsche, *Dei dispregiatori del corpo*, in Id., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1984, vol. I, p. 34.

²⁶ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 25.

²⁷ L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; cfr. Ead., *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1989.

²⁸ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, p. 128.



CARLO CRIVELLI, *Trittico san Vito*, particolare, Pinacoteca Ascoli Piceno DAT Vol. III, I pagg 350.



Noi, le altre. Le donne del Partito liberale nella Resistenza: una minoranza nella minoranza

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
49-68



Rossella Pace, Ph. D in Storia dell'Europa, Sapienza Roma. Borsista Fondazione Sapienza, Roma

*Non soltanto delle sibille, delle cortigiane, delle padrone di casa,
sono anche delle meravigliose associate che condividono,
sotto la pressione del momento,
i pesanti carichi di coloro di cui portano il nome.*

Charles de Chambrun

La rete salottiera e le «meravigliose associate»

«Meravigliose associate»: questo il termine che il diplomatico e scrittore francese Charles de Chambrun usava per descrivere quella che era, a suo dire, la parte integrante della funzione del diplomatico, la sua consorte, la quale svolgeva un compito essenziale in termini di organizzazione e charme¹. Pur se ben lontane dalla tranquillità e dalla vita diplomatica, anche le partigiane liberali dopo l'8 settembre 1943, si trovarono a ricoprire quel ruolo organizzativo e carismatico, che ritroveremo all'interno di quella che definiremo Resistenza liberale.

Ovviamente le donne di una certa classe sociale, già prima del 1943, rivestivano un ruolo fondamentale intorno al quale ruotava la vita politica di allora. Infatti, all'indomani dell'omicidio Matteotti cominciò a serpeggiare nella società un peculiare sentimento di opposizione antifascista che, dopo l'armistizio di Cassibile, avrebbe rotto ogni argine dilagando in quella che sarebbe stata la lotta di liberazione nazionale.

Antesignano di questa esplosione fu sicuramente il salotto di Lavinia Taverna² a Roma.

Negli anni della dittatura, infatti, erano stati i salotti di molte grandi famiglie a formare quella che sarebbe diventata l'opposizione antifascista delle nuove generazioni e di conseguenza a organizzare, oltre ai nuclei che avrebbero partecipato attivamente alla Resistenza, anche le strutture di supporto in ambito "civile". In questi salotti non di rado erano state le donne a giocare un ruolo da protagoniste. Proprio

Lavinia Taverna mise in piedi, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, una rete ramificata tra Roma, Torino e Milano, che poi sua figlia Costanza e sua nipote Cristina³ seppero far funzionare nel periodo clandestino con l'aiuto dell'altro nipote Rinaldo Casana, membro dell'Organizzazione Franchi di Edgardo Sogno⁴.

L'esempio della Taverna sarebbe stato, poi, seguito da altre figure femminili che avrebbero dominato non solo nel Ventennio ma anche negli anni successivi. Oltre a quella di palazzo Taverna, infatti, va citata la rete salottiera della marchesa Emilia Guerrieri Gonzaga, moglie del capitano Pierluigi Guerrieri Gonzaga, che a Milano nascose in casa, fino al suo arresto da parte della banda del maggiore Carità, la moglie e le figlie di Mario Argenton. Vanno poi ricordate le reti della contessa Ubertaini – nata Ferrero de Gubernatis Ventimiglia – a Torino, e quella di Virginia Minoletti Quarello a Genova. Quest'ultima gentildonna, oltre a tenere i collegamenti a Milano, a Genova e in Riviera, riuniva donne di varie tendenze antifasciste. Proprio il suo diario durante il periodo di permanenza a Genova (1943 -1944) ha contribuito ad alimentare nuovi studi sulla famosa funzione organizzativa e charmante di quelle «meravigliose associate» di cui riferivamo in apertura⁵.

La fine come prologo

3 novembre 1944

Alle 17 Niagi [Virginia Minoletti Quarello] riceve il Comitato donne [...] Si riaccende la discussione sui Gruppi di Difesa della Donna, sul loro colore politico, sulla necessità di creare il famoso Comitato di Coordinamento Antifascista. Niagi [Virginia Minoletti Quarello] comunica che la

prossima settimana se ne andrà a Milano ed espone brevemente l'attività svolta dall'8 settembre ad oggi.

- Propaganda, diffusione di manifesti e di giornali, ecc.
- Compilazione di lettere e recapito delle medesime.
- Assistenza a famiglie di vittime politiche (Salmoiraghi, Biondi, Parodi ecc.).
- Amministrazione del Prestito con un giro di più di due milioni di capitale e corrispettivi buoni.
- Preparazione di bracciali per i singoli partiti.
- Istituzione di dieci posti di Pronto soccorso (barelle, medicinali, bracciali di Croce Rossa ecc.) su incarico del Cln.
- Compilazione di un grandioso schedario di tutti gli iscritti al PFR, delle spie al servizio dei fascisti e dei tedeschi.
- Contatti con elementi di vari partiti per informazioni, trasmissione di messaggi, relazioni, ecc.
- Raccolta di medicinali, indumenti per i partigiani.

Grande stupore da parte delle comuniste che una sola persona e gratuitamente! abbia fatto tutto questo. (Anche io credo di aver servito anche troppo a questa «causa» più mi pare vuota di contenuto spirituale e «satura» di ambizioni egoistiche e di esibizionismi vanitosi!) Due volte contatti con le SS. Spaventati di ogni tipo e di ogni nome. Misericordia alla porta! Basta!

Con questo moto di stizza, Virginia Minoletti Quarello⁶, mise fine alla sua attività clandestina a Genova, mirante a portare a compimento l'unione politica di tutte le donne del Cln⁷ nel Comitato di Coordinamento Femminile Antifascista⁸.

Il periodo della lotta clandestina a Genova⁹ ma, soprattutto, l'impegno delle donne – della Minoletti *in primis* – viene molto bene documentato proprio nelle pagine del diario di quest'ultima: *Interno 10. Pagine di cospirazione genovese*¹⁰, mettendo in evidenza proprio il reale funzionamento della rete partigiana liberale che, sbocciata nei salotti bene dell'antifascismo, ora, pienamente operativa e inquadrata, forniva una fondamentale assistenza civile al suo braccio armato, l'Organizzazione Franchi, che inizialmente fu limitata al Piemonte settentrionale. Poi l'organizzazione estese la sua rete a tutto il Piemonte e alla Liguria, infine alla Lombardia, al Nord Emilia e al Veneto. I componenti della formazione – conformemente

al principio sostenuto dal Partito liberale che le bande non dovessero avere carattere politico né essere una stretta emanazione del partito, ma costituire una raccolta di volontari della libertà, accomunati dall'ideale di combattere per la Patria – professavano diverse ideologie, ma in maggioranza i giovani della Franchi furono comunque liberali.

Se per far funzionare la «rete salottiera» era necessaria e preponderante la presenza delle donne, ancora più importante fu il ruolo che queste assunsero man mano che si entrò nel vivo della lotta armata.

A questa regola non fece eccezione neanche l'Organizzazione Franchi. Mentre in seno al Cln ligure Martino¹¹, il delegato del Pli presso l'assemblea, e la Minoletti erano impegnati a combattere la battaglia per far trionfare il Comitato di Coordinamento Femminile Antifascista e non vederlo piegarsi ai Gruppi di Difesa della Donna, le altre donne della rete non rimasero certo a guardare¹², continuando a portare avanti le loro occupazioni. Membri femminili dell'Organizzazione, ogni giorno nelle varie cellule di appartenenza, sfidavano l'ordine prestabilito, svolgendo, oltre alle normali funzioni di staffette e di segretarie, anche ruoli molto importanti come la ricerca di alloggi, la collaborazione con la sezione documenti falsi, la circolazione di informazioni, la gestione dell'ufficio assistenza ai prigionieri, nonché il delicatissimo compito di custodire presso le proprie abitazioni i fondi dell'Organizzazione, o di ospitare i ricercati. Come si diceva poc'anzi, l'opposizione civile portata avanti, in primo luogo, dalle «associate» fu altrettanto risolutiva dell'azione maschile in operazioni strategiche e delicate.

L'unico esempio a oggi trovato di partigiana liberale equiparata al grado di combattente nelle formazioni di montagna, croce al merito di guerra, è il partigiano Antonio¹³, ovvero la liberale Maria Giulia Cardini. Questa ribelle, nata a Orta Novarese nel 1921, fin da bambina portava in sé i tratti caratteristici dell'anti-conformismo e della ribellione. Era cresciuta in un ambiente in cui il regime non era mai stato accettato: il padre Romolo, fermamente liberale, si era sempre rifiutato di prendere la tessera fascista. La stessa Maria Giulia così lo ricordava, confermando ancora una volta l'assunto dell'importanza dell'ambiente familiare: «Siamo cresciuti in un'atmosfera liberale in famiglia e quindi automaticamente questi valori ci hanno portato ad essere antifascisti».



Il perché di un'esclusione

Se il quadro era questo, come mai fino a oggi si è trovata così scarsa traccia di queste donne e del loro apporto alla lotta di liberazione nazionale?

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
49-68



Tra le cause della limitata presenza delle liberali nella prosopografia e nella storiografia sulla Resistenza¹⁴, tre sono le più importanti. «Esclusione» ci sembra in ultima analisi il termine più appropriato nella valutazione dell'apporto alla Resistenza, per troppo tempo taciuto, delle donne appartenenti al Partito liberale, si può però dire che per loro è valsa in primo luogo l'autoesclusione, determinata dal pudore di parlare di quegli avvenimenti, che si consolidò, all'indomani del 25 aprile, tra le principali protagoniste di questa storia. Non a caso dell'attività della famiglia Casana durante la Resistenza non si sarebbe mai parlato in seguito, se non con sporadici accenni in qualche volume, fino alla pubblicazione delle Memorie di Cristina Casana.

All'autoesclusione dalla lotta partigiana, nonostante la comunione ideale di intenti, si è aggiunta spesso poi l'idea preconcepita dell'incompatibilità delle donne liberali con la causa comune delle donne resistenti, che le ha relegate nel ruolo de «le altre», sia a causa dell'appartenenza sociale che dell'appartenenza politica. Insomma, la partecipazione delle donne liberali alla guerra di liberazione è stata trascurata in primo luogo perché appartenenti al ceto borghese, in secondo luogo perché non seguivano pedissequamente fedeltà ideologiche, tanto meno quelle socialiste e comuniste, allora dotate di un fascino più insistente dopo la fine della dittatura. Questa trascuratezza però è imputabile non solo alla pubblicistica ideologica avversa ma anche alla letteratura scientifica che ne è stata variamente condizionata.

Un'ulteriore causa va ricercata, infine, nella storia e nella memoria dello stesso Partito liberale, che non ha mai riconosciuto pienamente il contributo determinante di molte figure femminili. Tanto più oggi appare importante ricostruire approfonditamente, dal punto di vista storiografico, le vicende di queste donne, che a partire dalle loro differenti origini e vicende svolsero – e ciò appare evidente alla luce dei documenti emersi qui citati – una funzione decisamente rilevante nella lotta resistenziale.

In questo quadro la ricerca archivistica, accanto a quella prosopografica, ha contribuito a dettagliare quello che potremmo definire un

«arcipelago» resistenziale liberale al femminile. Infatti, il tema in oggetto è stato finora trattato dalla storiografia in modo generico e frammentato, dando più spazio e considerazione alla trattazione generale e alla memorialistica maschile del *côté* liberale, che ha completamente lasciato da parte la partecipazione femminile alla lotta di liberazione nazionale. Proprio la vicenda della Resistenza genovese – della quale la Minoletti è testimone – ci conduce a formulare un'ulteriore ipotesi sull'oblio storiografico, e culturale, del contributo delle donne liberali alla lotta partigiana. Crediamo infatti che molto abbia influito in tal senso, come si diceva in apertura, la frattura ideologica che all'indomani della vittoria gravò sul fronte resistenziale, la quale giocò a favore della «perdita di memoria» di molti dei protagonisti, uomini inclusi. Il dissidio tra i Minoletti e Martino, dovuto alle «ambizioni egoistiche e di esibizionismi vanitosi», descritto nel Diario di Virginia ne è la piena rappresentazione¹⁵.

Un ulteriore elemento di divisione, e di disaffezione da parte di alcune delle partigiane liberali alla politica in epoca postbellica, fu il problema istituzionale. A esso, come è noto, fu dedicata l'assise liberale del 1946. Al Congresso vennero infatti presentate tre mozioni: la prima rimetteva al popolo, tramite referendum, la scelta del nuovo ordinamento, ed era firmata tra gli altri da Cassandro, Croce e Cattani. La seconda mozione, di orientamento monarchico, era firmata da Sogno, Jacini e Lupinacci. Infine, una terza di chiaro orientamento repubblicano fu presentata da Brosio, Carnacini e altri. Messi ai voti i rispettivi documenti, il Congresso registrò la prevalenza della mozione monarchica. Questo fatto provocò forti reazioni negative tra i dirigenti del partito di inclinazione repubblicana, tra cui molti reduci dalla Resistenza, i quali vedevano in questo comportamento una sottovalutazione della loro attività antifascista svolta in piena comunione con gli altri partiti.

Va considerato, insomma, anche il fatto che le donne liberali che avevano partecipato alla Resistenza vennero, nel dopoguerra, a rappresentare «l'anello debole» nella dialettica interna del partito, profondamente diviso su temi come la scelta tra monarchia e Repubblica e lo stesso rapporto tra antifascismo e democrazia. La frattura tra la sinistra che guardava agli azionisti e all'unità antifascista e la destra prevalentemente anticomunista e monarchica che pensava a un'alleanza con l'Uomo Qualunque – frattura che Benedetto Croce come presidente cercava

faticosamente di ricomporre indicando il centro e la funzione «prepolitica» del liberalismo come baricentro per la sua forza politica – sfociò in scissioni dall'una e dall'altra parte, oltre che in vari cambi di linea della dirigenza, fino all'assestamento del partito nella coalizione centrista degasperiana. E, tra le altre conseguenze, vi fu il fatto che la memoria della partecipazione dei militanti liberali alla Resistenza divenne per molti versi imbarazzante, troppo divisiva, e venne quindi raccontata poco, male, in maniera rapsodica, se non spesso addirittura abbandonata da molti protagonisti (i Minoletti tra questi) a causa della loro delusione per l'esperienza politica successiva.

Paradossalmente, quindi, le donne liberali, che avevano offerto alla lotta partigiana uno tra i contributi più rilevanti tra le varie famiglie politiche italiane, finirono con l'alimentare esse stesse, con il loro silenzio o il loro *understatement* – e con loro i loro uomini e colleghi di partito – la narrazione ostile di altra radice partitica e ideologica, che additava non solo i liberali come marginali o assenti in quella lotta, ma le loro donne come aristocratiche signore snob, lontane e indifferenti rispetto all'impegno della lotta resistenziale e all'affermazione della democrazia.

Nei complessi anni del dopoguerra il partito, poi, nelle sue divisioni e incertezze, cominciò a dimenticare i protagonisti della Resistenza, a lasciar andare molti tra i suoi figli che quella fase avevano vissuto in prima persona, e avrebbero dovuto «traghettarla» nell'identità liberale nell'epoca della rinnovata democrazia. Cosa che al contrario seppero fare i grandi partiti di massa, i quali si apprestavano a prendere quasi tutta per sé la scena politica. E tra quei «figli dispersi della rivoluzione» vi erano anche le sue figlie, destinate a vivere un lungo oblio.

NOTE

¹ G. Lenzi, *La diplomazia. Passato, presente e futuro*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, pp. 137-160.

² Donna Lavinia Boncompagni Ludovisi dei principi di Piombino nacque a Roma il 22 gennaio 1854. Dama d'onore devozione S.M.O.M., dama di palazzo della regina Margherita. Sposò Rinaldo Taverna. Morì a Roma il primo dicembre 1938.

³ Cristina Casana nacque a Torno nel 1914. Fino al 1940 la sua vita politica è pressoché dormiente, legata al fratello Rinaldo. Dopo l'8 settembre l'intera famiglia viene coinvolta nella Resistenza e la loro villa di Novedrate diviene rifugio per i molti partigiani dei vari partiti.

⁴ A questo proposito si veda R. Pace, *Una vita tranquilla. La Resistenza liberale nelle memorie di Cristina Casana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

⁵ Cfr. R. Pace, *Partigiane liberali. Organizzazione, cultura, guerra e azione civile*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

⁶ La nostra protagonista nacque a Torino il 14 luglio 1907. Iniziò la sua attività cospirativa all'indomani dell'8 settembre 1943, collaborando quotidianamente con il Comitato di liberazione nazionale ligure in ogni forma della sua attività, ospitandolo anche nella propria casa di Nervi. Fondatrice del Comitato di Coordinamento femminile antifascista di Genova, amministrò il prestito clandestino della liberazione del Cln ligure. Conservò depositi di materiale clandestino e ne compì continuamente trasporti. Organizzò i posti di pronto soccorso per le bande partigiane della zona della Grande Genova da Sestri Ponente a Nervi. Collaborò inoltre, sempre per il Cln ligure, con l'ufficio militare e politico di informazioni. Nel novembre del 1944, ricercata dalla polizia, dovette insieme al marito, Bruno Minoletti, trasferirsi a Milano. Collaborò a giornali clandestini e all'organizzazione del Congresso liberale clandestino dell'Alta Italia. Durante gli ultimi mesi prima della liberazione la base resistenziale, una volta scoperte le basi di Nervi a Genova e dei Casana a Novedrate, si trasferì insieme ai suoi "frequentatori" a Milano. Uno dei nascondigli più sicuri fu proprio il nuovo covo della cospirazione: l'appartamento milanese di via Privata Siracusa di Bruno e Virginia Minoletti. Si veda a questo proposito, V. Minoletti Quarello, *Via Privata Siracusa* (1946), Due Torri, Genova 2015.

⁷ Infatti, esattamente un anno prima nel novembre del 1943, a Milano, alcune donne appartenenti ai partiti del Cln, tra le quali Ada Gobetti ed Elena Dreher azioniste, Giovanna Barcellona, Giulietta Fibbi e Rina Piccolato comuniste, Laura Conti e Lina Merlin socialiste, di loro iniziativa avevano posto le basi per un'organizzazione femminile che si rivolgesse a tutte le donne, e che soprattutto facesse appello alle loro qualità. Questa decisione si era concretizzata con la nascita dei Gruppi di Difesa della Donna.

⁸ Il Diario al quale si fa riferimento è stato pubblicato in appendice al volume di R. Pace, *Partigiane liberali*, cit. pp. 149 e ss.

⁹ Dove a partire dal 9 settembre 1943 un gruppo di ex ufficiali, in collegamento con il Comitato di Liberazione Nazionale della Liguria, fondò un primo Comitato Militare con l'intenzione di studiare la possibilità di organizzare la guerriglia sui monti e in città e di ergersi a organo del Cln regionale. Ancora una volta l'analisi archivistica, soprattutto quella relativa alla struttura dei vari Comandi Militari operativi dopo l'armistizio, nella zona tra Piemonte, Lombardia e Liguria, ci restituisce un racconto molto lontano da quello che fino a oggi si conosceva.

¹⁰ Per una visione approfondita si rimanda alla lettura del volume di R. Pace, *Partigiane liberali*, cit.

¹¹ Errico Martino insieme a Bruno Minoletti venne incaricato della ricostruzione del Partito liberale a Genova.

¹² Ricordiamo tra le altre le testimonianze di Angela Ozzola, Lelia Ricci e Mirella Imperiali.





¹³ Allo stato attuale di questo studio, come precisavamo prima, Maria Giulia Cardini risulta essere, per quanto riguarda le donne appartenenti al Partito liberale, la sola donna, a essere capo cellula di una missione alleata così importante come la Chrysler e l'unica ad aver vissuto in montagna con una banda di uomini. Emblematica è la scelta in questa seconda fase di un nome maschile, spiegabile alla luce delle carte esaminate e, come si vedrà, dal fatto che gli uomini mal volentieri prendevano consigli e suggerimenti da qualcuno inadatto a quel ruolo, figurarsi poi da una donna.

¹⁴ Facendo riferimento alle pubblicazioni più recenti in merito all'argomento si vedano a tal proposito: M. Addis Saba, *La scelta. Ragazze partigiane, ragazze di Salò*, Editori Riuniti, Roma 2005; A.M. Bruzzone, R. Farina, *La Resistenza taciuta: dodici vite di partigiane piemontesi*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; R. Cairoli (a cura di), *Fatti e idee della Resistenza: un approccio di genere*, Biblion, Milano 2013; I. Carrone, *Le donne della Resistenza: la trasmissione della memoria nel racconto dei figli e delle figlie delle partigiane*, Infinito, Formigine 2014; V. Catania (a cura di), *Donne partigiane*, Cierre, Sommacampagna 2008; A. Cazzullo, *Possa il mio sangue servire*, Mondadori, Milano 2015; N. Crain Merz, *L'illusione della parità: donne e questione femminile in Giustizia e Libertà e nel Partito d'Azione*, FrancoAngeli, Milano 2013; D. Gagliani, *Donne guerra politica: esperienze e memorie della Resistenza*, CLUEB, Bologna 2000; P. Gabrielli, *Il 1946, le donne, la Repubblica*, Donzelli, Roma 2009; S. Galli, *Bibliografia della stampa femminile nella Resistenza*, Guerini e Associati, Milano 2006; *La resistenza taciuta: omaggio alle donne che liberarono l'Italia - Palazzo Montecitorio, Sala della Lupa*, 8 marzo 2004, Camera dei deputati, Roma 2006; *Le radici della Resistenza, donne e guerra*, Atti del Convegno di studi, Carrara, 7 luglio 2004, in occasione del sessantesimo della manifestazione di Piazza delle Erbe, a cura di F. Pelini, Plus, Pisa 2005; P. Pacini, *Teresa Mattei, una donna nella storia: dall'antifascismo militante all'impegno a difesa dell'infanzia*, Consiglio regionale della Toscana, Firenze 2009; M. Ponzani, *Guerra alle donne: partigiane, vittime di stupro, amanti del nemico: 1940-45*, Einaudi, Torino 2012; E. Riposì, L. Nicoletti, *Ester e Letizia: memorie di donne bellunesi*, a cura di P. Salomon, Isbrec, Belluno 2003; I. Rossini (a cura di), *Un fiore che non muore: la voce delle donne nella Resistenza italiana*, Red Star Press, Roma 2014; M.T. Silvestrini, C. Simiand, S. Urso (a cura di), *Donne e politica: la presenza femminile nei partiti politici dell'Italia repubblicana: Torino, 1945-1990*, FrancoAngeli, Milano 2005; G. Vecchio (a cura di), *La Resistenza delle donne: 1943-1945*, Ambrosianeum, Milano 2010. Inoltre si segnalano le seguenti opere pubblicate tra gli anni Settanta e Novanta tra le più importanti: M. Addis Saba, *Donne e coscienza femminile*, Il Lavoro Editoriale, Ancona 1988; Ead., *Partigiane: tutte le donne della resistenza*, Mursia, Milano 1998; M. Alloisio (a cura di), *Mille volte no: dai no di ieri ai no di oggi*, Editori Riuniti, Roma 1975; ANPI (a cura di), *Memoria paura volontà speranza: nella resistenza e nella società le donne protagoniste per una nuova cultura della pace*, Roma [s. n.], 1984; F. Ferin, *Il contributo dato dalle donne della Osoppo*

alla guerra di liberazione in Friuli, Associazione Partigiani "Osoppo Friuli", Udine 1997; L. Franceschi, *L'altra metà della Resistenza*, Mazzotta, Milano 1978; A.T. Iaccheo, *Donne armate: Resistenza e terrorismo: testimoni dalla storia*, Mursia, Milano 1994.; S. Lunadei, L. Motti, *Donne e Resistenza nella provincia di Roma: testimonianze e documenti*, Provincia di Roma, Roma 1999; M. Mammucari, A. Miserocchi, *Le donne condannate dal Tribunale speciale recluse nel carcere di Perugia*, La Pietra, Milano 1981; L. Moranino, *Le donne socialiste nel biellese (1900-1918)*, Istituto per la storia della Resistenza in provincia di Vercelli Cino Moscatelli, Vercelli 1984; G. Motta, *Le donne operaie biellesi nella lotta di liberazione*, Istituto per la storia della resistenza in provincia di Vercelli, Borgosesia 1982; F. Pieroni Bortolotti, *Le donne della Resistenza antifascista e la questione femminile in Emilia: 1943-1945*, Vangelista, Milano 1978; S. Rowbotham, *Donne, resistenza e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1976.

¹⁵ R. Pace, *Partigiane liberali*, cit. pp. 147 e ss.



SAN VITO DI VALLE CASTELLANA, Chiesa di San Vito, DAT Vol III,I, pag. 277.

Intorno alla Bibbia dell'amicizia

Cloe Taddei Ferretti, *Seminario Stabile di Epistemologia, Istituto di Filosofia, PFTIM, Sezione San Luigi*

Si è tenuto il 21 novembre 2019 nella Chiesa Luterana di Napoli un incontro per riflettere sul libro *La Bibbia dell'Amicizia* (Brani della Torah/Pentateuco commentati da ebrei e cristiani), a cura di Marco Cassuto Morselli e Giulio Michelini, pubblicato nel gennaio 2019 dalla San Paolo. I brani sono stati scelti dai curatori tra i più significativi; i commentatori, sempre scelti dai curatori, sono cinquanta, rabbini, sacerdoti, biblisti/e, filosofi/e, storici/he, letterati/e, studiosi/e della Scrittura, psicologi, psicoanalisti, e, tra i cristiani, non sono solo cattolici; ovviamente ognuno ha commentato seguendo i propri canoni ermeneutici; le prefazioni del libro sono una di papa Francesco e un'altra del rabbino di Buenos Aires Abraham Skorka, amico di Bergoglio; nel libro è incluso anche un contributo di André Couraqui, morto nel 2007 a novanta anni¹.

Papa Francesco ha affermato, fra l'altro, che è importante «chiedere perdono [per secoli di antigioiudaismo e] riparare i danni [causati da esso]»; serve un «dialogo costruttivo [per il quale, più che] parlare e discutere [è necessario] fare progetti realizzandoli insieme [come nel caso di questo libro, dato che] obiettivo comune [è] quello di essere testimoni dell'amore del Padre in tutto il mondo».

Rav. Abraham Skorka ha affermato, fra l'altro, che nel passato persecuzioni e uccisioni fecero seguito a discussioni fra ebrei e cristiani sull'interpretazione della Bibbia, interpretazione che però prendeva in considerazione «un Dio come concetto» invece del «Dio vivente, [...] un Essere dinamico»; egli ha richiamato la *Nostra aetate*, intimamente fatta sua da Bergoglio e poi papa Francesco, nonostante alcune convinzioni su Gesù di Nazareth siano differenti per ebrei e cristiani; ha chiarito che il presente libro è un esempio di «dialogo e [...] mutuo rispetto», una realizzazione del non rifiutarsi di «vedere la condizione umana dell'altro»; ha richiamato, come

antitesi della situazione di Babele, *Sofonia* 3,9-11, ove si annuncia che tutti i popoli invocheranno il nome del Signore e lo serviranno sotto lo stesso giogo.

Non si intende, però, presentare qui criticamente il libro, già autorevolmente presentato dal card. Gianfranco Ravasi², da Enzo Bianchi³ e da molti altri, bensì ricordare il citato incontro nella Chiesa luterana.

La pastora luterana Kristen Thiele aveva invitato a parlare il rabbino Arièl Finzi, della comunità ebraica di Napoli, e il prof. Piero Stefani, presidente nazionale del Segretariato Attività Ecumeniche.

Sintetizzando molto, ricordiamo che Piero Stefani ha fortemente messo in risalto il fatto che questo libro è realmente frutto di amicizia, la quale è realizzata non solo nella benemerita associazione *Amicizia Ebraico-Cristiana*, ma anche tramite i reciproci rapporti esistenziali di amicizia fra tante persone dell'uno e dell'altro gruppo.

Rav. Arièl Finzi, a sua volta, ha puntualizzato che tutto questo deve realizzarsi senza dimenticare, né da una parte né dall'altra, la diversità esistente nelle convinzioni (per esempio, su Gesù di Nazareth) e nelle conseguenti prassi dell'uno e dell'altro gruppo.

Un'animata discussione ha fatto seguito alle considerazioni dei due oratori. Qui desideriamo inserirci anche noi con alcune riflessioni.

Ferma restando l'importanza di fatti, come quelli della reciproca amicizia e della reciproca diversità, si può d'altra parte tentare una riflessione ponendosi a un livello più alto dell'umana amicizia e umana diversità. Se consideriamo l'intenzionalità e il conseguente agire di Dio, che ha creato l'universo, Egli avrebbe potuto poi disinteressarsi della sua creazione, se lo avesse voluto, oppure interessarsi, portare a buon fine, prendersi cura della sua creazione, come in effetti ha voluto fare. Nei confronti delle formiche che siamo



noi tutti esseri umani, questo suo prendersi cura, che arriva fino all'aiuto dato a tutti noi per raggiungere la meta della santificazione⁴, è espresso col termine tecnico di "alleanza".

Quest'alleanza ha i suoi importanti momenti storici particolari, diversi per ebrei⁵ oppure per cristiani⁶. Eppure, nell'intenzione di Dio si tratta di un'unica alleanza «inviolabile, perenne»⁷, «eterna»⁸.

Quelle che non sono accettabili sono sia l'interpretazione dell'alleanza come un privilegio particolare, proprio solo del popolo ebraico, sia quella opposta per cui la "vecchia" alleanza col popolo ebraico è stata sostituita, mediante la "nuova" alleanza in Gesù Cristo.

Piuttosto, ricordiamo che già la vocazione di Abramo ha avuto l'effetto che in lui si sarebbero dette «benedette tutte le famiglie della terra»⁹ e che l'alleanza con Abramo è stata un'alleanza con il «padre di una moltitudine di nazioni»¹⁰.

Si può quindi concludere ricordando che l'alleanza è stata una libera iniziativa di Dio, a causa del suo amore infinito¹¹ per tutti: un'alleanza stipulata con un gruppo particolare (Abramo e i suoi discendenti, poi tutto il popolo d'Israele), in vista della benedizione di tutti i popoli. In mezzo a tutti questi popoli, Israele, insieme col popolo della cosiddetta nuova alleanza in Gesù¹², che da Israele stesso ha avuto origine¹³, è chiamato a testimoniare l'alleanza d'amore di Dio.

Infatti, la nuova alleanza non annulla l'alleanza originaria: «Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge e i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare compimento. In verità, io vi dico: finché non saranno passati il cielo e la terra, non passerà un solo iota o un solo trattino della Legge, senza che tutto sia avvenuto.»¹⁴ e «[...], quanto alla scelta di Dio, [gli Israeliti] sono amati, a causa dei padri, infatti i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!»¹⁵.

Tutto questo è conforme anche al messaggio di universalismo, che viene a noi dal Primo Testamento. Per esempio, in *Isaia* leggiamo: «In quei giorni Israele sarà il terzo con l'Egitto e l'Assiria, una benedizione in mezzo alla terra. Li benedirà il Signore degli eserciti dicendo: "Benedetto sia l'Egiziano mio popolo, l'Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità"»¹⁶. Analogamente, nel Nuovo Testamento, il «molti» (*polloi*) del «versato per molti»¹⁷, riferito al sangue di Gesù, sta a indicare tutti i popoli della terra¹⁸. In quest'ottica si comprende anche come la traduzione greca del testo ebraico dei *Salmi*, operata

prima dell'epoca cristiana e contenuta nella LXX, anche se costituisce una traduzione fedele del testo ebraico, ne costituisce anche un'interpretazione, per la quale viene accentuato un universalismo quale atteggiamento favorevole nei confronti degli altri popoli sentiti come coinvolti nel rapporto tra Dio e Israele, interpretazione probabilmente favorita dall'incontro tra la diaspora giudaica di quell'epoca e la cultura ellenistica¹⁹.

In prospettiva teologica, allora, si può arrivare a parlare, sia da parte cristiana che da parte ebraica, di un unico popolo dell'alleanza²⁰.

NOTE

¹ Nel 2020 è uscito un altro volume, con titolo, curatori, casa editrice e numero totale di pagine invariati, ma con sottotitolo differente (Brani dei Neviim/Profeti commentati da ebrei e cristiani) e con prefazioni di Card. Kurt Koch e Rav. David Rosen.

² «Il Sole 24 Ore», 7 aprile 2019.

³ «La Stampa. Tutto Libri», 9 novembre 2019.

⁴ Sul divenire santi, cf, nell'AT, *Lv* 11,44.45; 19,2 («siate santi perché io, il Signore, sono santo») e, nel NT, *1 Pt* 1,16 (che richiama *Lv* 11,44); *Mt* 5,48 («siate perfetti, come è perfetto il Padre»); *Lc* 6,36 («siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre»).

⁵ Cfr. *Gen* 17,2.4.10 (Abramo); *Es* 6,4; 19-20; 34,1-28 (Mosè).

⁶ Cfr. *Mt* 26,28; *Mc* 14,24; *Lc* 22,20; *1 Cor* 11,25.

⁷ *Nm* 18,19.

⁸ *Eb* 13,20.

⁹ *Gen* 12,3.

¹⁰ *Gen* 17,5.

¹¹ Cfr. *1 Gv* 4,8.16.

¹² È importante la recente riscoperta ebraica dell'ebraicità di Gesù, testimoniata da vari Autori, nonché la necessità da parte ebraica di rendere conto del cristianesimo, per cui cf, per esempio, E. Korn, *Ripensare il cristianesimo. Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, EDB, Bologna 2014.

¹³ Cfr. *Rm* 11,18: «[...] ricordati che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te».

¹⁴ *Mt* 5,17-18.

¹⁵ *Eb* 11,28-29.

¹⁶ *Is* 11,24-25. Egitto e Assiria, per il popolo d'Israele di quell'epoca, rappresentavano il complesso degli altri popoli.

¹⁷ Cfr. *Mt* 26,28; *Mc* 14,24.

¹⁸ Cfr. M. Imperatori, *Israele, le genti e il loro mistero*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, p. 34, nota 37.

¹⁹ Cfr. Su Won Kang, *L'atteggiamento del Salterio greco verso i popoli pagani. Studio comparativo tra il TM e la LXX sul tema dell'universalismo*, EDB, Bologna 2018.

²⁰ Cfr. M. Imperatori, *Israele, le genti e il loro mistero*, cit., pp. 117-190, in particolare pp. 158-162.

Glori Cappello: una donna protagonista nella ricerca storico-filosofica

Lucia Stefanutti

Periodo giovanile: opere principali

Nata nel 1949 a Cavaso (Treviso), Gloria Cappello si laurea non ancora ventiduenne all'Università di Padova con una tesi storico-filosofica sull'Umanesimo europeo. Suo relatore è il prof. Giovanni Santinello, allievo del noto filosofo trevigiano Luigi Stefanini. Accanto all'insegnamento e al matrimonio, la Cappello comincia subito ad approfondire le sue ricerche: ne scaturiscono negli anni Settanta diversi saggi che sviluppano le tematiche già abbozzate nella tesi di laurea.

Nel 1972 vede la luce *Umanesimo e religione in Margherita di Navarra*¹; nel 1975 è pubblicata *Per la storia dell'ermeneutica biblica nel '500: Guglielmo Bricconnet*²; ancora nel 1975 è la volta di *Neoplatonismo e riforma in Francia*³ e nello stesso anno *Niccolò Cusano nella corrispondenza di Bricconnet con Margherita di Navarra*⁴; in fine nel 1977 viene scritto *Umanesimo e scolastica: il Valla, gli umanisti e Tommaso d'Aquino*⁵ e nel 1978 *L'uomo microcosmo nel pensiero di Niccolò Cusano*⁶.

In questi lavori iniziali, il metodo della studiosa si caratterizza per un'insuperabile precisione e capacità interpretativa dei documenti. L'accuratezza certosina intenta a non farsi sfuggire i minimi particolari, unita a uno stile espositivo severo e privo di retorica ma nel contempo elegante e accattivante, saranno la cifra che accompagnerà l'autrice nell'intero corso della sua opera⁷.

Impegno educativo nella scuola; studi sulla storia delle donne

La trasmissione del sapere e l'aspetto pedagogico didattico sono di grande importanza e accompagnano il lavoro della studiosa nei trent'anni in cui insegna nel Liceo classico cittadino di Treviso. La Cappello si mostra docente attenta e aggiornata. Per lei la filosofia non va intesa come una materia distante dalla realtà ma come una disciplina che aiuta a leggere oltre le apparenze, a farsi delle

domande, perché, dice spesso, pensare bene significa anche prendere buone decisioni.

Sempre restia alla retorica, lucida, schietta, talvolta ironica, come ci testimoniano i suoi colleghi e i suoi alunni, collabora ad alcuni fra i più rilevanti progetti didattici del suo Liceo, fra cui è da ricordare anzitutto il ciclo di studi sulla storia delle donne. In questo ambito di ricerca approfondisce ancora la figura emblematica di Margherita Porete, una donna già protagonista nei suoi primi studi⁸. Contribuirà poi alla pubblicazione degli studi *Donne d'Italia e Professioni al femminile*, con saggi dedicati rispettivamente alla trevigiana Antonietta Giacomelli⁹, cugina di Rosmini, scrittrice e pedagogista vicina al Modernismo, e all'originale personalità della teologa Adriana Zarri. Nel 2014 presenterà anche un breve studio sulla monaca teologa e filosofa medievale Ildegarda di Bingen¹⁰.

Alla fine degli anni Novanta la Cappello è coautrice di un manuale di Storia della Filosofia per i licei, in cui cura il periodo dal medioevo all'illuminismo.

Società Filosofica Italiana e Fondazione Luigi Stefanini

Fino dagli anni Ottanta Glori Cappello partecipa con interesse alle iniziative culturali a carattere filosofico, come quelle promosse a Treviso dalla Società Filosofica Italiana e più avanti dalla Fondazione Stefanini, affiancando all'attività di ricerca quella di relatrice a convegni e incontri specialistici, intessendo relazioni con studiosi, università e realtà scolastiche, fino a diventare presidente della Fondazione Stefanini per undici anni dal 2007 al 2018.

Per tutto questo periodo, pur nella linea di costante rigore scientifico che ne caratterizza lo stile, la Cappello continua a coltivare il progetto di una filosofia aperta, in grado di rendersi comprensibile anche ai non addetti ai lavori.

Nel periodo del relativismo postmoderno la studiosa trevigiana si propone una riflessione sulla





tematica della crisi della ragione, con un'attenzione costante alla funzione veritativa della filosofia, che pur non potendo mantenere le sicurezze della vecchia metafisica, non deve neppure incamminarsi verso esiti nichilisti o misticizzanti (e tantomeno verso compromessi utilitaristici).

Negli anni Novanta il suo impegno di studio si concentra sul pensatore che forse più di ogni altro influenzerà la sua ricerca: Luigi Stefanini. Già nel 1986 aveva curato gli Atti del Convegno sul filosofo trevigiano in occasione del trentennale della morte. Poi, nel quarantennale, cura la riedizione del significativo testo di Luigi Stefanini, *La mia prospettiva filosofica*, con commenti di A. Rigobello e R. Pagotto¹¹.

A seguito della costituzione a Treviso, nel 1996, della Fondazione Luigi Stefanini, patrocinata dai figli Paolo e Lucia Stefanini, la Cappello ne prosegue le attività di convegni, pubblicazioni ed eventi culturali già avviate con varie pubblicazioni dai fondatori. Nel 2002 si occuperà della pubblicazione del saggio di Alessandra Buccolieri, *Il Platone di Luigi Stefanini* con introduzione di Linda Napolitano¹². A seguito di una proficua collaborazione con il Centro filosofico di Gallarate, partecipa a due importanti convegni tenuti a Padova su *Luigi Stefanini e l'odierna antropologia filosofica* e *Uomo e persona in Luigi Stefanini*. Ne cura la pubblicazione degli Atti¹³. Nel 2013 firma con Enrico Giora una voce su Stefanini per *Archivio storico della Psicologia italiana*¹⁴.

L'opera forse più rilevante della studiosa sarà il poderoso volume biografico (circa mille pagine!) dedicato al filosofo trevigiano nel cinquantenario della morte, intitolato *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*¹⁵. In questo libro, imprescindibile per chiunque voglia studiare l'autore, Glori Cappello riesce a costruirne la biografia umana, accademica e intellettuale, grazie alla consultazione minuziosa del ricco materiale inedito ed epistolare riordinato e messo a disposizione dalla Fondazione.

Per merito di questo analitico, paziente e intelligente lavoro di ricostruzione, la posizione del filosofo trevigiano acquista ancora maggior spessore nella cultura italiana ed europea contemporanea. Ne esce un ritratto a tutto tondo del pensatore che vede nella centralità della persona il fulcro della sua ricerca filosofica. Persona che non viene più intesa come mero individuo, ma si caratterizza per un ineludibile rapporto con gli altri e con la trascendenza. In tal senso, mostrandosi fervido di sviluppi sia contro l'individualismo irrazionalista e nichilista di stampo neo-esistenzialista sia le derive di certo pensiero debole, e pure in grado di

contrapporsi alle recenti proposte del post umanesimo, il Personalismo stefaniniano come emerge dallo studio della Cappello risplende in una luce più che mai attuale¹⁶.

La Fondazione, che custodisce la biblioteca completa di tutti gli scritti stefaniniani, si fa carico tuttora di promuovere quel patrimonio di pensiero, in collegamento con studiosi europei ed americani.

NOTE

¹ *Umanesimo e religione in Margherita di Navarra*, in «Rivista di Scienze religiose», 1972.

² *Per la storia dell'ermeneutica biblica nel '500: Guglielmo Bricconnet*, Gregoriana PD, 1975.

³ *Neoplatonismo e riforma in Francia*, Antenore PD 1975.

⁴ *Niccolò Cusano nella corrispondenza di Bricconnet con Margherita di Navarra*, Medioevo 1, 1975.

⁵ *Umanesimo e scolastica: il Valla, gli umanisti e Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», vol. 69, n. 3, 1977.

⁶ *L'uomo microcosmo nel pensiero di Niccolò Cusano*, (6), Antenore, PD 1978.

⁷ L'autorevole giudizio è di Renato Pagotto, prezioso collaboratore nella ricerca e nei convegni organizzati nell'ambito della Fondazione Stefanini di Treviso.

⁸ *Il tema dello speculum e dell'immagine nella filosofia medievale. L'opera di Margherita Porete*, Centrum latinitatis Europae, 2003.

⁹ *Antonietta Giacomelli e il modernismo a Treviso*, in «Dialegethai», 30 dicembre 2011.

¹⁰ *Dai presofisti ai postmoderni. Profilo storico del pensiero filosofico e scientifico*, Canova TV, 2010.

¹¹ L. Stefanini, *La mia prospettiva filosofica*, Canova TV, 1996.

¹² A. Buccolieri, *Il Platone di Luigi Stefanini: il rapporto Eros-Logos*, Prometheus 2002.

¹³ G. Cappello, R. Pagotto (a cura di), *Luigi Stefanini e l'odierna antropologia filosofica*, Cleup, PD 2011; *Ibid.* (a cura di), *Uomo e persona in Luigi Stefanini*, Cleup, PD 2012.

¹⁴ G. Cappello, E. Giora, *Luigi Stefanini*, in «Aspi», Milano 2013.

¹⁵ G. Cappello, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Quinto TV 2006.

¹⁶ Nel volume della Cappello si accenna a pensatori che presenterebbero una personale rielaborazione delle tematiche che furono già di Stefanini, a partire da Armando Rigobello, suo allievo a Padova, fino a interpreti più recenti come Luigi Alici e Italo Sciuto (p. 295), Paolo Nepi (p. 918), Giuseppe Goisis (pp. 295, 733, 822), Francesco Solitario (p. 923, 925), Tommaso Valentini (p. 925), Flavia Silli (p. 925), oltre al già menzionato Renato Pagotto (pp. 918-925 e ss.).

Sull'attualità di Stefanini vedi anche le note circa il lavoro di Laura Corrieri, con il suo *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, Prometheus 2002 (pp. 122, 188, 291, e ss.).

PROSPETTIVA • CIVITAS •

• Nella società
distanziata

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



REDAZIONE

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

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

Nella società distanziata

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

Nelle opinioni pubbliche dei Paesi occidentali ferve il dibattito sulla democrazia che verrà. E già questo è un bene insperato, dal momento che parecchi commentatori e non pochi costituzionalisti ci presentano i vantaggi dell'abbandono della forma parlamentare, quando non dell'istituto stesso, rispetto alla necessità di una catena di comando forte per gestire le sfide della pandemia e le sue inevitabili conseguenze socioeconomiche. Seguendo questo ragionamento, gli stessi vanno implorando «misure straordinarie», «pieni poteri», l'«uomo forte», e chiedono di ridurre i poteri del Parlamento: sono insomma perfettamente persuasi che la salvezza delle nostre comunità discenda dall'autorità, non dalla libertà. E per questo plaudono a, e talvolta ispirano, misure paternalistiche che rendano i cittadini più docili alle direttive del potere tecnico-politico. In poche parole, siamo tornati al dilemma pre-democratico, che pensavamo di aver superato in Occidente dopo le guerre mondiali: non più liberal-democrazia *versus* social-democrazia (libertà *versus* uguaglianza), ma liberal-democrazia *versus* Stato autoritario, con il corollario di un capitalismo asservito non al libero mercato ma alla direzione dall'alto, come insegna fin troppo bene il modello cinese.

Naturalmente questo quadro, pur contestabile adducendo prove concrete, pone diverse sfide interpretative allo scienziato sociale – ammesso che la conoscenza possa servire a qualcosa se non si tramuta in resistenza culturale. Provo a elencarne qualcuna.

Anzitutto, le lunghe settimane di lockdown e la modifica più o meno significativa degli stili di vita (redistribuzione dei tempi e degli spazi lavorativi, riscoperta dei tempi e degli spazi domestici, "medicalizzazione" del discorso pubblico, anche sui social, contrazione dei consumi – economici, culturali e finanche religiosi), ha riportato alla ribalta la centralità dell'individuo agente, cui viene demandata una responsabilizzazione nei propri comportamenti a fronte di un drastico ridimensionamento degli ambiti di libertà quotidiana dei quali era abituato a fruire. Credo sia un fatto inedito nella storia recente, pervasa da quel flusso di atteggiamenti individuali e di politiche pubbliche che usiamo far discendere, non senza qualche forzatura (ideo)logica, dai grandi movimenti sociali emersi nel campo occidentale dal Sessantotto in poi. Vale la pena tentare di spiegare meglio questo punto.

In particolare, ci troviamo a valle di un'epoca che per alcuni è etichettabile come "disintermediata", cioè privata del significativo apporto di quegli organismi di collegamento fra la realtà e l'individuo in ordine alla produzione di senso sociale quali potevano essere i partiti, i sindacati, le organizzazioni culturali e religiose; essi contribuivano a plasmare, seppur con differenti gradazioni, le identità sociali degli individui. La cosiddetta

disintermediazione ha cioè caratterizzato con forza la posa esterna e la stessa conversazione interiore dei cittadini occidentali, restituiti certo a sé stessi dopo decenni di inquadramento spesso forzato entro «strutture sociali» più o meno totalizzanti, ma al tempo stesso orfani di punti di orientamento che non fossero l'interesse o il piacere individuale. Qualcosa di diverso da quella «fuga nel privato» che si suole considerare come cifra del riflusso degli anni Ottanta, stante ora la disponibilità di strumenti tecnologici a supporto dell'ipertrofia del privato, fino alla spettacolarizzazione della propria vita intima e delle proprie preferenze attraverso i social network, un elemento portante della civiltà neo-narcisistica.

Come dicevo, con la pandemia siamo entrati in una zona a valle di questo processo, perché queste tendenze oggi si raccolgono e si incrociano con qualcosa che sembrava confinata al subconscio distopico sovente espresso dalle opere artistico-letterarie non meno che nei film e nelle serie televisive. Questa saldatura tra cultura alta e cultura popolare, fino al dissolvimento di tale dicotomia (sulla quale hanno prosperato carriere accademiche e la stessa industria culturale targettizzata), avviene in un punto preciso dell'immaginario occidentale: la paura. Quel che si vuol dire è che sia le tendenze narcisistiche, sia gli sforzi per sublimarne nelle espressioni artistiche la conseguente percezione di solitudine, caratterizzano entrambe questo primo ventennio del Terzo millennio, quali espressioni dell'umano istinto di autoconservazione rispetto alle minacce poste dalla realtà esterna.

Benché non costituisca di per sé un collante sociale, la paura è, però, uno straordinario propellente per la concentrazione del potere politico. La domanda di leaderismo e la richiesta in fondo di accudimento che gli elettori rivolgono in tempo di crisi verso i governanti non nasconde soltanto una grave carenza di cultura democratica e un'ignoranza delle dinamiche che nel secolo scorso portarono al trapasso delle fragili istituzioni liberali in regimi autoritari, ma sono l'ennesima espressione di uno *Zeitgeist* che si nutre di sfiducia nei confronti della libertà come principio morale e valore costituzionale fondamentale.

Ne vediamo gli effetti nell'economia, dove non sono mancati in questi mesi tentativi di ricollocazione sotto la cabina di regia dello Stato delle attività industriali e imprenditoriali, peraltro già soffocate da tassazione e burocrazia. Ancora, ne abbiamo la percezione diretta nel nostro Paese nel campo della pratica religiosa, sottoposta a forme

inedite di divieti e di disciplinamento, ben oltre il necessario e ben al di sotto del grado di controllo cui sono sottoposte altre attività. Non è questa la sede per enumerare la casistica varia e invero inquietante di restrizioni che permangono stante l'incertezza dell'evoluzione pandemica e l'opacità ambigua dei poteri politici nella progressiva riduzione della legge a mero protocollo di sicurezza. Tuttavia, val la pena toccare almeno un punto che pare dirimente: le ricadute politiche del distanziamento sociale. Con ciò intendo la costruzione di un'offerta politica che dell'atomizzazione individualistica fa un punto di forza, anziché un punto di lotta nella propria agenda. Ne costituisce un chiaro esempio nel nostro Paese la recente riduzione della rappresentanza parlamentare, motivata da ragioni di efficienza funzionale.

Eppure, proprio il funzionalismo, come filosofia di organizzazione sociale, ci ha insegnato che è piuttosto la differenziazione dei poteri e delle realtà sociali la risorsa per assicurare allo stesso tempo la conservazione e il progresso di un sistema. Alcuni la chiamano poliarchia, ma a prescindere dalle etichette scientifiche o giornalistiche, che possono ingenerare rivalità negli schieramenti intellettuali e confusione tra i non addetti ai lavori, dobbiamo sforzarci di coglierne il senso profondo, ovvero, la garanzia e la tutela di legge del pluralismo. A quanti obiettano che in una situazione di emergenza sanitaria ciò significherebbe il caos, occorre rispondere che, anche alla luce delle esperienze storiche dei secoli passati, il confine tra governo e controllo è assai labile proprio nello stato di eccezione determinato dall'emergenza stessa. Per questo occorre aumentare, in numero e in intensità, i dispositivi legislativi e sociali di bilanciamento della discrezionalità governativa e renderli effettivi e non più nominali, a partire da quella democrazia interna dei partiti che è lettera morta nelle nostre Costituzioni. Se prima non si agisce su questi punti, non sarà possibile creare i presupposti per una reversibilità delle procedure di emergenza, scavando la fossa alla democrazia liberale mentre si occulta la pala eversiva che sta compiendo quest'opera di distruzione della società aperta.

Alla lunga, priva dell'ancoraggio culturale verso la libertà, l'opinione pubblica non sarà più in grado di produrre un discorso realmente inclusivo, che cioè garantisca e tuteli i diritti, se non entro categorie di omogeneità culturale e sociale dettate dal potere politico. Come dicono dialogando socraticamente due dei miei filosofi preferiti, Charlie Brown e Snoopy: «Un giorno ci toccherà morire» – «Certo, ma gli altri giorni no».



La democrazia e i suoi costi

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
69-82

Antonio Campati, *Ricercatore di filosofia politica, Università Cattolica del Sacro Cuore*



1. Una questione tra le più complesse

È indubbio che una delle critiche più stringenti che vengono mosse alla democrazia è quella legata ai suoi costi. In Italia – specie dopo gli scandali sul finanziamento pubblico dei partiti scoppiati nei primi anni Novanta¹ – l’ossessionante dibattito sulle spese per il funzionamento del nostro sistema politico riemerge ciclicamente; infatti, non solo sono state proposte molte iniziative volte a ridurle, ma alcune importanti formazioni politiche, come il Movimento 5 Stelle, devono gran parte del loro successo elettorale proprio alla feroce critica nei confronti dei costi della politica. D’altronde, che l’attività politica – e un sistema rappresentativo in particolare – comporti dei costi da sostenere è indubbio. Ma, parimenti, sostenere che li si debba «abolire» è un auspicio irrealistico, che anzi può trasformarsi in una minaccia pericolosa per il mantenimento della stessa democrazia, poiché l’intento di coloro che hanno introdotto originariamente forme di finanziamento pubblico della vita politica lo hanno fatto non perché volevano accaparrarsi, da posizioni di potere, il denaro dei cittadini, ma perché ravvisavano la necessità di garantire un «aiuto» da parte dello Stato per permettere a tutti di partecipare liberamente alla vita pubblica.

Oggi non è del tutto inutile ricordare questo aspetto, anche se è certamente un monito in controtendenza rispetto alla vulgata prevalente che considera i soldi pubblici versati per favorire iniziative politiche uno spreco da evitare. D’altronde, la classe politica troppo frequentemente si è rivelata protagonista di episodi riprovevoli, che hanno giustamente alimentato la convinzione dell’opinione pubblica a ritenere persino ingiusto l’impegno di denaro pubblico in questo ambito. Tale convinzione, più volte reiterata attraverso manifestazioni pubbliche in piazza e via social, con il voto in massa nei referendum convocati in proposito

e con il sostegno, come si ricordava, a movimenti che hanno tra i punti principali del loro programma l’abolizione di tali costi, ha sortito i suoi effetti. Il legislatore italiano, infatti, ha recepito tale critica con differente efficacia: se in un primo momento il referendum del 1993 – nel quale il 90,3 per cento dei votanti si è espresso per l’abolizione del finanziamento pubblico ai partiti – sembrava non avesse avuto una diretta conseguenza pratica poiché forme di finanziamento pubblico sono state comunque mantenute, recentemente (nel 2014) è stato introdotto il sistema del “2 per mille”, attraverso il quale ogni cittadino può destinare a un partito politico una quota pari al 2 per mille della propria quota Irpef attraverso la compilazione di un’apposita scheda nella dichiarazione annuale dei redditi. Di fatto, questa novità ha cancellato il finanziamento diretto ai partiti o ai gruppi parlamentari e ha introdotto una modalità in parte inedita rispetto ai sistemi presenti in altri Paesi europei, che chiaramente non è esente da critiche, ma che sembra trovare una soluzione a una questione annosa per la nostra democrazia. Dunque, si potrebbe essere indotti a pensare che finalmente un aspetto della permanente crisi della democrazia italiana abbia trovato uno sbocco soddisfacente con l’eliminazione di una voce significativa dal bilancio pubblico². Tale conclusione è però un’eccessiva semplificazione di una questione più spinosa rispetto a quanto sembri: non basta cancellare i finanziamenti pubblici («tagliare i costi della politica») per rafforzare la democrazia, per «ripulirla» dai corrotti, per migliorare la rappresentanza.

2. Il prezzo della democrazia

La complessità della questione legata al finanziamento della politica in democrazia è chiaramente figlia di una storia molto lunga, risalente alla complessa relazione tra potere

economico e potere politico, che ha un punto di svolta soprattutto durante il passaggio dalla «prima» alla «seconda» modernità³. Pertanto, quando oggi si guarda al finanziamento della politica come a un problema piuttosto contingente, emerso esclusivamente dalla denuncia di alcuni scandali, si commette un errore di prospettiva perché viene omesso un aspetto cruciale e difficilmente aggirabile: la democrazia rappresentativa ha dei costi di mantenimento inevitabili. Tali spese devono essere certamente gestite nella maniera più efficiente (in modo da evitare gli sprechi: nel finanziamento alle attività politiche, ma anche nel funzionamento degli apparati burocratici e nell'organizzazione generale dello Stato), ma proprio perché essenziali al funzionamento della democrazia, occorre tenere a mente che quando si «tagliano» (del tutto o in parte) è molto probabile che i presunti risparmi produrranno delle conseguenze sulla complessa architettura statale. L'esempio più immediato in tal senso riguarda la rappresentanza politica poiché limitare drasticamente (o ridurre del tutto) il finanziamento alle attività dei partiti è considerata, per diversi osservatori, una minaccia alla libertà di espressione e un evidente avvantaggiamento per quegli interessi privati che hanno la disponibilità economica per fare politica e quindi per sostenerne abbastanza agevolmente i costi.

Quest'ultimo aspetto è tra quelli analizzati da Julia Cagé in un recente lavoro pubblicato in Francia e da qualche mese disponibile anche per il lettore italiano, che ha un titolo emblematico: *Il prezzo della democrazia*⁴. Il libro di Cagé si sofferma principalmente sulla Francia, ma presenta anche interessanti paragoni con i sistemi di altri Paesi, principalmente quelli dell'Europa occidentale e del nord America. E un posto del tutto particolare lo riserva anche al nostro Paese proprio per quanto riguarda il recente meccanismo del 2 per mille, al quale Cagé si ispira in linea di principio per avanzare una sua proposta, ma che critica radicalmente nella sostanza. Infatti, per la studiosa francese, in Italia è stato introdotto un «doppio voto» dal momento che ogni cittadino vota due volte: la prima nelle urne, secondo la logica «una persona, un voto» e la seconda sul modulo della dichiarazione dei redditi, secondo la logica «un euro, un voto»⁵. Se per alcuni è una *tax democracy*, che consente ai cittadini di esprimere le loro preferenze annualmente al di fuori del ciclo elettorale, per Cagé è un vero e

proprio sistema *tax plutocracy* poiché, in primo luogo, un quarto dei contribuenti italiani non paga l'Irpef e quindi non può esercitare questo secondo voto e, soprattutto, perché non esiste un limite a ciò che un singolo individuo può donare, ossia l'unico limite è quello del 2 per mille calcolato sull'entità della propria dichiarazione (che quindi varia significativamente da contribuente a contribuente)⁶. Dunque, conclude sottolineando che: «[...] da un sistema pubblico diretto – di certo imperfetto – si è passati a un sistema privato tale per cui i più ricchi contribuiscono di più (votano con il portafogli!) e i più poveri pagano senza che nessuno prenda in considerazione le loro preferenze politiche»⁷. La dura critica di Cagé è proprio basata sul rischio di consegnare la democrazia agli interessi privati economicamente significativi che – non solo attraverso la donazione di una parte del loro reddito – possono orientare piuttosto agevolmente le scelte politiche, che evidentemente avranno ripercussioni sulla vita di tutti. Per evitare questa deriva, propone una «rivoluzione democratica» fondata su due pilastri: il primo prevede una ridefinizione completa del finanziamento delle formazioni politiche e delle campagne elettorali per mettere fine alla corruzione e per ricomporre il deficit di rappresentanza politica. Ciò dovrebbe avvenire soprattutto attraverso l'introduzione di Buoni per l'uguaglianza democratica (Bud), i quali istituirebbero un sistema per cui ogni cittadino, al momento della dichiarazione dei redditi, potrà scegliere il partito o movimento politico a cui vuole destinare la quota di finanziamento pubblico ma, rispetto alla versione italiana, qui ogni cittadino – qualunque sia il suo reddito – ha a disposizione una quota fissa. Il secondo pilastro della «rivoluzione» prevede la «forzatura» del sistema politico attualmente presente in Francia con l'ingresso nell'Assemblea nazionale della rappresentanza del lavoro attraverso un terzo dei parlamentari eletti con il sistema proporzionale in liste che presentino almeno una metà di operai, impiegati e nuovi precari⁸. Sono proposte senza dubbio radicali tant'è vero che la stessa Cagé confessa di ispirarsi al modello della «democrazia sociale», che considera «paritaria» nel senso che, secondo questo modello, circa la metà dei delegati sindacali sono operai e impiegati⁹.

Senza entrare troppo nei dettagli, è corretto rilevare che la prima proposta mette effettivamente in luce come la legge italiana contenga una disparità nelle reali possibilità dei





cittadini-contribuenti di poter finanziarie la formazione politica preferita ma, allo stesso tempo, la proposta formulata da Cagé è forse troppo rigida nel prevedere l'attribuzione di una quota fissa. Per quanto riguarda il secondo obiettivo della «rivoluzione», questo indubbiamente mira a stravolgere la democrazia rappresentativa, la quale è nata non per garantire una rappresentanza assembleare composta da membri scelti secondo appartenenze sociali, ma attraverso un lungo percorso di legittimazione – ma soprattutto di «complicazione» nel senso di adeguamento critico ai cambiamenti – di quel «principio di distinzione» ben descritto da Bernard Manin, che prevede appunto una distinzione tra governanti e governati¹⁰. D'altronde, come si ricordava, è la stessa Cagé ad ammettere di voler «forzare» il sistema e quindi di trasformarne in profondità i lineamenti.

Ad ogni modo, i riferimenti a *Il prezzo della democrazia* sono utili non per discutere le proposte tecniche di finanziamento della vita pubblica o le modalità per riformare la democrazia, ma per mettere in evidenza come il nesso rappresentanza-finanziamento pubblico e privato sia sempre più cruciale poiché le trasformazioni che lo investono (e gli auspici che vengono avanzati in proposito) si riflettono sulla struttura della stessa rappresentanza. È un aspetto troppo spesso trascurato ma tra i più delicati di quella che siamo ormai soliti indicare come «crisi della democrazia» perché se, da un lato, la sensibilità dell'opinione pubblica sul tema dei «costi» della politica è costante, dall'altro, proprio per soddisfarla, la classe politica è orientata ad assecondare le richieste più immediate e radicali. Ciò fa parte di una tendenza ormai abbastanza frequente nelle democrazie contemporanee, dove le leadership sono condizionate dall'ansia di comunicare risultati immediati e ben riconoscibili agli occhi dei cittadini, spesso facendo leva sull'aspetto emozionale¹¹.

3. Anche la democrazia via web ha dei costi

L'avversione di gran parte dei cittadini nei confronti di forme di finanziamento pubblico alla politica si è sedimentata nel corso degli anni come reazione a situazioni, comportamenti, scandali di differente natura. E, come si è ricordato, le inchieste (giudiziarie e giornalistiche) sulla corruzione della classe politica sono molto probabilmente una delle sorgenti più vive di tale tendenza. Ma quest'ultima è stata avvalorata

anche da un'idea che si è fatta largo in maniera significativa soprattutto a partire dalla fine degli anni Novanta, che è quella secondo cui nell'era della politica «disintermediata», grazie all'utilizzo delle piattaforme social, non sono più necessari i soldi, se non quelli irrisori per stabilire una connessione a Internet. Le vecchie e costose strutture del partito novecentesco (sedi, sezioni territoriali, dipendenti) e gli apparati per garantire una propaganda capillare (manifesti, volantini, giornali) sono ormai un lontano ricordo dal momento che si possono ottenere gli stessi risultati – se non addirittura più soddisfacenti – semplicemente utilizzando le piattaforme online, dove possono accedere gratuitamente tutti coloro che lo desiderano, in qualsiasi momento. Non si può escludere che questa convinzione abbia illuso persino il legislatore, proprio nell'ottica che si è ricordata alla fine del precedente paragrafo, soprattutto quando il «mito» della democrazia digitale raccoglieva molti più proseliti rispetto a oggi.

Eppure, anche nella politica dove le mediazioni tradizionali sono fortemente indebolite, soprattutto nella loro funzione di socializzazione e di reclutamento, la questione dei finanziamenti rimane importante, anzi è forse ancora più dirimente. È un aspetto che sottolinea anche Cagé nella sua ricerca quando, numeri alla mano, evidenzia come dal 2004, nelle elezioni presidenziali americane, il candidato vincitore è anche quello che ha destinato la quota più importante delle sue spese elettorali per la propaganda online: si pensi che, nel 2016, Hillary Clinton ha destinato il 6% delle sue spese elettorali alla pubblicità online, mentre Donald Trump quasi un quarto¹². Ciò chiaramente non significa che la vittoria del tycoon newyorkese sia stata determinata solo grazie all'investimento per la propaganda via Internet, ma sicuramente è significativo che sono notevoli le spese per garantirsi una presenza costante sui social network, postare video, messaggi, tweet, così come per creare e implementare un canale YouTube, ma soprattutto per targetizzare gli elettori e pagare uno o più social media manager.

Anche in questo caso, il dato sul quale soffermarsi non riguarda semplicemente la questione dell'entità economica – seppur, di per sé, molto rilevante – ma il legame tra le campagne elettorali permanenti attraverso la Rete e la conformazione che sta assumendo la democrazia. L'esempio più emblematico è quello dei sistemi di profilazione del «pubblico» presenti

su Internet, i quali sono sempre più ricercati dai leader politici perché consentono di rivolgersi direttamente – e con specifici messaggi – a una platea selezionata e appunto profilata per età, sesso, interessi, preferenze ecc. L'acquisto e la gestione di tali sistemi comportano l'impegno di costi significativi, che rappresentano le «nuove» spese che un leader o un'organizzazione politica deve sostenere. Inoltre, l'utilizzo di questi strumenti avvalorata la tendenza a frammentare il «pubblico» democratico in una serie di segmenti distinti, ognuno oggetto di un particolare flusso informativo: è questo, infatti, uno dei tratti principali dell'inedita *Bubble Democracy* che sta emergendo in maniera prorompente e che rappresenta un utile ideal-tipo per interpretare le modificazioni strutturali avvenute nei rapporti tra cittadini, informazione e sistema politico¹³. Dunque, anche in una democrazia influenzata da ICT (*Information and Communication Technologies*), che consentono ai cittadini di scambiarsi messaggi istantanei con gli eletti in Parlamento e finanche con i membri del governo, il tema dei finanziamenti è rilevante¹⁴. È vero che il cittadino negli ultimi vent'anni ha visto crescere in maniera significativa le possibilità di godere di una connessione Internet stabile a prezzi relativamente economici per interagire con il proprio rappresentante; ma, allo stesso tempo, la classe politica ha visto aumentare significativamente i costi per l'acquisto e la gestione delle più innovative piattaforme informatiche per instaurare e mantenere un tale contatto «diretto» con i rappresentati¹⁵.

4. Conclusioni

Lo scopo di queste brevi riflessioni è stato quello di ribadire come la democrazia sia un sistema politico che ha dei costi, anche dopo la fine della democrazia dei partiti. Di tale consapevolezza devono essere consci soprattutto i cittadini¹⁶ perché – ecco il secondo aspetto messo in evidenza – il sistema di finanziamento della democrazia è strettamente connesso con il suo funzionamento. E, quindi, se la democrazia ha dei costi, occorre sempre prestare attenzione alla loro entità e a chi li sostiene. Alla base c'è un sistema di equilibri che non può essere dimensionato alla secca alternativa se tale sistema debba esistere o meno: occorre prevedere delle forme di finanziamento pubblico, ma con precisi vincoli; così come devono avere la piena legittimità i finanziamenti privati, ma anche in questo caso

con delle limitazioni per non rischiare di alterare le garanzie di libertà e uguaglianza tipiche di una democrazia liberale¹⁷. In breve, quando si riflette sul «prezzo» della democrazia, occorre superare le estremizzazioni e le analisi semplicistiche, che invece sembrano essere le forme prevalenti nel discorso politico a tal proposito. Negli ultimi anni, si è delineata una situazione del tutto eccezionale: se da un lato viene denunciata costantemente la mancata rispondenza tra ciò che i cittadini desiderano che venga fatto e ciò che l'élite governativa effettivamente fa, dall'altro, proprio sul tema del finanziamento della politica, dobbiamo registrare una certa solerzia nel dare seguito ai desiderata del «popolo». Talvolta, in maniera non del tutto trasparente (specie quando forme di finanziamento pubblico non sono cancellate, ma proposte sotto altre forme), ma in altri casi con una risolutezza che produce sulla democrazia e sul suo complesso sistema rappresentativo delle conseguenze significative, talvolta inattese.

NOTE

¹ Tra i numerosissimi lavori, si vedano: D. Della Porta, A. Vannucci, *Corruption and Anti-Corruption. The Political Defeat of "Clean Hands" in Italy*, in «West European Politics», vol. XXX, 2007, pp. 830-853; M. Rhodes, *Financing Party Politics in Italy. A Case of Systemic Corruption*, in «West European Politics», n. 1, 1997, pp. 54-80; R. Sciarone (a cura di), *Politica e corruzione. Partiti e reti di affari da Tangentopoli a oggi*, Donzelli, Roma 2017.

² Per delle utili e interessanti analisi sul finanziamento politico in Italia, si vedano: M.R. Allegri, M. Diletti, P. Marsocci, *Political Parties and Political Foundations in Italy. Their Changing Landscape of Structure and Financing*, FrancoAngeli, Milano 2017; D.R. Piccio (a cura di), *Il finanziamento alla politica in Italia. Dal passato alle prospettive future*, Carocci, Roma 2018.

³ Cfr. D. Fisichella, *Denaro e democrazia. Dall'antica Grecia all'economia globale*, il Mulino, Bologna 2005.

⁴ J. Cagé, *Le prix de la démocratie*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2018; trad. it. *Il prezzo della democrazia. Soldi, potere e rappresentanza*, Baldini Castoldi, Milano 2020.

⁵ *Ivi*, p. 115.

⁶ Specifica Cagé: «[...] l'unico limite è quello del 2 per mille, il che significa che un ricco uomo d'affari che paga ogni anno un milione di euro di tasse vedrebbe lo Stato, se lo desidera, versare per lui 2000 euro al suo partito politico preferito. Viceversa, un lavoratore dipendente che paga 1000 euro di tasse potrà destinare al suo partito preferito





soltanto 2 euro di soldi pubblici, e un contribuente non soggetto all'Irpef non potrà destinare nulla» (p. 114).

⁷ *Ivi*, p. 308.

⁸ *Ivi*, pp. 498-499; pp. 541; p. 555.

⁹ *Ivi*, p. 446 e p. 583.

¹⁰ B. Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, New York 1997; trad. it. *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 105-146. Occorre poi ricordare che «la democrazia moderna [...] è dunque molte cose, non ne è una sola: ossia non è immediatamente il potere del popolo, il governo del popolo. È l'assestamento, consapevole e critico, delle dinamiche inclusive dello Stato e del capitalismo, ovvero uno specifico modo di funzionamento del potere politico – la sovranità del popolo, manifestata in modalità rappresentativa ed esercitata nella forma della legge –, che viene controllata costantemente da istituzioni di garanzia giudiziale e periodicamente dal popolo che dà e toglie consenso ad alcune élites politiche», C. Galli, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011, p. 69.

¹¹ Tra l'ampia letteratura che si sta sviluppando in proposito, si veda per esempio W. Davies, *Stati nervosi. Come l'emotività ha conquistato il mondo*, Einaudi, Torino 2019 [2018].

¹² J. Cagé, *Il prezzo della democrazia*, cit., pp. 429-430.

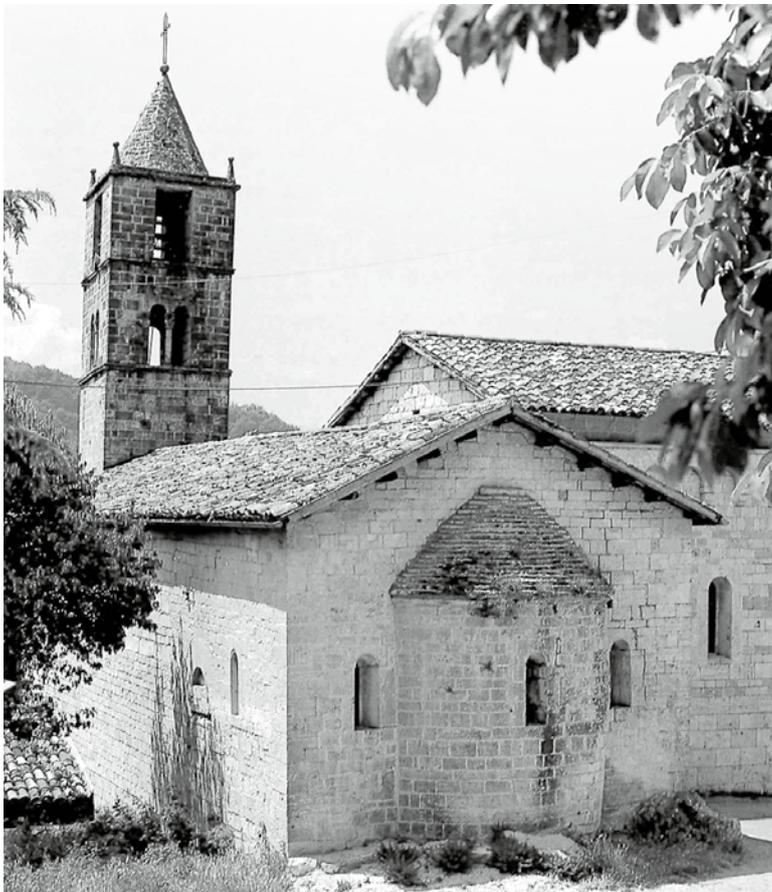
¹³ D. Palano, *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Scholé, Brescia 2020, pp. 200-201.

¹⁴ Per un approfondimento, mi permetto di rinviare al mio intervento nel precedente numero di «Prospettiva persona»: A. Campati, *Democrazia e virtualità: appunti per una riflessione*, in «Prospettiva persona», n. 111-112, 2020, pp. 55-58. E, sullo stesso numero, si veda anche il contributo di M. Serio, *Premesse e promesse della democrazia digitale*, pp. 29-33.

¹⁵ Il tema della presunta relazione diretta – perché in realtà ancora rappresentativa – tra elettori ed eletti è ormai uno dei filoni principali della teoria politica contemporanea. Si veda, per esempio, il recente A. Brändli, G. Vale (a cura di), *Going Digital? Citizen Participation and the Future of Direct Democracy*, Schwabe Verlag, Basel 2020.

¹⁶ Scrive Bernard Manin: gli elettori «tendono a sotto-stimare i costi delle campagne elettorali e non sono disposti ad allocare risorse pubbliche ingenti per tali scopi. Eleggere i governi, tuttavia, è un'impresa costosa, anche se le persone sono restie a riconoscere le conseguenze di questo fatto»: B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, cit., p. 161. Ricorda, inoltre, che è del tutto straordinario che la teoria politica abbia trascurato – almeno fino agli ultimi decenni del secolo scorso – la questione delle spese elettorali e indica John Stuart Mill come una delle rare eccezioni.

¹⁷ Un altro tema che vale la pena almeno accennare è quello dell'influenza delle attività di lobbying nei contesti democratici. Per un'analisi puntuale, si veda A. Pritoni, *Lobby d'Italia. Il sistema degli interessi tra Prima e Seconda Repubblica*, Carocci, Roma 2017.



SAN VITO DI VALLE CASTELLANA, Chiesa di San Vito, posteriore, DAT Vo. III,I, pag. 277.

La miglior democrazia che il denaro possa comprare

Luca Mencacci, *Docente di Scienza Politica presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi"*

Introduzione

Quando nel 2002, Greg Palast scrisse il libro *The Best Democracy Money Can Buy: An Investigative Reporter Exposes the Truth about Globalization, Corporate Cons, and High Finance Fraudsters*, il suo intento era quello di raccontare come i repubblicani fossero riusciti a manipolare il voto delle elezioni presidenziali del 2000¹. Il giornalista investigativo, tuttavia, finì con il raccontare la complessa rete di relazioni economiche e finanziarie che sostenevano la candidatura di George W. Bush. Greg Palast non era nuovo a simili imprese giornalistiche. Da anni, la sua rubrica *Inside Corporate America*, pubblicata sulle colonne del giornale britannico *Observer*, raccontava la sempre più ingombrante presenza delle grandi aziende nell'arena politica occidentale e, già nel 1998, per merito della sua inchiesta sulle collusioni del Gabinetto inglese con i poteri finanziari della City, aveva potuto vantare il primato di essere stato il primo giornalista a essere stato personalmente smentito da un Primo Ministro, al tempo Tony Blair, in un discorso ufficiale in Parlamento².

Da allora l'espressione *The Best Democracy Money Can Buy* è diventata di uso comune per definire quello stato patologico nel quale sembrano versare le democrazie nel XXI secolo e in particolare quella americana, ovvero per denunciare l'ingerenza sempre più pervasiva delle aziende multinazionali e dei mass media nel processo decisionale.

Investire nel processo democratico può, del resto, rivelarsi un ottimo affare. «Secondo un'analisi semi-ironica citata da Kevin Phillips [dal titolo *Wealth and Democracy: A Political History of the American Rich*] relativa alle elezioni del 2000, l'industria del legname ha speso 8 milioni di dollari in contributi elettorali per difendere i sussidi per il trasporto del legname, che valgono 458 milioni di dollari – il guadagno sul loro investimento è stato del 57,25 per cento.

La Glaxo Wellcome ha investito 1,2 milioni di dollari in contributi elettorali per ottenere una estensione di 19 mesi del brevetto del farmaco Zantac, che vale un miliardo di dollari – il loro guadagno netto è stato dell'833,33 per cento. L'industria del tabacco ha speso 30 milioni di dollari di contributi per uno sgravio fiscale che ne vale 50 miliardi – l'interesse ottenuto sul loro investimento è stato del 1670,00 per cento. Per solo 5 milioni di dollari di contributi elettorali l'industria televisiva è riuscita ad ottenere licenze gratuite per la tv digitale, un regalo di un bene pubblico di valore pari a 70 miliardi di dollari – è un incredibile guadagno di 14.000,00 per cento rispetto al loro investimento»³.

La conseguenza di simili investimenti ha finito con il convogliare sulle campagne elettorali un flusso sempre più impressionante di denaro a disposizione dei diversi candidati.

Il costo della democrazia

Le spese sostenute nelle campagne elettorali per raggiungere la Casa Bianca sono aumentate costantemente nel corso della intera storia politica del Paese. Se si considera che per vincere la corsa elettorale nel 1860, Abraham Lincoln aveva speso solo 100mila dollari, l'equivalente di circa un milione dei nostri giorni, è agevole notare come Donald Trump, con i suoi 334 milioni, abbia dovuto investire un importo trecento volte superiore per conseguire il medesimo risultato⁴. La somma, per altro, non solo è notevolmente approssimata per difetto visto che non vengono considerati i fondi raccolti e spesi dal Partito repubblicano e quelli relativi ai cosiddetti super PACs, che portano l'ammontare complessivo speso dai repubblicani a sfiorare il miliardo di dollari, ma offre anche il curioso paradosso di infrangere la ben consolidata tradizione che la Presidenza viene conseguita dal candidato che spende la cifra maggiore. Donald Trump infatti ha speso circa la metà





dei fondi utilizzati da Hillary Clinton, mentre l'intero schieramento democratico ha raccolto e utilizzato oltre 1.400 milioni di dollari senza successo⁵.

A parte l'eccezione di Trump, realizzatasi comunque in particolari circostanze dovute alla distribuzione territoriale dei voti conseguiti⁶, la percezione che a una maggiore spesa corrisponda il migliore risultato ha spinto i candidati a raccogliere e spendere cifre sempre più rilevanti.

La quantità totale di denaro investita nelle elezioni – inclusi sia i contributi diretti sia la spesa esterna – è aumentata notevolmente nel tempo, con una rilevante accelerazione a partire dal 2000. Tenendo conto dell'inflazione, la quantità totale di denaro impiegata nelle tornate elettorali per il Congresso è aumentata di oltre il 600 per cento, andando dai 372,5 milioni di dollari del 1980 per arrivare ai 2,6 miliardi al suo apice nel 2012. Il totale delle elezioni presidenziali è aumentato di oltre il 1200 per cento, da 225 milioni nel 1980 a quasi 3 miliardi nel 2012⁷.

Il confronto del 2012 tra Barack Obama e Mitt Romney ha descritto infatti l'elezione più costosa di sempre. Già nel 2008 tuttavia i commendatori avevano notato che qualcosa stava cambiando. Fino ad allora, infatti, i principali candidati alla Presidenza avevano sempre scelto di accettare finanziamenti pubblici per le loro campagne, contenendo così l'ammontare complessivo delle spese. Barack Obama, rifiutando il finanziamento federale, si era liberato dalle restrizioni di spesa rigorosamente imposti dalla normativa e aveva inaugurato una diffusa campagna nazionale di raccolta fondi che gli aveva permesso di battere il suo rivale, John S. McCain⁸. Nel 2010, poi, la decisione della Corte Suprema del 2010 nel caso *Citizens United* contro *Federal Election Commission*, nella quale sostanzialmente si finiva per equiparare le persone giuridiche ai cittadini e a conferire loro piena libertà di parola ed espressione politica, permise a imprese, sindacati, organizzazioni non profit e a qualsiasi altro gruppo indipendente di attingere senza limiti al proprio bilancio per manifestare l'eventuale gradimento per un candidato o una proposta politica⁹.

Nel 2016 l'ammontare complessivo delle spese si è fermato a quasi 2,5 miliardi di dollari e il record non è stato aggiornato solo per le perplessità generate dalle caratteristiche del tutto atipiche del candidato repubblicano, che hanno impedito al *Gop* di raccogliere e

impiegare tutte le risorse di cui sarebbe stato probabilmente capace.

Un simile flusso di denaro non può che impensierire l'opinione pubblica. Numerosi sondaggi raccontano della crescente preoccupazione dei cittadini americani di fronte a una simile ingerenza del denaro privato nelle campagne elettorali e gran parte di essi concordano sul fatto che l'attuale sistema di finanziamento abbia bisogno di riforme strutturali tanto nel senso di una limitazione complessiva della raccolta e quindi della spesa, quanto nella direzione di una maggiore trasparenza dei soggetti coinvolti.

Sebbene non ci siano prove evidenti di una relazione diretta, ovvero di quella corruzione banalmente riassunta dal brocardo latino *quid pro quo*, il buon senso induce al sospetto di una collusione tra gli investimenti nelle campagne elettorali e le scelte legislative di politica economica. A ben vedere, uno dei pochi punti di accordo nella letteratura accademica sul finanziamento della campagna elettorale si declina nell'amara constatazione di non essere in grado di dimostrare e valutare il legame causale tra i contributi offerti e il comportamento effettivo dei politici.

Proprio per aggirare l'abilità di lobbysti e politici di tessere accordi dietro le quinte e dimostrare la facilità di relazione che i donatori hanno con i rappresentanti eletti, due ricercatori dell'Università Berkeley, Joshua L. Kalla e David E. Broockman, hanno condotto nel 2016 un singolare esperimento sul campo. Attraverso un'organizzazione di *fundraising*, hanno cercato di organizzare una serie di incontri tra i rappresentanti eletti del Congresso e i cittadini. Per alcuni appuntamenti hanno specificato che i richiedenti erano semplici simpatizzanti, per altri che erano stati donatori durante la campagna elettorale, per altri infine che avrebbero voluto donare del denaro a sostegno delle attività politiche sostenute in quel momento.

Nel complesso, appena la metà delle segreterie contattate ha accolto le richieste di incontro e, di queste, solo il 2,4 per cento degli uffici ha organizzato riunioni con un componente dello staff, quando gli è stato detto che i partecipanti erano semplicemente elettori. Il cittadino che aveva rivelato di essere un donatore ha invece avuto oltre 200 per cento di aumento delle probabilità di accesso a un membro di alto rango dello staff o addirittura al rappresentante eletto. In omaggio poi al celebre aforisma attribuito al presidente Giulio

Andreotti che definiva la gratitudine come il sentimento del giorno prima, i donatori putativi hanno avuto oltre il 400 per cento delle probabilità di incontrare un membro del Congresso o un capo dello staff¹⁰.

La differenza tra il modo in cui gli uffici dei rappresentati eletti al Congresso hanno reagito alle richieste di incontro in base all'eventuale qualifica di donatore del richiedente fornisce un'eloquente finestra sull'accoglienza riservata a Washington ai rappresentanti delle grandi aziende e dei gruppi organizzati che contribuiscono con enormi somme di denaro alle campagne elettorali. Nell'impossibilità di dimostrare l'influenza diretta sulle scelte di *public policy*, l'evidente differenza di trattamento suscita almeno una notevole preoccupazione per la disuguaglianza politica che alimenta.

La complicità del sistema mediatico

Mentre gli studiosi continuano a preoccuparsi che questi livelli di investimento da parte di donatori facoltosi e di grandi aziende contribuiscano a marginalizzare il ruolo del cittadino nella società democratica, il protagonismo interpretato dal sistema mediatico offre nuovi spunti di riflessione.

Sin dall'eccezionale riscontro dei dati di *audience* del *Checkers speech* tenuto dall'allora senatore della California, Richard Nixon, nella serata del 23 settembre 1952, i media avevano fiutato le potenzialità economiche dell'apertura di spazi nel proprio palinsesto ai protagonisti delle campagne elettorali, soprattutto presidenziali. A distanza di settanta anni il *business* costruito a detrimento della qualità della informazione politica offerta ai cittadini ha raggiunto una dimensione eticamente imbarazzante.

Da un lato i media televisivi si fanno ben pagare per ospitare i cosiddetti spot politici negativi, ovvero quegli annunci promozionali che tendono a mettere in cattiva luce l'avversario o le sue scelte politiche, che a partire dalla famigerata sentenza *Citizens United* contro *Federal Election Commission* sono aumentati in misura decisamente rilevante. Tale aumento del volume e dell'intensità degli annunci negativi appare come una diretta conseguenza del modo nel quale le campagne sono ormai finanziate. Infatti, poiché sarebbe imbarazzante per un candidato attaccare direttamente il suo avversario usando un linguaggio sconveniente, che

potrebbe infastidire i cittadini più moderati, si preferisce lasciare a un gruppo di donatori, non immediatamente a lui riconducibile, l'onere della pubblicità negativa. Studi autorevoli hanno in questo senso dimostrato che, mentre gli elettori tendono a punire i candidati per la promozione di spot politici negativi, finiscono con l'apprezzare e persino con il divertirsi se questi vengono sponsorizzati da soggetti economici diversi, più anonimi o comunque meno riconoscibili nell'arena politica¹¹.

Durante la campagna presidenziale del 2016, la pubblicità negativa ha superato ampiamente la comunicazione promozionale della propria candidatura caratterizzando oltre il 60 per cento degli spot trasmessi¹².

Dall'altro i media televisivi contribuiscono alla spettacolarizzazione degenerativa del dibattito pubblico nell'evidente convinzione che lo scontro personale e persino l'insulto finiscano per attirare lo spettatore, elevare l'*audience* e quindi attrarre maggiori investimenti pubblicitari.

Grazie al protagonismo mediatico di Donald Trump, lo spettacolo della competizione elettorale del 2016 ha coinvolto e contagiato l'intero mondo dell'informazione statunitense che non solo ha prestato il suo consenso ma ha addirittura partecipato, guadagnando in termini di audience e quindi di introiti pubblicitari. Il Rapporto Tyndall ha infatti dimostrato che, sebbene la campagna presidenziale del 2016 abbia avuto la stessa copertura televisiva di quella precedente, Donald Trump è andato in onda più del doppio delle volte di Hillary Clinton. In un contesto informativo nel quale i tre più importanti notiziari serali hanno trasmesso un totale di appena trentadue minuti di copertura delle proposte in tema di *public policy*, mentre nell'elezione del 2012 furono 114 e nel 2008 ben 220.

Si potrebbe certo sostenere che la complessità del processo decisionale delle *public policy* in una moderna società difficilmente possa essere restituita in modi allettanti quanto realmente esplicativi per lo spettatore, e che probabilmente l'attenzione alla personalità dei candidati, in termini di preparazione, affidabilità, onestà e generosità possa invece essere più importante per il cittadino che si appresta scegliere il suo presidente. Ma l'attenzione ossessiva nei confronti dei candidati alimenta il sospetto che una simile offerta mediatica finisca piuttosto per essere al servizio di una ben remunerata spettacolarizzazione del dibattito.



Conclusion

Da quando nel 2002 Colin Crouch aveva coniato il termine polemico di *postdemocracy* per descrivere quella progressiva erosione di una partecipazione attiva e consapevole dei cittadini al dibattito pubblico e al processo decisionale, molti anni sono passati. Il quadro descritto dal politologo britannico sembrava invero desolante.

«Anche se le elezioni continuano a svolgersi e condizionare i governi, il dibattito elettorale è uno spettacolo saldamente controllato, condotto da gruppi rivali di professionisti esperti nelle tecniche di persuasione e si esercita su un numero ristretto di questioni selezionate da questi gruppi. La massa dei cittadini svolge un ruolo passivo, acquiescente, persino apatico, limitandosi a reagire ai segnali che riceve. A parte lo spettacolo della lotta elettorale, la politica viene decisa in privato dall'integrazione tra i governi eletti e le élite che rappresentano quasi esclusivamente interessi economici»¹³.

Da allora, a causa dell'impressionante flusso di denaro investito e con la complicità del sistema mediatico, sembra addirittura essersi allargato lo iato tra l'apparenza offerta dal rispetto formale delle regole giuridiche che regolano il funzionamento delle istituzioni e delle competizioni elettorali e l'effettività di un'attività lobbistica che mina il senso più autentico e la credibilità di una società democratica.

La narrazione democratica tuttavia può essere raccontata come un organismo vivente che riesce ad adattarsi ai cambiamenti culturali e sociali della comunità nazionale cui si riferisce. Non è questa la sede per affrontare le potenzialità del web, solo in parte esplorate, in termini di *fundraising* elettorale e comunicazione politica. Né per suggerire proposte di riforma del finanziamento elettorale che riducano il peso delle grandi donazioni come una gran parte dei cittadini, il 77 per cento, invoca¹⁴. Temi che potrebbero attenuare quella fosca sensazione prodotta da Colin Crouch, che in modo sin troppo accurato sembra descrivere l'attuale condizione postdemocratica.

Certo le forze in gioco sembrano sproporzionate, ma, in un contesto nel quale le regole dello show business sembrano dominare quelle della campagna elettorale, forse ad arricchire il dibattito e stemperare la tensione potrebbe soccorrere la battuta di Tom Dobbs, il conduttore televisivo in procinto di diventare Presidente degli Stati Uniti d'America, personaggio interpretato da Robin Williams nel film diretto da Barry

Levinson nel 2006, *Man of the Year*: «*Politicians should wear sponsor jackets like NASCAR drivers, then we know who owns them*». Almeno la trasparenza tornerebbe a essere di moda.

NOTE

¹ G. Palast, *The Best Democracy Money Can Buy: An Investigative Reporter Exposes the Truth about Globalization, Corporate Cons, and High Finance Fraudsters*, Pluto Press, London 2002 (trad. it. *Democrazia in vendita. I padroni del mondo*, Marco Tropea, Milano 2003).

² Nel *question time* a lui riservato l'8 luglio 1998, il Primo Ministro britannico, Tony Blair fu costretto a smentire gli articoli di Greg Palast rivelando che le affermazioni specifiche erano state investigate e ritenute infondate: «[...] ogni accusa fatta sul "The Observer" è stata indagata e trovata falsa». (In *Prime Minister's Questions*, Hansard, 8 luglio, 1998).

³ O. Bergamini, *Democrazia in America? Il sistema politico e sociale degli Stati Uniti*, Ombre Corte, Verona 2004, p. 105.

⁴ M.M. Smith, G.C. Williams, L. Powell, G.A. Copeland, *Campaign Finance Reform: The Political Shell Game*, Lexington Books, Lanham 2010, p. 49.

⁵ Giova ricordare che l'avversario di Lincoln, Stephen Douglas, aveva speso solo 50 mila dollari dell'epoca.

⁶ Hillary Clinton in realtà avrebbe conseguito la vittoria nel voto popolare raggiungendo il 48 per cento delle preferenze dei propri concittadini, contro il 46 del suo avversario. La distribuzione dei voti ottenuti tuttavia ha permesso a Donald Trump di vincere in alcuni stati chiave e, in virtù del sistema maggioritario adottato, di aggiudicarsi un maggior numero di voti elettorali, 304 contro 227.

⁷ A. Zachary, *Trends in Campaign Financing, 1980-2016*, p. 3. [<https://bipartisanpolicy.org/campaign-finance>].

⁸ Cfr. G. Gamaleri, *Le mail di Obama. I nuovi linguaggi per finanziare una campagna elettorale e vincere le elezioni*, Armando Editore, Roma 2010, pp. 62-72.

⁹ Sulle conseguenze delle sentenza si veda M. Youn, *Money, Politics, and the Constitution: Beyond Citizens United*, The Century Foundation Press, New York 2011.

¹⁰ J.L. Kalla, D.E. Broockman, *Campaign Contributions Facilitate Access to Congressional Officials: A Randomized Field Experiment*, in «American Journal of Political Science» vol. 60, n. 3, 2016, pp. 545-558.

¹¹ C.M. Dowling, A. Wichowsky, *Attacks without Consequence? Candidates, Parties, Groups, and the Changing Face of Negative Advertising*, in «American Journal of Political Science», vol. 59, n. 1, 2015, pp. 19-36.

¹² E.F. Fowler, T. Ridout, M.M. Franz, *Political Advertising in 2016: The Presidential Election as Outlier?*, in «The Forum: A Journal of Applied Research in Contemporary Politics», vol. 14, n. 4, 2016, pp. 445-469.

¹³ C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 6.

¹⁴ Si veda il dossier *The Public, the Political System and American Democracy*, 26 aprile 2018, realizzato dall'autorevole think tank statunitense Pew Research Center.

Fondazioni di origine bancaria e misure di contrasto alle diseguaglianze

Annamaria Merlini, *Segretario Generale Fondazione Tercas*



Il prossimo Congresso Acri, che si terrà a Cagliari a giugno 2021, avrà quale tema il contrasto alle disuguaglianze.

In Italia, pur essendo vigente un modello sociale che garantisce servizi pubblici a tutti, non si è riusciti ad arginare l'aumento delle diseguaglianze ed è univocamente riconosciuto che le risorse economiche destinate ai poveri, ai disabili, alle politiche per la casa e alle famiglie sono del tutto inadeguate.

Poche sono le misure pubbliche in grado di migliorare l'uguaglianza delle opportunità e colmare le disuguaglianze nelle condizioni di partenza.

È necessario un forte cambiamento.

Servono azioni che vadano in direzione di quella che, da più parti, viene definita una crescita inclusiva che crei opportunità per tutti i segmenti della popolazione, tendendo anche a una soddisfacente mobilità sociale.

Anche le Fondazioni di origine bancaria si confrontano quotidianamente con progetti che esplorano le cause della disuguaglianza e cercano di mettere in campo buone pratiche per contrastarla, nella convinzione che ogni forma di disuguaglianza fa male alla persona, all'economia e allo sviluppo del Paese.

Fra questi progetti si distinguono quelli che nascono da una riflessione di sistema coordinata da Acri, quale in particolare il Fondo per il contrasto alla povertà educativa all'interno del quale è stato, ad esempio, concepito il progetto Will.

Quest'ultimo, ideato e finanziato dalla fondazione Tercas, con Compagnia San Paolo, Fondazione CR di Firenze, Fondazione Banco di Sardegna e l'Impresa sociale "Con i bambini", si propone di garantire un sostegno economico alle famiglie attraverso la formula dell'integrazione al risparmio (*asset building*): una modalità di corresponsione alle famiglie di somme di denaro in base a quanto le stesse riusciranno a risparmiare settimanalmente, fissata in una proporzione che, a fronte di un importo risparmiato tra 1 e 6 euro, lo moltiplicherà per

quattro. In altre parole, una famiglia che risparmierà in un mese 20 euro, ne avrà a disposizione automaticamente ottanta, per le spese scolastiche e di educazione dei figli.

Il progetto non si esaurisce nel mero sostegno economico ma attiva anche un percorso di educazione finanziaria insieme a iniziative di orientamento alle scelte formative e per la valorizzazione delle capacità personali; tutto questo rivolto all'intero nucleo familiare.

Questo è solo uno degli esempi di azioni messe in campo dalle Fondazioni di origine bancaria per favorire uno sviluppo condiviso.

L'avv. Giuseppe Guzzetti, a conclusione del convegno *Esperienze di comunità, esercizi di democrazia. Il ruolo delle Fondazioni a vent'anni dalla Legge Ciampi*, organizzato nel maggio 2019 a Roma da Acri in occasione della ricorrenza del ventennale dalla promulgazione della cosiddetta Legge Ciampi (legge n. 461/98 e d.lgs. n. 153/99), che disciplina l'attività delle Fondazioni di origine bancaria, ha affrontato il tema delle diseguaglianze osservando come «qualcuno immagina il progresso come la capacità di produrre di più in un minor tempo, ma questo principio va messo in discussione in maniera radicale, per immaginare e rivendicare un futuro in cui la maggior parte delle persone possa vivere in dignità, sviluppando a pieno il proprio potenziale. Nei due decenni trascorsi dall'entrata in vigore della Legge Ciampi le Fondazioni di origine bancaria sono state motori di coesione e di innovazione sui loro territori, hanno stimolato e accompagnato la crescita del Terzo settore, la partecipazione e il protagonismo delle comunità, contribuendo così fattivamente alla vita democratica del Paese. Le Fondazioni non si fermano qui. Insieme alle comunità, continueranno a lavorare sui territori per uno sviluppo solidale e inclusivo».

E le Fondazioni continueranno in questa direzione soprattutto ora che l'emergenza coronavirus ha acuito le diseguaglianze che contraddistinguono la nostra società. Non ci si limiterà a fronteggiare l'emergenza attuale ma



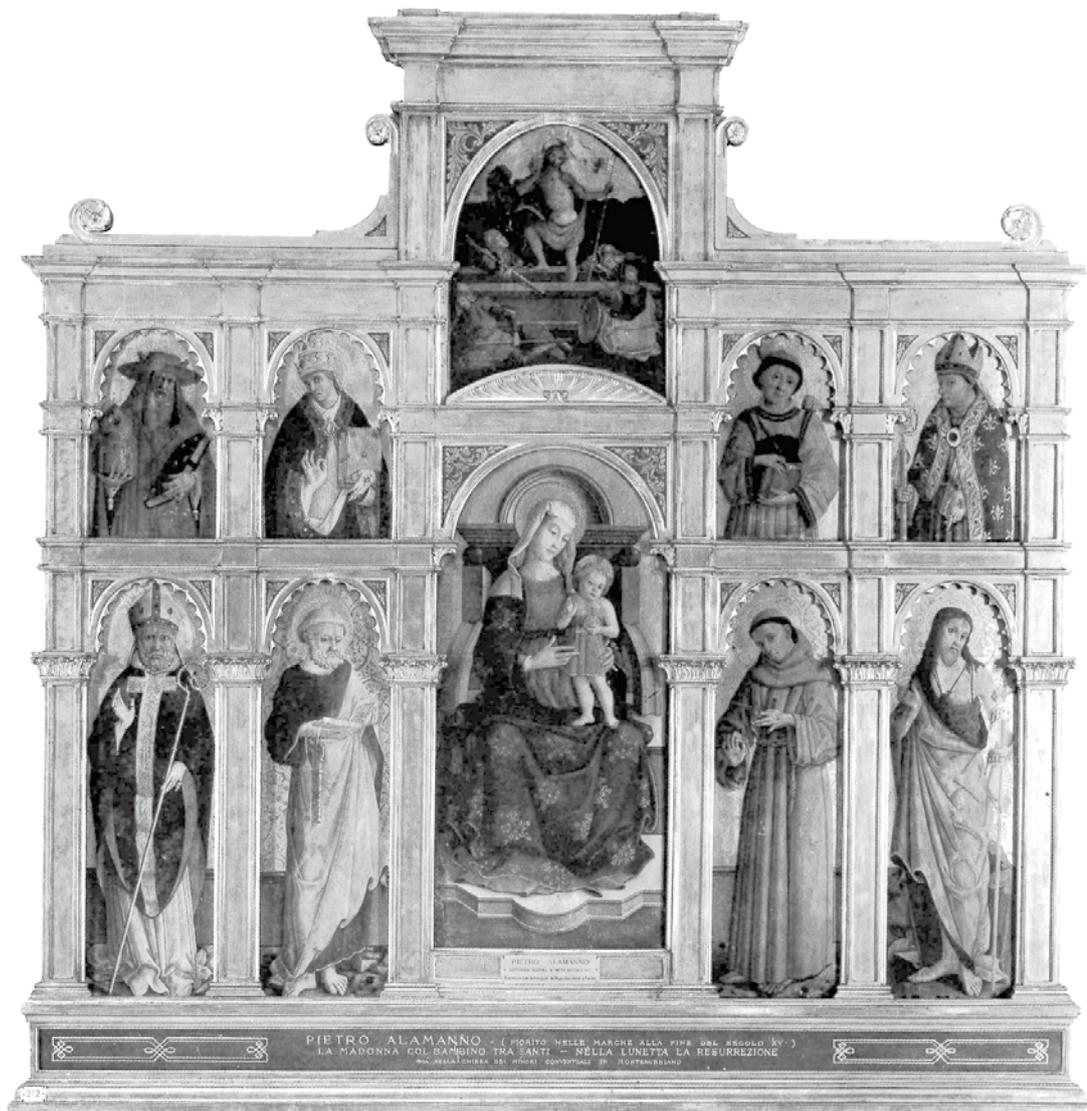
si promuoveranno azioni che «aiutino le persone ad aiutare sé stesse» in futuro, attraverso la promozione e il rafforzamento delle comunità e delle reti di solidarietà.

In tale ottica, un'attenzione particolare viene riservata al rafforzamento del Terzo Settore, per cui ad esempio insieme a Intesa San Paolo le Fondazioni, attraverso Acri, all'insorgere della emergenza Covid-19 hanno ideato Prestito sollievo, un'opportunità di finanziamento dedicata alle organizzazioni del Terzo settore; così come ispirandosi al medesimo principio sono stati finanziati progetti della Caritas per l'emergenza alimentare.

Un'emergenza così grave dal punto di vista economico e sociale richiede uno sforzo

collettivo per la creazione di una rete locale, con una forte intesa tra le varie istituzioni, senza assegnare alcun ruolo suppletivo alle Fondazioni, ma riconoscendo la loro capacità di tendere all'innovazione, alla valutazione dell'efficacia e alla promozione del dialogo per la creazione di reti sociali.

Solo così le Fondazioni potranno continuare a essere una di quelle «ancore su cui l'Italia può contare per il suo futuro», magistrale definizione che ha coniato il Presidente Sergio Mattarella in occasione della sua partecipazione al XXIV Congresso delle Fondazioni di Origine Bancaria e delle Casse di Risparmio tenuto a Parma nel giugno 2018.



PIETRO ALEMANNI, *polittico Monterubbiano*, Milano Pinacoteca di Brera DAT III,I pag. 367.

PROSPETTIVA

• ΛΟΓΟΣ •

- Responsabilità e cura della vita: due riflessioni morali

PROSPETTIVA

• Λ Ο Γ Ο Σ •
83-119

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

REDAZIONE

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

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

Responsabilità e cura della vita

Settimio Luciano, *Docente di filosofia teoretica nell'ITAM Chieti e nell'ISSR di Pescara*

Libertà e responsabilità sono temi che si intersecano e vanno a costituire argomenti che incidono sulla vita di ognuno. Entrambi questi argomenti sono oggetto di discussione e non sono mai da dare per scontato. Lo si è visto in atto nel corso dell'attuale pandemia legata al *Coronavirus*. Nel mettere in campo le necessarie precauzioni per evitare il contagio, si è percepita non solo la fragilità dell'essere umano, ma anche l'assunzione di responsabilità che ha comportato restrizioni e limiti alla propria libertà. Nel diverso modo di gestire ed esercitare l'attenzione alla propria vita e a quella degli altri, si è manifestato il grado di apertura agli altri (chiudendosi dentro casa) e la capacità di dare un significato a tali limitazioni e alla propria contingenza. In tutto ciò si è espresso un modo di identificarsi e di relazionarsi agli altri che ha fatto riscoprire l'esigenza di riflettere sulla propria esistenza e sulla capacità di attenzione verso le altre persone. In quanti ci si è chiesti e richiesti chi sono io e qual è il valore della mia vita? Tutto ciò coinvolge, di riflesso, anche il pensiero sulla responsabilità. Quest'ultima ha una natura solo giuridico-sociale o affonda le proprie radici nell'aspetto profondo (ontologico) di ogni uomo? La risposta la si può trovare, in modo iniziale, in questo percorso dedicato a due autori (Hans Jonas e Alexander Spesz) che hanno riflettuto su tali argomenti da prospettive diverse: l'una filosofica e l'altra di natura psicologica e teologica a tutto campo.

Jonas, nella sua delineazione del discorso sulla responsabilità, sottolinea la distinzione fra la cura che si prende lo Stato rispetto all'individuo, e il rapporto dei genitori con i figli che è una relazione fatta di amore totale. È una maniera per affermare l'irriducibilità al dinamismo di una ideologia che tratta l'uomo come una funzione: il fatto che la vita di ogni persona si fonda e corrobora di amore, lascia comprendere che il singolo, anche se relazionato allo Stato e ad altri gruppi sociali, è molto di più di un ingranaggio sociale. Tutto ciò è beneficamente rimarcato da Jonas quando distingue la responsabilità del politico da quella genitoriale e quando sottolinea l'imperativo dell'umanità legato all'esistenza di ogni singola persona. Riflessione metafisica e dimensione morale (essere e dover essere) entrano entrambi in campo in un costitutivo richiamarsi vicendevole. Ulteriore aspetto da sottolineare è la responsabilità coinvolgente anche il futuro e quindi la costituzione e la salvaguardia del mondo e di uomini e donne che non esistono ancora ma di cui occorre prendersi cura. Tutto ciò andando oltre l'egoismo, che si radica e blocca solo sul presente, nella costituzione di una libertà amorevole che sa mettersi nei panni degli altri.

Alexander Spesz, teologo slovacco, andava contro le superstizioni e un irrazionale che invade e prevarica la vita dell'uomo rendendolo manipolabile ed esposto alla strumentalizzazione. Fra le righe dei suoi studi di spiritismo e parapsicologia si può leggere quanto e come egli tenesse alla salvaguardia della persona e della sua libertà. A livello teologico morale, l'attenzione alla persona e alla cura delle sue relazioni viene approfondita con la riflessione sul matrimonio e sulla dimensione di mistero e di irriducibilità dell'amore coniugale e genitoriale. Sottolineare tutto ciò, in un contesto di ideologia comunista, era estremamente importante e coraggioso. Su tale linea risulta ancora più fondamentale il suo lavoro di

teologia morale fondamentale in una prospettiva attenta alla scientificità delle proprie argomentazioni. Del medesimo interesse è la sua riflessione contro la guerra di cui analizza le radici etiche che stanno nell'egoismo e nell'odio. La pace è fondata sull'esatto contrario di essi e cioè sull'apertura agli altri. La fede in Cristo ispira profondamente tutto ciò e stimola costitutivamente la democrazia. In un tale contesto lo Spesz afferma l'abbandono del concetto di guerra giusta: la guerra non è mai uno strumento di pace e tale visione deve essere abbandonata dalla Chiesa che in passato l'ha giustificata. Avere il Cristo al centro della propria esistenza è legato a evitare la guerra per garantire pace vera e senso autentico di democrazia.



LE CARTE DEL CUCU', mazzo Bergamasco attuale, DAT Vol. III,I pag. 95.

La teoria della responsabilità nel pensiero di Hans Jonas

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
83-119

Enzo Massotti, *Docente di teologia morale nell'ISSR dell'Aquila*



La tesi di fondo che dà luce all'opera *Il Principio Responsabilità* è la consapevolezza che le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia, pertanto in Jonas la responsabilità è focalizzata sulla necessità di salvaguardare l'esistenza futura dell'umanità, ed esiste in forza di due condizioni:

1) l'essere si trova in una situazione di estrema caducità, lo dimostra il suo stesso metabolismo, che è una continua battaglia contro il non essere; lo attesta l'incapacità di gestire il potere tecnologico sempre più minaccioso, non tanto quello straordinario che trova espressione nell'uso delle armi, quanto piuttosto quello pacifico e quotidiano; lo esprime bene la realtà del neonato;

2) la capacità innata di responsabilità, esclusiva nell'uomo ma non voluta da esso. Si tratta della «sensibilità peculiare dell'uomo che gli permette di sentire l'appello proveniente dall'essere e di – sentirsi – chiamato a rispondere»¹.

Se si cammina a ritroso, dall'oggi al recente passato dell'autore, sembra che il concetto di «responsabilità» stenti a trovare ampio spazio nel panorama filosofico italiano, nonostante le innumerevoli opere scritte da Jonas. Tuttavia, non mancano contributi in merito, ne prenderemo in esame due, molto diversi tra loro, sia per spessore filosofico che per concezione del tema in oggetto.

Si tratta della voce «responsabilità» apparsa in due recenti dizionari di bioetica; l'uno è quello di Leone-Privitera, dove l'argomento è sviluppato in un contesto prettamente cattolico, l'altro è il Dizionario di Eugenio Lecaldano², di recente pubblicazione (2002), in un contesto laico. In entrambi i casi il concetto non risulta ampiamente sviluppato, anche se nell'opera di Lecaldano gli viene dedicato più spazio, resta comunque il fatto che nei due dizionari non è citato il nostro autore.

Ci sembra doveroso operare qui una precisazione a riguardo di Lecaldano. Questo

autore, noto rappresentante di un'impostazione etica laicista, non può essere assunto a uno dei maggiori conoscitori italiani di Jonas, o meglio considerato come conoscitore onesto del nostro autore. Si può infatti desumere dai riferimenti bibliografici e tematici che Lecaldano sia venuto in contatto con il pensiero di Jonas, ma con un pregiudizio di fondo: in quanto il filosofo tedesco è di ispirazione religiosa, non merita di trovare spazio nella sua critica, per associazione con la nota posizione anticristiana del critico stesso. Ridimensionare pregiudizialmente il pensiero di Jonas, in questo caso specifico, ci sembra però ancor più grave in quanto denota un rifiuto di quella matrice classica presente in Jonas con il suo studio sullo gnosticismo, con il primato della metafisica e dell'ontologia, con l'intrinseco finalismo della natura, già patrimonio di Aristotele. Manca dunque in Lecaldano un confronto leale tra il suo approfondimento delle idee illuministe di Hume e la concezione metafisica propria della classicità (che ha improntato la storia della filosofia) sviluppata da Jonas nella sua impostazione di una nuova etica. Non viene colta in questo caso l'annotazione positiva dell'autrice Furiosi, che trova in Jonas la figura che ha riproposto in campo laico la questione dell'essere e della sua conoscenza. I riferimenti al Dizionario di Lecaldano ci consentono di mettere in luce alcuni limiti dell'opera.

Tornando alla comparsa della voce «responsabilità» in due *Dizionari di Bioetica* è possibile tuttavia operare un confronto e formulare un primo giudizio: la materia bioetica oggi fa la parte del leone nel campo etico, frazionata nei vari casi legati alle scoperte sempre più invasive, presenta la responsabilità come comportamento applicato a questi casi, e non piuttosto come un principio guida della vita morale, così come è inteso da Jonas. C'è un dato comune che fa da sfondo al concetto, ossia l'esistere dell'uomo, vero soggetto

della responsabilità, colui che è responsabile per un qualsiasi essere in qualsiasi momento. Dunque, la responsabilità fa parte della natura umana. Ogni uomo ha sperimentato su di sé una qualche responsabilità, il *minimum* è la cura parentale, e la esercita su altri.

Essere responsabili vuol dire rendere conto delle proprie azioni, farsene carico, a prescindere dall'esito e dalle conseguenze. Tuttavia, Jonas non si sofferma sull'accezione prettamente forense del termine responsabilità, in quanto non lo definisce come sola conformità a un'obbligazione formale (nella pratica giuridica romana si intendeva come il dover rispondere di un'azione di fronte a un'istanza superiore, ossia un tribunale, sia divino che umano). Jonas esplica il significato di responsabilità come un rispondere a un appello che proviene da istanze concrete, storiche, ed è un rispondere non individuale, poiché le istanze provengono dal mondo. La responsabilità è legata al rapporto causa-effetto, ma non si ferma alla considerazione della relazione causale; sottolinea il *Dizionario* di Lecaldano: «[...] coinvolge anche le intenzioni o i motivi di quella persona e la risposta che suscita nell'agente lo stato di cose che si è prodotto»³. Dunque, non solo una relazione esterna e visibile, ma anche intenzionale.

Jonas approverebbe questo passaggio in quanto nel suo parallelismo uomo di Stato – cittadini e genitori – figli parla delle motivazioni interiori che animano certi comportamenti di coloro che hanno il dovere di esercitare la responsabilità. Ma Jonas rivendica la necessità di leggi ferree e auto restrittive, a tal punto che i critici le considerano come la spinta a un non agire, mentre in Lecaldano, sebbene il campo sia quello più particolare della bioetica, si intende l'opposto: non norme severe, né invasive al punto da limitare la possibilità di scelta. «La responsabilità morale, tuttavia, può svilupparsi solo se è garantita la possibilità di condurre in modo autonomo la propria vita, di intessere relazioni significative, di sperimentare emozioni e sentimenti e di sviluppare un atteggiamento riflessivo»⁴.

Poco prima, in un altro passaggio, viene criticata la concezione cattolica dell'etica, definita come assolutista, intesa a far coincidere la responsabilità con regole pubbliche. Indirettamente quindi vengono sullo stesso piano Jonas e l'etica cattolica, per il semplice fatto che entrambi invocano parametri comportamentali ben definiti. Ora questa indiretta

associazione non può essere considerata completamente casuale, poiché il pensiero jonasiano è conosciuto dal *Dizionario* e compare citato alla voce «generazioni future», al fianco della prospettiva teologica. Come accennavamo precedentemente rivela il carattere pregiudiziale della critica di Lecaldano ad ogni pensiero di formazione religiosa.

Bisogna ora soffermarsi con più attenzione sul perché del problema delle generazioni future. Jonas più volte richiama l'interesse sul fatto che la responsabilità è *in primis* per l'uomo, e per l'uomo che dovrà venire in special modo. A tal proposito è interessante riportare una precisazione che Jonas fa distinguendo due concetti di responsabilità. C'è una responsabilità formale (concetto giuridico) per cui ognuno è responsabile di ciò che fa e per tutto il tempo della sua esistenza è anche responsabile di ciò che ha fatto. La morte fa decadere l'imputabilità del soggetto. C'è poi una responsabilità per ciò che bisogna fare, per azioni da porre in atto. Quest'ultima poggia sul fatto che si è comunque responsabili di una cosa, la quale rientra nell'ambito del proprio potere, quindi nell'agire. Si passa dall'essere responsabili di azioni presenti e passate a una responsabilità che investe il futuro.

Il politico la esercita per scelta libera, delegato dal popolo, in vista di quella moltitudine senza nome, di cui non conosce l'identità individuale, ma da cui ha ricevuto la delega; i genitori la esercitano in virtù del rapporto naturale, a motivo della causalità più o meno intenzionale dell'atto procreativo, in vista di coloro che, seppur pochi, sono conosciuti nella sfera più intima della loro esistenza. Nel primo caso la responsabilità di un singolo uomo di Stato dura fino alla scadenza del mandato, e comunque è tesa a conservare al meglio l'esistenza futura dello Stato stesso, nel secondo caso i genitori si distaccano parzialmente dai figli quando costoro diventano soggetti capaci di responsabilità. È un distacco parziale, non totale, perché il vincolo naturale non si rompe, gli effetti e le situazioni esistenziali comportano un ritorno in campo dei genitori. La previsione del futuro è importante sia per l'uomo di Stato che per i genitori; essi non conoscono la realtà futura, ma si preoccupano di assicurare il bene, ossia l'esistenza migliore per lo Stato e per i figli, senza poter ricevere un consenso da parte di chi verrà dopo su alcune scelte operate.





Jonas individua, inoltre, tre caratteristiche tipiche di queste due tipologie: totalità, continuità, futuro. Nel prendersi cura del bambino, i genitori non si occupano solo dell'aspetto corporeo, ma della sua totalità, in vista del suo bene-essere globale. Così lo Stato esiste per assicurare la vita umana e continua a esserci per assicurarne una buona. C'è però una distinzione da fare: il rapporto affettivo dei genitori verso i figli è amore totale per essi, mentre non si può connotare come amore il legame tra il politico e la massa, in quanto l'amore non si può volgere verso un'entità non individuale. Si può parlare di solidarietà, in quanto l'uomo di Stato proviene dalla collettività, la suppone e ne dipende, mentre i figli dipendono dai genitori sempre meno nel tempo.

La seconda caratteristica è la continuità. Poiché l'oggetto della responsabilità, il figlio o la collettività, non cessa di vivere e di porre nuove esigenze, l'esercizio responsabile del proprio ruolo non può essere interrotto da pause. Sono proprio le nuove esigenze a spingere in avanti, a interpellare in vista di ciò che viene dopo: il futuro (terza caratteristica).

Nell'ambito genitoriale la responsabilità va esercitata fino alla maturità, in quello politico prosegue, ma ha a che vedere con le necessità del momento. Si può parlare di un passato caratterizzato dalla stabilità e di un'epoca moderna segnata dalla dinamicità e mutevolezza. Per il fatto che "ieri", per il permanere delle condizioni, la legislazione o uno Stato fossero concepiti come prolungamento dell'attuale, è stato reso incapace dal punto di vista etico il principio di responsabilità.

Per la questione della salvaguardia delle generazioni future si può confrontare l'asserto jonassiano dell'operare in vista di una certezza dell'essere nel futuro, con il dubbio suscitato in merito da Lecaldano. Il nucleo di appartenenza sta nel probabile dovere da parte delle generazioni presenti di continuare la specie umana. Nella prospettiva teologica il dovere risiede nel fatto che c'è un atto creativo da parte di Dio che suggella l'appartenenza dell'uomo al Creatore, e quindi non sta al libero arbitrio umano continuare o no ad assicurare la specie umana. Nella prospettiva ontologica di Jonas la responsabilità, il dover essere, risiede non nella concretezza dell'individuo umano, ma nell'idea di uomo. Un'idea definita ontologica che «pur non garantendo l'esistenza dell'oggetto con l'essenza, sostiene però che una tale presenza deve essere, e cioè

deve essere tutelata, facendone quindi un dovere per noi che la possiamo mettere in pericolo [...]. Soltanto l'idea dell'uomo, dicendoci perché debbano esserci uomini, ci dice in tal modo anche come essi debbano essere»⁵.

Ci si può chiedere dove risiede la forza vincolante dell'idea di uomo, posto il dovere di oggi per il domani, come può l'uomo contemporaneo percepirlo come sua esigenza? Jonas risponde con il primo imperativo, ossia che ci sia un'umanità; il dovere esserci scaturisce dal già esistente e per il fatto che è, esige il dover essere, come la presenza di un neonato, il suo elementare essere significa già un «devi» per l'ambiente circostante. Jonas riconosce che il naturale istinto procreativo garantirebbe la sopravvivenza, ma ciò è poco, è ancora a un livello istintuale, e si inoltra nel difficile itinerario della fondazione del dovere verso la discendenza, itinerario da lui stesso definito spinoso.

In effetti il ragionamento jonassiano risulta piuttosto aleatorio, la specie umana è un'entità concettuale, non c'è una fondazione consistente dell'imperativo primo, ma è bene considerare la percezione dell'autore della situazione di emergenza del momento. Forse l'anelito di Jonas a salvaguardare a tutti i costi la vita umana nasce proprio da una visione limite dell'esistenza, per cui la realtà che verrà a essere supera di gran lunga la possibilità di un nulla. Questo superamento è in termini jonassiani un valore, un bene, e il bene è per definizione «quella cosa la cui possibilità include la sua realtà, divenendo un dover essere»⁶.

L'essere ha in sé un valore oggettivo, per cui non è l'uomo che glielo conferisce, come sostenuto dal nichilismo, bensì l'uomo si limita a scoprirlo, nel momento in cui l'essere con la sua presenza si rivela. Questa affermazione porta luce sulla prima condizione dell'esistenza della responsabilità: la caducità dell'essere e quindi la precarietà del bene. L'uomo passa così dal riconoscimento teorico del dover esserci alla messa in pratica di esso, in quanto è coinvolto emotivamente. L'essere è esposto al potere d'azione dell'uomo, ma tale esposizione diventa affidamento; l'essere è un bene, ha un valore ed è in pericolo, per cui dipende dall'uomo assicurare tale presenza. L'adesione al dover-essere è però soggettiva, libera, perché in sé il valore dell'essere non è vincolante per l'agire, non esercita un potere sulla volontà umana. In tal modo vengono a sovrapporsi ontologia e assiologia, superando

il divario essere – dover essere. Poiché l'essere è un bene, esso rivendica la priorità assoluta sul nulla, dunque sul non – essere della discendenza umana.

All'interno della critica italiana, autori come Bodei, ritengono che sebbene Jonas sottolinei la necessità dell'*essere* rispetto al *non essere*, questa sua insistenza sull'evitare il *non essere* porta ad attribuirgli valore, contraddicendo l'affermazione iniziale che solo l'*essere* è di per sé un bene. Tale sbilanciamento di valore non risiederebbe nell'intento di Jonas, che ha invece perfettamente chiaro il contrario, ma sarebbe il risultato ottenuto in coloro che vengono a contatto con il pensiero jonassiano. Dunque, l'errore di Jonas sarebbe nell'impostazione data alla sua argomentazione. A nostro avviso questa critica risulta piuttosto forzata.

Delineato il percorso fondativo, Jonas sembra rispondere alle diverse posizioni circa la responsabilità delle odierne generazioni verso il domani. Ci sono prospettive che parlano di innocenza, non dannosità delle azioni di oggi per il domani, ma si può dubitare che le generazioni future saranno sempre in grado di risolvere problemi causati dalle precedenti. Altre prospettive negano la responsabilità verso le persone che verranno, in quanto costoro non hanno rilevanza morale, intesa non come collocazione temporale, ma come capacità di avere interessi. Un'altra prospettiva ancora vede una mancanza di empatia tra le generazioni del momento con quelle che sorgeranno, e quindi le prime non devono affannarsi per le seconde. Infine, l'impossibilità a rappresentare politicamente gli interessi degli uomini che verranno basterebbe a non impegnarsi per loro. La possibile critica di Jonas a tali prospettive mostrebbe come esse non tengano conto del fatto che il valore di ciò che è basta a pretendere che ci sia essere anche dopo. Andando oltre la posizione dell'autore, le prospettive analizzate, e un discorso di fede nel Dio Creatore, si potrebbe ritenere che il dovere di responsabilità verso i posteri possa poggiare su due percorsi. Il primo, forse più egoista, vuole che la naturale tendenza al bene dell'uomo di oggi crei condizioni di bene – essere anche per il futuro, in quanto ciò che opera un individuo per sé lascia una sua impronta, si tratta dunque di una responsabilità inconsapevole. Il secondo percorso fa appello all'eredità ricevuta, in forza della quale siamo chiamati a proseguire l'opera di edificazione dell'umanità, ma ciò fa emergere un elemento

che si presta alla riflessione filosofica: in ogni tempo l'uomo tende a una migliore condizione di vita, è connaturale la ricerca del bene, e ciò lo spinge a prestare attenzione alla sua opera.

Questi percorsi così come la pretesa che sia salvaguardata la vita futura, possono essere condensati in un principio primo jonassiano, che si desume tra le righe di alcune interviste dall'autore: se l'uomo è l'unico essere capace di responsabilità, egli la possiede di fatto, per cui la capacità diviene necessità di esercizio. Alcuni critici hanno però intravisto in questo passaggio un punto debole del pensiero di Jonas e nello stesso tempo una soluzione al problema fondativo dell'etica della responsabilità.

A questo punto l'imperativo jonassiano risulta essere più un *habitus* che un monito che giunge dall'esterno; pur senza prefigurare una catastrofe umana l'uomo si muove nei termini di:

«agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra».

Oppure:

«includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà»⁷.

La duplice formulazione del nuovo imperativo (nuovo rispetto a quello kantiano «Agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale») è rivolta a un nuovo tipo di soggetto agente, tipologia questa determinata dalla mutata tecnologia. In ciò si può concordare con l'autore, cioè attribuire alla formula una valenza coercitiva, ma non si può attestare che l'uomo ne abbia bisogno come qualcosa apportato dall'esterno, in quanto incapace di formularla da sé. Accanto alla duplice formulazione dell'imperativo, Jonas si fa consapevole che l'esercizio di tale responsabilità è un autentico potere, il potere dei viventi sugli uomini che verranno. Questi ultimi sono come oggetti inermi di decisioni prese in anticipo da chi nel presente può realizzare una progettazione. Una scorretta fruizione della responsabilità comporta «la futura schiavitù dei vivi nei confronti dei morti»⁸.

L'imperativo jonassiano sembra dare risposta alla domanda che Peter Singer⁹ si pone nel suo libro *Etica pratica*: perché agire





moralmente? Tutto l'impianto di Jonas include come presupposti alcuni elementi che Singer passa in rassegna in un intero capitolo (il X). I motivi personali per cui si agisce e i principi etici che un individuo considera più importanti non assicurano che l'agire sia morale. Ciò che va secondo l'auto-interesse, anche se razionalmente corretto, non corrisponde certamente a una correttezza morale.

Occorre assumere il punto di vista etico sostituendolo a quello personale; l'imparzialità raggiunta assicura un significato a ciò che sta intorno all'individuo, sia cose inanimate sia animate, sia infra-umane, sia umane, sia presenti che future.

Tale imparzialità può venire solo dalla priorità accordata all'essere sul non essere, una preminenza che Jonas sembra escludere dalla arbitrarietà dell'agire umano, in quanto è un dato di base.

Analizzando il lungo processo speculativo di Jonas, si può collocare come punto di partenza la teleologia aristotelica che vede nella natura la presenza di finalità, ma in Jonas lo scopo è l'esistenza di generazioni future.

L'autore però deve conciliare il fatto che un'azione è posta in atto in relazione allo scopo da raggiungere, avvalendosi dei mezzi a disposizione, con la necessità che il fine più importante (la continuità dell'esserci una comunità) non sia un'opzione tra tante, ma sia il dovere assoluto, da cui scaturisce l'obbligazione ad agire responsabilmente.

Da Max Weber, Jonas riprende la linea discendente, giungendo a una simile formulazione: «se vuoi la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra, devi impostare diversamente il tuo rapporto con la natura». Con ciò Jonas si trova in realtà di fronte a un imperativo ipotetico, secondo la visione di Kant, dunque a una regola la cui validità è condizionata. L'autore però deve difendere la sua tesi che la validità dell'asserto non è lasciata al libero arbitrio dell'uomo.

Ricorre allora all'imperativo categorico kantiano, operando però un ampliamento. Innanzitutto, lo priva del suo carattere prettamente formale, l'universalizzazione della massima soggettiva, e lo caratterizza con l'assicurazione dell'attività umana nel futuro. In secondo luogo, estende il riferimento da un interlocutore contemporaneo a uno futuro.

Il percorso qui delineato evidenzia la convinzione jonassiana che il fondamento di un dovere etico precede la nostra capacità di

identificarlo, ed esclude la possibilità che sia l'essere umano a porlo, «proprio a partire dalla presenza del fenomeno morale in noi stessi noi sentiamo il dovere di cercare una fondazione che legittimi e giustifichi la nostra pretesa di dire: "non devi far questo, ti è assolutamente proibito!", oppure "devi farlo"»¹⁰.

Si possono delineare alcuni punti di riferimento che danno luce al pensiero di Jonas:

1) l'autore riprende una terminologia weberiana, ma pensa l'imperativo della responsabilità come categorico e non ipotetico;

2) l'etica della responsabilità è come in Kant di tipo deontologico, ma la fondazione dell'imperativo è di tipo ontologico;

3) l'etica di Weber è quella dell'uomo politico che guarda alle conseguenze delle sue azioni; l'etica della responsabilità, secondo Jonas, non rinuncia ai principi.

NOTE

¹ M.L. Furiosi, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

² Eugenio Lecaldano (1940) è considerato in Italia il rappresentante di un'impostazione etica laicista. Le sue ricerche si sono orientate dapprima verso la storiografia della riflessione morale nella filosofia anglosassone dal XVII al XIX sec.; successivamente ha analizzato le versioni utilitaristiche dell'etica normativa, avanzando una sua proposta (*Loggettività dell'etica: una versione sentimentalistica*, in «Rivista di Filosofia» 1998, LXXXIX). Infine, si è occupato di problemi dell'etica applicata, in modo particolare di bioetica, esprimendo il suo pensiero laico in materia.

Alcune opere: *Utilitarismo oggi* (1986); *Etica* (1995); *Bioetica. Le scelte morali* (1999).

³ E. Lecaldano, *Responsabilità*, in *Dizionario di Bioetica*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 255; 31.

⁴ *Ivi*, p. 257.

⁵ H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit. 54.

⁶ *Ivi*, p. 101.

⁷ *Ivi*, p. 16.

⁸ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 127.

⁹ P. Singer (Melbourne, 1946) è direttore del Center of Human Bioethics di Victoria in Australia. All'interno del dibattito bioetico contemporaneo si colloca come uno dei maggiori protagonisti, in modo particolare di quella corrente di pensiero che prende il nome di *orientamento sensista*. Secondo tale impostazione i soggetti capaci di tutela e di diritti sono quelli in grado di provare piacere e/o dolore, dunque non solo gli uomini ma anche gli animali.

Il patrimonio letterario dell'autore comprende: *Animal Liberation* (1975) ed *Etica pratica* (1979).

¹⁰ V. Hosle, H. Jonas, *Anima e Corpo*, in «Ragion Pratica», n. 15, 2000, p. 60.

Alcune opere del teologo slovacco Alexander Spesz

Ivan Sulik, *Docente di Teologia morale presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Comenio in Bratislava – Istituto di Teologia a Nitra; e direttore dell'Associazione e della casa editrice di Sant'Adalberto in Trnava*

Introduzione

Alexander Spesz appartiene agli scrittori cattolici della prima metà del XX secolo. Con le sue opere ha contribuito molto alla formazione teologica non soltanto di quelli che si preparavano al ministero sacerdotale ma anche di tutte quelle persone che si accostavano ai suoi scritti. La bibliografia di Spesz contiene in tutto quindici titoli pubblicati e due rimasti in manoscritto. La sua produzione va dal 1922 al 1951.

Alexander Spesz, soprattutto negli anni Cinquanta, firmava i suoi articoli con il nome *Andrej Šarišský*¹. Era anche un modo per tenere nascosta almeno per un po' di tempo l'identità dell'autore. Ovviamente, la polizia segreta ben presto scoprì chi si nascondesse dietro questo pseudonimo.

Le opere di Alexander Spesz possono essere divise in tre grandi gruppi: omiletica, filosofia e teologia. Noi siamo interessati soprattutto a queste ultime e non a un'analisi dettagliata di tutti i particolari di questi scritti².

Opere fra teologia e psicologia

Una buona parte di questi lavori di teologia riguarda la problematica della psicologia e le posizioni che la teologia morale cattolica prende di fronte ad alcuni problemi specifici di essa, ad es. psicanalisi, magia, occultismo ecc.

Il primo scritto che si occupa della problematica psicologica è *Okkultismus und wunder*, tradotto in varie lingue³. Come lascia intendere il titolo, l'Autore centra la sua attenzione su due fenomeni: l'occultismo e il miracolo. Partendo dalla considerazione dei fenomeni occulti, che sono quelli che non sono stati finora del tutto spiegati, ne fa un elenco assai vasto (telepatia, telechinesia, levitazione ecc.), descrivendoli in maniera dettagliata. Spesz prende una posizione di riserva di fronte a questi fenomeni e in principio li rifiuta schierandosi con la posizione

ufficiale della Chiesa che diffidava di queste cose e le combatteva⁴. Nel suo studio il nostro Autore, per dimostrare la credibilità delle sue posizioni si riferisce agli studiosi più affermati in questo campo⁵. Egli fu l'unico studioso in Slovacchia a occuparsi di questa problematica e per questa ragione gli fu concesso dall'autorità ecclesiastica di tenere e leggere i libri che trattavano questi argomenti e che si trovavano nell'*index* del Santo Uffizio⁶. La seconda parte del libro si occupa del fenomeno del miracolo. Respinge la critica del razionalismo che voleva spiegare, sulla base della teoria dell'occultismo, i miracoli «nel senso religioso»⁷. Tutti i miracoli di cui parla anche la Bibbia non sarebbero altro che dei fenomeni occulti, e allora non soprannaturali, che finora non sono stati spiegati, ma che sicuramente in futuro, con il progredire della scienza, lo saranno. Il vero fondamento di ogni miracolo è la fede e non viceversa, come vorrebbero far credere i razionalisti, in quanto «la fede sussiste in sé e in Dio anche senza miracoli»⁸. La fonte principale di questa seconda parte del libro è lo studio di Franz Koehler *Geist und Wunder*⁹. Il libro contiene anche una terza parte, una specie di appendice, dove l'Autore descrive la vicenda di Teresa Neumann di Könnersreuth in Germania, una donna stigmatizzata che viveva in maniera molto forte la passione di Cristo. Spesz stesso ha potuto osservare e studiare da vicino questa donna e la sua vita, ed è arrivato, senza esprimere la sua opinione personale in proposito, a questa conclusione: «Könnersreuth ha profondamente umiliato la scienza, che si fidava solo di sé stessa, insegnandole che davanti a molte situazioni è incapace di dare delle risposte convincenti»¹⁰. Questo studio del nostro Autore può essere considerato la sua prima opera importante, uno dei suoi lavori principali. Lo confermano anche le traduzioni nelle varie lingue, alle quali abbiamo già accennato, e il fatto che Spesz nei suoi lavori successivi fa dei riferimenti a questo lavoro.





Un'altra opera che riguarda alcuni problemi della psicologia e il suo rapporto con la teologia morale è *Das dunkle Reich in uns*, pubblicata solo in tedesco¹¹. Il tema principale di questa opera è il conscio e l'inconscio dell'uomo, la problematica sollevata da Sigmund Freud. Spesz riprende lo stesso argomento nell'opera successiva, presentandolo questa volta al pubblico slovacco¹². *Psychoanalýza a kresťanstvo (Psicoanalisi e cristianesimo)*, come dice il titolo stesso, parla del rapporto tra la psicanalisi e la fede cristiana. Spesz prima presenta la vita di Sigmund Freud e la storia della psicanalisi. Dopo questa breve introduzione espone tutta la dottrina di Freud, analizzandola con molta cura (inconscio, pansessualismo, sogni, nevrosi ecc.). Risponde a questa dottrina della psicanalisi criticandola sulla base della posizione ufficiale della Chiesa ed evidenziando le esagerazioni di questa teoria. Un altro argomento di somma importanza è la teoria che la psicanalisi espone circa il cristianesimo e la vita morale dell'uomo. Il nostro Autore di nuovo respinge questa teoria come incompatibile con la fede cristiana. L'obiettivo dell'opera fu duplice: esporre la teoria della psicanalisi e fare un'apologetica della fede cristiana difendendola dagli attacchi di Freud e dei suoi seguaci¹³. Lo scopo fu raggiunto. Infatti, il lavoro espone al lettore slovacco in maniera molto chiara la dottrina psicanalitica. Di notevole spessore è soprattutto la parte apologetica, nella quale Spesz punto per punto evidenzia l'incoerenza o la falsità delle posizioni della psicanalisi. Questa fu la prima opera di questo genere nella letteratura slovacca.

L'opera *Mystika, magia, mediumizmus*¹⁴ riprende la problematica del primo scritto importante dell'Autore, cioè *Okkultismus und wunder*. Questo scritto viene pubblicato in un periodo di crescente interesse per la mistica. Purtroppo, spesso la si confondeva con magia o mediumismo. Spesz prima cerca di dare la definizione della mistica cristiana che è «la vera unione con il Dio vero e personale, causata dalla grazia divina»¹⁵ e dopo presenta alcuni fenomeni mistici, occupandosi anche delle persone con esperienze mistiche. Lo spazio maggiore viene dedicato a Teresa Neumann. Di conseguenza vengono presentati la magia e il *mediumismo* come false forme di mistica. Anzi in questi casi non si può parlare di mistica, perché sempre viene dimostrata la falsità dei cosiddetti *medium*, che si occupano di magia e di *mediumismo*. Tra questi il nostro Autore

cita alcuni nomi come, ad esempio, Stefano Ossowiecki, Willy Schneider, Eusapia Paladini o il *medium* brasiliano Mirabelli. Spesz arriva alla conclusione che tra i veri mistici e i *medium* ci possono essere a volte soltanto delle somiglianze esteriori, ma c'è una grande differenza: ai *medium* manca il fondamento morale, la santità di vita, che invece si trova in tutti i mistici. Per questa ragione la Chiesa non ha mai canonizzato nessun *medium* come invece ha fatto con i mistici¹⁶. La presente opera è nata come risultato delle ricerche dell'Autore nel campo dei fenomeni di occultismo e di parapsicologia. Si tratta di una specie di raccolta delle conferenze tenute da Spesz nel 1935 a Salisburgo.

L'opera *Psychológia slovenských ľudových povier*¹⁷ (*Psicologia delle superstizioni popolari slovacche*) fa parte del gruppo degli scritti che trattano la problematica psicologica. Si tratta del lavoro che fu presentato dall'Autore il 25 novembre 1943 durante il congresso dell'Accademia cattolica slovacca e successivamente pubblicato dalla stessa Accademia. Alexander Spesz ha dedicato questa pubblicazione alla presentazione e allo studio delle superstizioni nella cultura slovacca, soprattutto nella letteratura. «La superstizione era accanto alla culla dell'umanità [...] e sarà anche accanto alla sua tomba»¹⁸. Per questa ragione le superstizioni fanno parte del patrimonio culturale di ogni nazione. Quest'opera è in assoluto la prima in Slovacchia a occuparsi in maniera sistematica di questa problematica. Studiando la superstizione nelle opere degli autori tedeschi, che a quel tempo avevano già trattato il problema, Spesz si è preparato un retroterra utile per poter affrontare tale argomento nella tradizione slovacca. Gli erano di grande aiuto i suoi studenti di teologia morale alla facoltà di teologia a Bratislava che gli portavano il materiale da tutte le parti della Slovacchia. L'Autore parte nella sua indagine dalla considerazione della superstizione in generale per poter poi riflettere sulle varie forme di superstizione nella cultura slovacca. Queste superstizioni vengono divise secondo alcuni argomenti che riguardano, ad esempio, vita, amore, natura, malattia, morte ecc. Arriva alla conclusione che le superstizioni vengono combattute, perché

le nostre superstizioni popolari sono un interessante espressione del folclore, ma sono sempre dei resti di una vita primitiva, irrazionale e spesso ingenua che si oppone alla sana ragione e in qualche modo anche alla morale. Per que-

sta ragione il combattimento di esse, a nome della cultura, è perfettamente giusto e, addirittura, è un dovere morale di quelli che vogliono bene alla nostra gente. È sicuro: quanto meno ci saranno delle superstizioni, tanto meglio sarà per la gente [...]. Il mezzo più efficace per combattere le superstizioni è l'educazione cristiana¹⁹.

Ci vuole sempre tanta pazienza e molto amore nei confronti di quelli che sono caduti nella trappola della superstizione.

L'ultima opera del nostro Autore che riguarda alcuni aspetti psicologici della vita dell'uomo e i loro rapporti con la morale cristiana è *Špiritizmus či parapsychológia*²⁰? (*Spiritismo e parapsicologia*) L'attenzione viene posta su due fenomeni che si oppongono: spiritismo e parapsicologia. «La parapsicologia si occupa dei fenomeni occulti dell'anima umana che finora non sono stati spiegati»²¹. Seguendo lo schema della sua prima opera in proposito, cioè *Okkultismus und wunder*, Spesz divide questi fenomeni parapsicologici in due grandi gruppi: razionali (telepatia, profezia, divinazione ecc.) e fisici (bilocazione, telechinesia, materializzazione ecc.). Un'altra parte dell'opera, anche se più breve della prima ma non per questo meno importante, viene dedicata allo spiritismo. Questo fenomeno dal punto di vista della fede cristiana è molto più problematico, in quanto vorrebbe spiegare i fenomeni occulti con la presenza degli spiriti o, addirittura degli spiriti dei defunti. A questo scopo vengono organizzate le sedute durante le quali vengono invocati gli spiriti delle persone defunte. La Chiesa vieta ai fedeli la partecipazione a tali sedute. Per questa ragione Spesz spesso afferma, non soltanto nella presente opera ma anche nei suoi articoli: «[...] un cattolico non può essere spiritista»²². E cerca di dare degli argomenti a favore di quest'affermazione. «L'anima dopo la morte si trova già *in statu termini* – ha raggiunto il fine. L'anima dopo la morte si trova o in paradiso, o in purgatorio, o nell'inferno, e non vaga per il cosmo»²³. Le sedute spiritiche sono dei peccati contro la fede ma anche un costante pericolo per la salute del *medium* e di tutti i partecipanti. Ci sono spesso come conseguenze le malattie mentali e a volte si arriva a delle vere orge. Non di rado si trova dietro a queste iniziative chi cerca di manipolare la gente e le sedute diventano così una preziosa fonte di guadagno. Alcune volte i fenomeni in realtà non sono misteriosi e possono essere spiegati

in un modo naturale, senza ricorrere alle forze soprannaturali. L'Autore descrive anche le sue esperienze personali che ha avuto osservando lui stesso le persone che venivano considerate i *medium*²⁴.

Alexander Spesz in tutto ha pubblicato così sei opere attinenti ad alcuni problemi di psicologia che hanno dei legami anche con la teologia morale. Infatti, in quel tempo il rapporto tra teologia morale e psicologia era un punto privilegiato degli studi compiuti dai teologi morali dell'epoca. In Slovacchia fu il primo teologo e autore a dedicarsi a questi argomenti. Purtroppo, in questo campo non ha trovato dei seguaci che si fossero dedicati come lui allo studio dei problemi della parapsicologia, del mediumismo, della psicanalisi o dello spiritismo.

Opere di teologia morale

Per quanto riguarda le altre opere del nostro Autore, che adesso cercheremo di presentare, possiamo dire che tutte e quattro erano di importanza fondamentale per la teologia morale in Slovacchia.

Nel 1941 esce la prima edizione del lavoro che si occupa del grande mistero del matrimonio *Manželstvo, veľké tajomstvo* (Matrimonio, grande mistero); un'opera che ha avuto altre due edizioni²⁵. Spesz, come spesso ricordava nelle conversazioni con gli amici, sentì l'urgenza di introdurre i coniugi slovacchi nel grande mistero del sacramento del matrimonio che essi hanno ricevuto. Fino a quel tempo non si trovava nella letteratura slovacca una pubblicazione simile a questa. Spesz, come sacerdote e teologo, avvertì una tale mancanza, e ha esposto in questa sua opera la dottrina della Chiesa circa il sacramento del matrimonio. Il matrimonio si trovava già, a quel tempo in pericolo, e per questa ragione lo scopo di Spesz fu quello di «descrivere le riflessioni meno conosciute, ma – nei limiti del possibile anche originali – circa il matrimonio, essendo persuaso, che il matrimonio è un mistero che non si potrà mai esaurire»²⁶. L'Autore omette tutta la problematica degli impedimenti del matrimonio, delle sue proprietà, in quanto «questo fa parte del diritto canonico e non dell'etica, della morale e della dogmatica»²⁷. Prima vengono trattate le questioni attinenti al matrimonio nell'ordine naturale, dopo il lavoro si occupa del sacramento del matrimonio che, ovviamente presuppone l'ordine naturale.





Solo tornando ai valori perenni si potranno risolvere le crisi matrimoniali. Solo tenendo conto che il matrimonio è un'istituzione voluta da Dio, l'uomo con l'aiuto particolare della grazia di Dio, potrà superare le difficoltà che porta con sé la vita matrimoniale. Quest'opera di Spesz ha avuto una grande accoglienza non soltanto da parte dei teologi e dei sacerdoti, che incontrano queste difficoltà nel loro ministero, ma anche da parte dei coniugi cristiani²⁸. Lo conferma anche il fatto che l'opera è arrivata a tre edizioni. Spesz stesso era molto affezionato a questa sua opera, che è l'unica che ha cercato di ampliare e rivedere; tutte le altre una volta pubblicate non sono state più riprese da lui.

L'anno 1948 è molto fecondo per il nostro Autore. È un anno in cui ha pubblicato due lavori. Il primo, *Katolícka mravouka*²⁹ (*Morale cattolica*), viene giustamente considerato il suo capolavoro ed è un'opera di fondamentale importanza per la teologia slovacca. È la prima opera di teologia morale pubblicata in lingua slovacca. «Finora non abbiamo avuto una teologia morale elaborata e basata su un fondamento scientifico»³⁰. Anche se l'intenzione dell'Autore era quella di pubblicare un libro di teologia morale per i laici, e non quella di scrivere un manuale per i sacerdoti, in quanto «questi hanno a disposizione molti sussidi di morale»³¹, il libro divenne ben presto, a causa di mancanza della letteratura teologica, uno strumento indispensabile per lo studio della teologia morale anche per i futuri sacerdoti. Molti sacerdoti ne hanno usufruito durante gli studi di teologia morale e il libro fu il loro compagno fedele anche durante gli anni del ministero. L'Autore ha elaborato la sua opera seguendo una vasta bibliografia internazionale. Ha attinto anche agli autori antichi, pur preferendo gli scritti più recenti. Non si può dire che si tratta di un'elaborazione originale, ma è sicuramente un'opera ben equilibrata che doveva riempire il vuoto che si trovava nel campo morale della teologia slovacca. L'impostazione dell'opera è, per così dire, quella classica. Si parte dalla trattazione delle questioni di *morale fondamentale*, quali l'atto umano, la legge, la coscienza ecc., per arrivare alla considerazione della *morale speciale* secondo i comandamenti del Decalogo. Il libro si conclude con un capitolo dedicato ai precetti della Chiesa cattolica e ad alcuni problemi nuovi riguardanti la morale come, ad esempio, sport, apparizioni, visioni private. L'opera è

ancora oggi considerata uno dei libri importanti della teologia slovacca. Sicuramente ha segnato la sua storia e fa parte del suo patrimonio teologico.

Il secondo scritto del 1948 si intitola *Boj proti vojne (La lotta contro la guerra)*³². All'epoca della pubblicazione era di grande attualità. Infatti, tratta il problema della guerra nel tempo dopo la fine della Seconda guerra mondiale e mentre sul mondo intero si affacciava il pericolo di un'altra guerra, ancora più pericolosa di quella precedente. «Fino a quando durerà la pace che si è ristabilita solo tre anni fa ed è così debole? Un'altra catastrofe mondiale è veramente inevitabile? La guerra è una necessità della storia umana, non se ne può fare a meno? Ci sarà un'altra guerra o no?». Queste erano le domande che si poneva la gente di quell'epoca e a esse il nostro Autore voleva rispondere con l'opera *Boj proti vojne*. Spesz non voleva assumere il ruolo del profeta nel rispondere alla domanda se ci sarebbe stata veramente un'altra guerra o meno. Voleva analizzare la causa più profonda di ogni guerra, cioè l'egoismo e l'odio. L'uomo, se vuole vivere nella pace, deve aprirsi agli altri. Quest'intenzione era anche l'intenzione dell'ONU, appena fondata, per garantire la pace nel mondo intero. La vera pace nel mondo potrà regnare soltanto se nei cuori degli uomini regnerà la pace di Cristo, che è la fonte di ogni vera democrazia. Il nostro Autore espone la dottrina della Chiesa circa la guerra, partendo da Sant'Agostino fino ad arrivare al radiomessaggio natalizio di Pio XII del 1944, il quale secondo Spesz segna una svolta in questa dottrina. Se la Chiesa permetteva una guerra giusta di attacco, adesso dovrà essere più cauta nell'affermare una proposizione del genere. La guerra non è più uno strumento per raggiungere la pace, ma può portare l'umanità alla distruzione. L'Autore guardando al futuro dice che le prospettive non sono buone, ma la pace è possibile se l'uomo torna al messaggio cristiano. Se il Cristo diventerà il centro della vita di ogni uomo e di ogni società si potrà evitare la guerra che minaccia l'umanità. «La pace può essere conservata soltanto da una pura democrazia cristiana. [...] Non basta soltanto lavorare per la pace, bisogna anche pregare per la pace»³³. Dallo scritto si sente che l'Autore è contrario ad ogni guerra, anche se non lo dice esplicitamente. Si capisce dal modo di scrivere, come pure dal titolo del libro che significa,

appunto, combattere la guerra. Chi ha letto questa sua opera non potrà mai essere d'accordo con quello che a proposito di lui hanno scritto gli autori dell'enciclopedia slovacca, caratterizzandolo come «membro del gruppo militarista degli autori clericali durante il periodo dello Stato slovacco clerofascista»³⁴. Al contrario, Spesz non ha mai fatto parte di nessun gruppo, si esprimeva contro ogni abuso dei sentimenti religiosi della gente a fini politici. Anzi, pubblicamente si schierava con il pacifismo umanista cristiano ed era contrario anche all'attività del clero nel campo politico. Per questa sua posizione non fu molto capito nemmeno dai suoi superiori. Oggi si trovano veramente pochissime copie di quest'opera, giacché molte sono finite nelle fiamme e sono state così distrutte. Fu una decisione presa dagli organi ideologici del Partito comunista.

L'ultima opera di Spesz fu pubblicata nel 1951 e si intitola *Sviatosť (I sacramenti)*³⁵. L'Autore l'ha scritta come manuale per gli studenti di teologia. Il libro doveva aiutarli a penetrare nella teologia dei sacramenti. Era però utile anche ai sacerdoti che si trovavano già a svolgere il ministero pastorale nelle varie parrocchie e avevano spesso bisogno di consultare la disciplina circa la prassi sacramentale. Questa pubblicazione voleva essere soltanto un'introduzione alla pubblicazione di un'altra opera che doveva trattare in maniera più dettagliata i singoli sacramenti. L'Autore aveva l'intenzione di scriverla insieme ad alcuni suoi studenti diventati più tardi professori di teologia³⁶. Il lavoro ha due parti: la prima parla dei sacramenti in generale e la seconda li analizza uno per uno. C'è anche un'appendice che si occupa delle indulgenze, dei sacramentali, dell'obbligo del breviario per i chierici e del diritto matrimoniale cecoslovacco. L'Autore, scrivendo questa opera, teneva conto dell'ambiente slovacco nel quale i lettori del libro amministravano o un giorno dovevano amministrare i sacramenti. Fino a quel tempo, come accenna egli stesso, la dottrina circa i sacramenti veniva insegnata seguendo i sussidi scritti in latino che non tenevano conto delle circostanze della regione tra le montagne Tatra e il Danubio³⁷. Per la prima volta veniva scritta in slovacco un'opera teologica circa i sacramenti, che adoperava anche la terminologia nella lingua slovacca. Questo è uno dei grandi meriti di questo lavoro.

Per completare la presentazione delle opere del nostro Autore, dobbiamo almeno menzionare due manoscritti che non sono mai stati pubblicati³⁸. Il primo *Život Krista (La vita di Cristo)*, seguendo l'esempio di molte pubblicazioni di quel tempo circa la vita di Gesù, racconta le vicende terrene di Gesù di Nazareth. Il secondo manoscritto *Katolícka vierouka (Dogmatica cattolica)*, non del tutto completo, aveva l'intenzione, purtroppo mai realizzata, di presentare al lettore slovacco la dottrina riguardante la fede cattolica.



NOTE

¹ Cf. ad es. Andrej Šarišský, *Adventné štácie*, in «Duchovný pastier» n. 29, 1952, pp. 450-451; e molti altri articoli di questi anni.

² A proposito dell'attività di scrittore si veda l'unico lavoro finora scritto che si occupa di Spesz: Marta Frická, *Životopisy významných osobností katolíckej Cirkvi na Slovensku*. PhDr. ThDr. Alexander Spesz – slovenský katolícky vedecký spisovateľ, Spišské Podhradie 1998, pp. 16-53.

³ A. Spesz, *Okkultismus und wunder*, Hildesheim 1930, p. 215. L'opera fu conseguentemente tradotta in slovacco, italiano (pubblicata nel 1933 dalla casa editrice Marietti di Torino) e ungherese.

⁴ Cfr. A. Frický, *K 30. výročiu smrti popredného predstaviteľa morálnej teológie*, in «Duchovný pastier», n. 78, 1997, p. 421.

⁵ Tra questi ad es. Maeterlinck, Gramatzki, Feldmann, Cazzamali ecc.

⁶ Esiste, ad esempio, un tale permesso del 27 febbraio 1959, concesso a Spesz dal vescovo di Trnava Ambróz Lazík, nel quale gli si permetteva di studiare tali libri per tre anni.

⁷ A. Spesz, *Okultizmus a zázrak*, Trnava 1932, p. 105.

⁸ *Ivi*, p. 106.

⁹ Cfr. F. Koehler, *Geist und wunder*, Berlin 1927.

¹⁰ A. Spesz, *Okultizmus a zázrak*, 185.

¹¹ Id., *Das dunkle Reich in uns*, Hildesheim 1933, p. 191.

¹² Id., *Psychoanalýza a kresťanstvo*, Rožňava 1934, p. 128.

¹³ Cfr. *Ivi*, p. 1.

¹⁴ Cfr. Id., *Mystica, magia, mediumizmus*, Trnava 1939, p. 163.

¹⁵ *Ivi*, p. 14.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 163.

¹⁷ Cfr. Id., *Psychológia slovenských ľudových povier*, Trnava 1944, p. 98.

¹⁸ *Ivi*, p. 12.

¹⁹ *Ivi*, p. 97.

²⁰ Cfr. A. Spesz, *Špiritizmus či parapsychológia?*, Trnava 1947, 202 p. Nel 1990 la casa editrice Ars Stigma, a cura di Zuzana Holdošová, ha pubblicato quest'opera in forma abbreviata ed elaborata. Si tratta di una ripubblicazione, per essere gentili, non felice, in quanto la curatrice

dell'opera in alcuni passi tradisce il pensiero dell'Autore; nel testo esprime le sue proprie opinioni e cerca di sostenerle citando l'Autore; fa, sempre nel testo, delle attualizzazioni delle idee ivi esposte; a volte omette interi paragrafi del testo ecc; alla fine bisogna aggiungere che sia lei che la casa editrice non hanno minimamente rispettato i diritti d'autore.

²¹ *Ivi*, p. 25.

²² Alexander Spesz, *Katolík nemôže byť špiritistom!*, in «Košické cirkevné správy», n. 6, 1 febbraio 1930, p. 5.

²³ *Id.*, *Špiritizmus či parapsychológia?*, cit., p. 138.

²⁴ *Cfr. Ivi*, pp. 46-50.

²⁵ *Cfr.* Alexander Spesz, *Manželstvo, veľké tajomstvo*, Trnava 1941, p. 92. La seconda edizione è uscita nel 1943 e la terza, che fu elaborata e riveduta, è del 1947; quest'ultima contiene 130 pagine.

²⁶ *Id.*, *Manželstvo, veľké tajomstvo*, cit., pp. 5-6.

²⁷ *Ivi*, p. 6.

²⁸ Cf. G. Mohr, *Prof. Dr. Alexander Spesz: "Manželstvo, veľké tajomstvo". 3. opravené vydanie. – Vydal Spolok sv. Vojtecha v Trnave*, in «Tvorba», 1949, pp. 158-159.

²⁹ *Cfr.* A. Spesz, *Katolícka mravouka*, Trnava 1948, p. 419.

³⁰ *Id.*, *Významné vedecké dielo*, in «Katolícke noviny», 1949, p. 4.

³¹ *Id.*, *Katolícka mravouka*, cit., p. 5.

³² *Cfr. Id.*, *Boj proti vojne*, Trnava 1948, p. 121.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Aa. Vv., *Encyklopédia Slovenska*, vol. V, Bratislava 1981, p. 552.

³⁵ *Cfr.* A. Spesz, *Sviatosť*, Trnava 1951, p. 342.

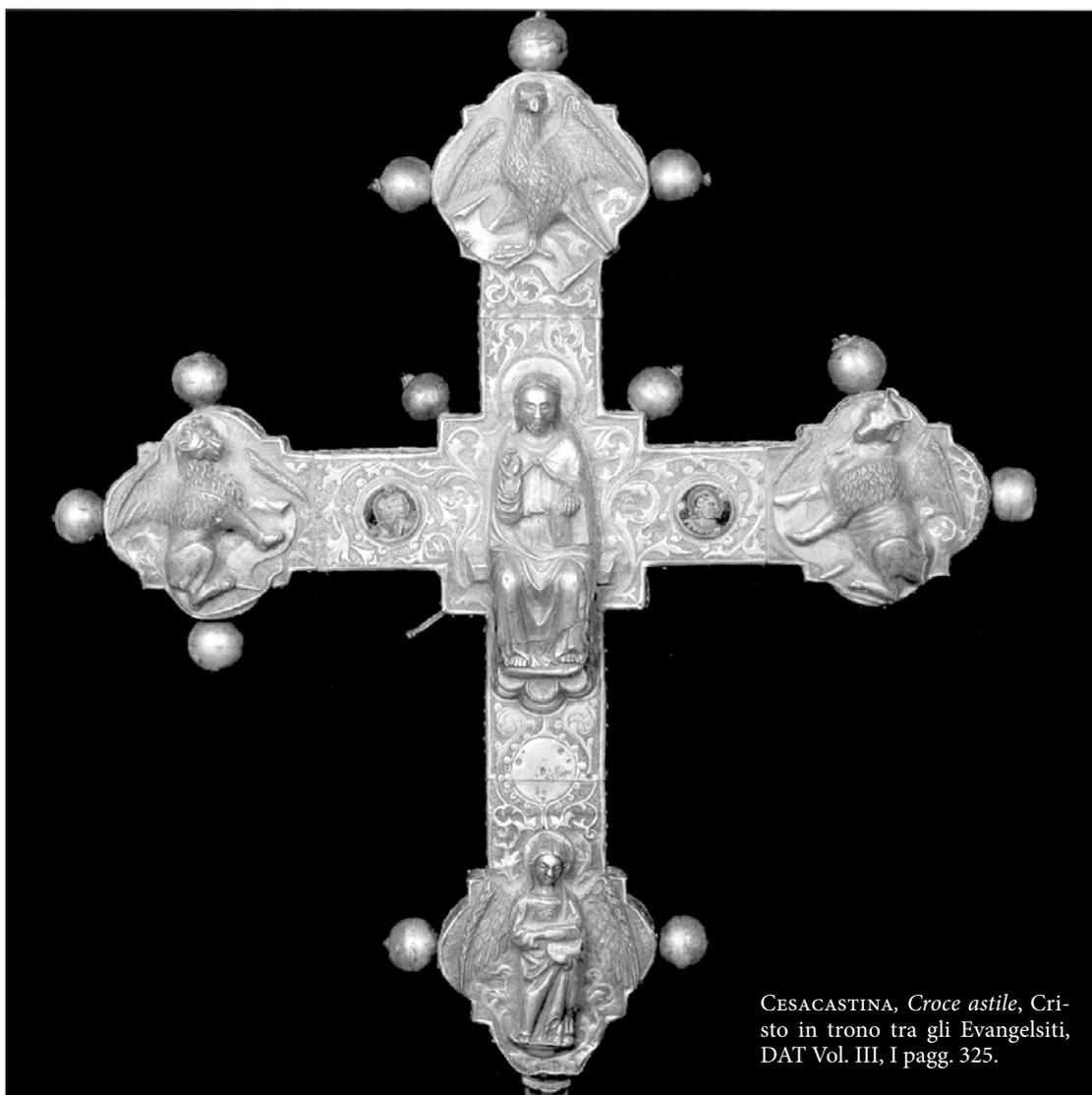
³⁶ *Cfr.* M. Frická, *Životopisy významných osobností katolíckej Cirkvi na Slovensku. PhDr. ThDr. Alexander Spesz – slovenský katolícky vedecký spisovateľ*, p. 35.

³⁷ *Cfr.* A. Spesz, *Sviatosť*, cit., p. 7. Questo riguarda soprattutto il diritto civile circa il matrimonio (impedimenti, acquisto dei beni ecc.).

³⁸ Questi due manoscritti si trovano nell'archivio personale di Alexander Spesz, custodito da František Frický, nipote di Spesz, nella città di Bardejov.

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
83-119

BP



CESACASTINA, *Croce astile*, Cristo in trono tra gli Evangelisti, DAT Vol. III, I pagg. 325.

Il 70° della morte di Mounier: un impegnativo anniversario

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



Ricorre in quest'anno 2020, e precisamente il 30 marzo, il 70° anniversario della morte di Emmanuel Mounier (1905-1950): evento che assume una particolare importanza – dal punto di vista degli studi su questo grande testimone del Novecento – perché, in base alla legislazione vigente, comporta la cessazione dei “diritti d'autore” e dunque rende liberamente accessibile l'opera del pensatore francese. In virtù dell'importanza di questo pensatore nella storia delle idee del Novecento ci si vorrebbe soffermare, in queste note, sulle problematiche relative alla diffusione del suo pensiero, d'ora in poi agevolata proprio dalla cessazione del “copyright”. Si tratta, come è evidente, di un problema indubbiamente “minore” e tuttavia non di piccolo rilievo perché le disponibilità e l'accessibilità dei testi è una condizione – materiale, se si vuole, ma non influente – necessaria per la conoscenza di un pensatore e per la riflessione critica sul suo pensiero: riflessione che in verità non è mancata ma che negli ultimi due decenni è andata un poco smarrendosi, e a torto – a nostro avviso – perché si tratta di un pensiero ancora attuale almeno sotto due profili, e cioè la riproposizione del «personalismo comunitario» (in una stagione di crisi profonda della persona) e il ripensamento del rapporto fra Cristianesimo e storia; temi, questi, propri dell'ultimo Mounier, nella prima prospettiva in relazione al suo capolavoro filosofico, *Le Personalisme*, nella seconda in ordine alle acute riflessioni degli ultimi suoi anni di vita, caratterizzati da due importanti testi, e cioè *Feu la Chrétienté* e *L'affrontement chrétien*. Le fortune (e talvolta le sfortune) di un pensatore sono legate anche, seppur non solo, all'accessibilità degli essenziali testi di riferimento e dunque si tratta, nel caso di Mounier (ma il discorso potrebbe essere fatto anche per altri autori) di rendere quanto più possibile l'accesso alla sua opera. Questo 70° anniversario potrebbe essere la felice occasione di un'organica ripresentazione dell'opera mounieriana.

Mounier in italiano

Gli scritti di Mounier sono stati, nel primo cinquantennio susseguito alla sua morte prematura, abbastanza conosciuti in Italia, grazie alla diffusa conoscenza, fra gli intellettuali del tempo, della lingua francese. Oggi, tuttavia, in relazione all'accentuato predominio della lingua inglese, la platea dei “francesisti” si è alquanto ridotta (come del resto, per le stesse ragioni, quella dei “germanisti”); i buoni conoscitori del francese si stanno riducendo di numero, anche nell'ambito dei docenti universitari e dei ricercatori. Appaiono conseguentemente necessarie le traduzioni (le “buone traduzioni”) come non sempre è avvenuto nel caso delle opere di Mounier, in gran parte tradotte e pubblicate da piccole, se non addirittura marginali, editrici (come è avvenuto per *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana*, del 1933, edita da Gatti di Brescia) e per *Agonia del Cristianesimo*, dalla piccola ma vivace La locusta di Vicenza. Meritevole anche – grazie all'impegno della compianta, e valida, studiosa mounieriana Ada Lamacchia – l'opera di divulgazione di gran parte della produzione mounieriana da parte della Ecumenica Editrice di Bari. Agli inizi, in verità, anche editrici di maggior peso si erano cimentate con traduzioni dell'opera mounieriana: così è avvenuto per *Che cos'è il personalismo* (Einaudi, Torino 1948); per *Il personalismo* (Garzanti, Milano 1953)¹ e per *Rivoluzione personalista e comunitaria* (Edizioni di Comunità, Milano 1949). Appare alquanto singolare – in riferimento alle editrici “laiche” più sopra citate – che sia stata questa editoria più attenta di quella cattolica nel prestare attenzione all'opera di Mounier: con l'importante eccezione, tuttavia dell'importante, e voluminoso, *Trattato del carattere* (1947) ospitato dall'editrice S. Paolo (Roma 1982, IX edizione Paoline, Cinisello Balsamo, 1990). Non si può negare che la cultura italiana – quella cattolica ma anche quella laica – abbia prestato attenzione all'opera di



Mounier; ma, se si eccettua il citato caso della Ecumenica Editrice, si deve constatare che si è trattato di traduzioni alquanto dispersive e non sempre di qualità. Alla luce di queste riflessioni, come si pone oggi il problema della riproposizione, quanto più possibile organica, delle opere di Mounier, avvalendosi anche delle più recenti, e talora puntualmente annotate, edizioni francesi? Nella stessa Francia, in verità, una vera e propria *Opera omnia* non si è ancor realizzata anche se «l'Association des amis d'E. Mounier», da qualche anno trasferitasi da Parigi a Rennes in Bretagna, sta promuovendo una serie di importanti iniziative: da segnalare, fra queste, l'edizione completa del "Journal"², in un'edizione assai bene curata ed annotata, anche in considerazione della distanza – per il primo Mounier quasi un secolo – che ci separa dalla stesura di quelle pagine e che ha comportato, per i curatori, un fitto apparato di note esplicative in relazione a eventi ormai lontani e a personalità un tempo importanti ma delle quali si è affievolita la memoria.

Un'ipotesi di "Opere scelte"

Con la cessazione dei "diritti di autore" si apre un interessante campo per una coraggiosa editrice disposta ad accollarsi il peso, se non proprio di un' *Opera omnia*, almeno di una serie di "Opere scelte". Prospettiamo, a tale riguardo, un'ipotesi di lavoro fondata su cinque volumi di scritti, di cui uno di diari:

1. punto essenziale del primo volume non può non essere *Révolution personaliste et communautaire* (1936) cui si potrebbero aggregare altri brevi testi attinenti alle stesse problematiche;
2. il secondo volume dovrebbe essere dedicato al monumentale (e importante anche in prospettiva filosofica) *Trattato del carattere* (l'ultima edizione disponibile, presso le edizioni San Paolo risale al 1990);
3. un terzo volume dovrebbe comprendere gli scritti filosofici più importanti, quali *Che cos'è il personalismo* (1948) e *Il personalismo* (1949) ed altri brevi scritti che riprendono e completano il progetto filosofico di Mounier;
4. il quarto volume dovrebbe riprendere gli "scritti militanti" di Mounier, partendo da un'attenta rilettura delle collezioni della rivista «Esprit», sulla quale molti di questi testi "minori", ma spesso importanti, sono apparsi. Di particolare rilievo, fra essi, *Feu*

la Chrétienté (1949) *L'affrontement chrétien* (1943) *La petite peur du XX^e siècle* (1949).

Un ultimo e conclusivo volume – considerata la difficoltà di riprendere integralmente la raccolta dei testi del "Journal" di Mounier, con particolare attenzione alle pagine che riguardano l'Italia.

Ogni volume dovrebbe essere curato da uno specialista e dotato di una introduzione e di una nota bibliografica essenziale, facente particolare riferimento agli scritti pubblicati in Italia (invero assai numerosi, anche se concentrati prevalentemente negli anni 1960-1990).

La pubblicazione di queste "Opere scelte" potrebbe e dovrebbe aprire una nuova stagione agli studi mounieriani, oggi ostacolati sia da problematiche linguistiche sia dall'accentuata dispersione degli scritti mounieriani (eccettuato il blocco curato dalla citata Ecumenica di Bari, peraltro ora non facilmente accessibile). L'onere finanziario sarebbe per altro consistente, vista la mole dell'opera e i relativi costi di revisione o del rifacimento delle traduzioni. Vi è da domandarsi, tuttavia, se non sia possibile coinvolgere nell'impresa una delle fondazioni oggi esistenti in Italia e che, finanziando questa non piccola impresa, si renderebbero benemerite della valorizzazione della cultura cattolica. "Vi è ancora spazio per Mounier?"

Una notazione finale si impone, in relazione alla "attualità" (o intellettualità) di un pensatore come Mounier, del suo progetto (interrotto purtroppo dalla morte prematura) di "personalismo comunitario", del suo apporto alla caratteriologia, del suo impegno per il rinnovamento della Chiesa. Si tratta semplicemente di ricostruire un tassello, seppur non marginale, della "storia delle idee" del Novecento? Da parte nostra riteniamo che l'opera di Mounier possa rappresentare un importante punto di riferimento nella ricostruzione della storia delle idee nell'Europa del Novecento ed insieme costituisca una forte sollecitazione ad una rinnovata riflessione sul rapporto fra Cristianesimo e civiltà, alla luce della constatazione – lucidamente intuuta da Mounier negli anni Quaranta del Novecento – che la fine della cristianità post-medievale non è la fine del Cristianesimo un invito a porre su nuove basi il rapporto tra fede e storia ad un'opera di un Cristianesimo oberato da inutili e pesanti sovrastrutture e riscoperto nella sua essenzialità. A quando, dunque, una organica e ben curata edizione critica delle più importanti opere di questo grande maestro del Novecento?

NOTE

¹ Riproposta, in edizione riveduta, dall'AVE di Roma nel 1964 e poi a cura di G. Campanini, nel 2004, risulta l'opera mounieriana più diffusa in Italia, essendo giunta alla XII edizione.

² Cfr. E. Mounier, (*Entretiens*, 1926-1944), con introduzione di B. Comte, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2017. L'opera si differenzia nettamente dai materiali editi nel IV Volume delle *Oeuvres* di E. Mounier, apparse presso Seuil, Paris, 1963. Questi e altri materiali

vennero ripresi, a cura della vedova Paulette, in *Mounier et sa génération*, opera tradotta in italiano con il titolo *Lettere e diari*, Città Armoniosa, Reggio Emilia, I ediz. 1984, II ediz. 1990, entrambe con un'introduzione di G. Campanini. Rispetto a queste precedenti edizioni, gli *Entretiens*, di più recente pubblicazione, offrono un quadro assai più ampio della progressiva formazione di Mounier, delle sue amicizie, dei suoi incontri. Sarebbe dunque augurabile almeno un'edizione di "pagine scelte" di questa monumentale opera.



MONTORIO AL VOMANO, Chiesa di san Rocco, *Ultima cena*, DAT Vol III,I pag. 389.

Emmanuel Mounier e l'originalità del progetto *Esprit*

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
83-119

Lorenzo Alvisi, *Dottore in Scienze Storiche, Università di Bologna e Civilisations Comparées Université de Paris, collaboratore della rivista Esprit*



La filosofia del personalismo comunitario, di cui Emmanuel Mounier è stato massimo esponente, non può prescindere ed essere intesa come una mera argomentazione concettuale scesa dal rapporto con la rivista e il movimento di *Esprit*. Viceversa, suddetta realtà editoriale e associativa va considerata quale parte integrante, leggasi incarnazione, del pensiero mounieriano. In effetti, in introduzione a *Révolution personaliste et communautaire* (1934), prima opera di Mounier che risulta essere la riorganizzazione di articoli precedentemente usciti sulle pagine della rivista, si legge «je voudrais que les pages qui suivent fussent inséparables, dans l'amitié du lecteur, du mouvement "Esprit" qui les a fait naître, depuis trois ans, au jour le jour. Je ne saurais discerner moi-même ce qu'elles lui ont apporté de ce qu'elles en ont reçu. La signature isolée d'un auteur est toujours à quelque degré trompeuse: toute une partie de ma génération se tient à côté de la mienne»¹.

Alla luce di queste affermazioni diventa imperativo analizzare il contesto culturale e generazionale in cui Mounier elaborò questo concetto di *oeuvre collectif*, ripreso, tra l'altro, nell'aprile 2020 da Anne-Lorraine Bujon², nuova direttrice di «Esprit», che conferma così, a settanta anni dalla morte del fondatore, l'attualità e l'importanza del personalismo comunitario.

Gli anni Trenta e la nascita del personalismo

Nato nel 1905 a Grenoble, Mounier si trasferisce a Parigi alla fine degli anni Venti, in un contesto effervescente da un punto di vista politico e sociale: l'ascesa al potere del fascismo e la crisi economica di Wall Street³ scuotono gli equilibri europei, il dibattito accademico ruota intorno a opere come *Il tramonto dell'Occidente* (Oswald Spengler, 1918) e i traumi della Prima guerra mondiale, uniti alle istanze rivoluzionarie dell'epoca, mettono a dura prova la tenuta delle democrazie liberali. Un sentimento di

crisi e allo stesso tempo revanscismo e cambiamento è dunque forte nella Francia in cui Mounier si forma. La crescente politicizzazione delle masse, infatti, va incontro, da un lato, al mito bolscevico, che in Francia beneficia di una lunga tradizione anarchico-socialista, dall'altro, agli ambienti più conservatori del cristianesimo reazionario, che esalta elementi di spiritualità e ordine di fronte l'incedere una modernità temuta e demonizzata.

Progressisti e conservatori, fascisti e comunisti, proletari e borghesi, la frattura sociale è stringente e il giovane Mounier, cresciuto in una famiglia cattolica, si trova spaesato e deluso dal mondo che lo circonda: nonostante la condanna di Pio XI dell'*Action Française* (1926), infatti, il maurrasismo sembra aver conquistato buona parte dei suoi coetanei. Delle loro rivendicazioni, che nel 1934 porteranno alle dimissioni del governo Daladier, Mounier condivide l'avversione nei confronti dei tradizionali partiti politici, tuttavia, nonostante lo spiccato antiparlamentarismo evidente nei suoi primi scritti, egli, da credente, rifiuta la subordinazione della religione alla politica. Parallelamente, però, gli risultano altrettanto inaccettabili le invocazioni corporativiste del fascismo italiano e quelle socialiste dei marxisti perché in entrambe le prospettive, lo Stato nel primo caso, la lotta di classe nella lettura comunista, viene svalutato il valore della singola persona, per lui pilastro della società⁴.

Privo di un saldo riferimento politico, Mounier finisce dunque per unirsi al movimento nonconformista, ovvero un eterogeneo gruppo di intellettuali d'oltralpe che critica il cosiddetto *ordre établi* in nome di una retorica «ni droite ni gauche» che si oppone alle ideologie dominanti in favore della «construction d'un "ordre nouveau", au-delà de l'individualisme et du collectivisme»⁵.

«Vouloir isoler l'individu», sostiene in particolare Mounier, «c'est au fond de le vider de son être»⁶, tuttavia, bisogna anche evitare «la

folie de logique et de puissance qui pense les hommes par masses pour mieux les nier comme personnes»⁷. Non si deve, quindi, isolare l'uomo nella retorica del *self made man* né, al contrario, alienarlo in istituzioni in cui l'io è subordinato al concetto di classe, di razza o di nazione. «L'homme» inoltre, «est tout entier corps, tout entier esprit»⁸ e non si può esaltare una sola delle componenti a detrimento dell'altra; bisogna difendere la dignità di ciascuno nella sua integrità e non opporre dicotomicamente corpo e spirito, individuo e collettività. Questo bipolarismo sarebbe, secondo Mounier, la causa di una vera e propria *crise de civilisation* del mondo Occidentale a cui il personalismo vorrebbe porre termine, proponendo una fantomatica *troisième voie*.

È nella ricerca di questa via, che Mounier prende le distanze dal resto della nebulosa nonconformista: a differenza dei militanti de *La Jeune Droite* che ne fanno parte, infatti, o dei federalisti Robert Aron, Arnaud Dandieu, Alexandre Marc e Denis de Rougemont, egli sostiene che la crisi di civiltà non sia da risolversi in campo elettorale, istituzionale o militare, quanto piuttosto culturale.

Il termine cultura è da lui inteso come «l'adaptation biologique et sociale»⁹ che l'uomo realizza di fronte alle circostanze fisiche e storiche in cui si trova. Questa *adaptation* deriverebbe dalla concezione di Uomo come *πρόσωπον*, ovvero «colui che fa fronte», che si determina cioè nella relazione: «l'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne. Le tu, et en lui le nous, précède le je, ou au moins l'accompagne»¹⁰. Il discorso sull'io (*vers-soi*) non ha quindi senso se scollegato da un discorso sulla comunità (*vers autrui*) e di conseguenza Mounier si prefigge lo scopo di generare «une habitude nouvelle de la personne»¹¹, che implichi il «voir tous les problèmes humains du point de vue du bien de la communauté humaine»¹² in quanto, nel suo ragionamento, un'opposizione tra le due realtà non sussiste.

«Le meilleur sort qui puisse arriver au personalisme» sentenzia «c'est réveiller chez assez d'hommes le sens total de l'homme»¹³: l'intellettuale dovrebbe per Mounier educare la società affinché ognuno, aderendo liberalmente ai propri ideali (*vers les valeurs*), costruisca la comunità di cui è parte e che reciprocamente gli permette di esprimersi e conoscersi. Nei suoi testi, educare è dunque inteso nel significato etimologico di *e-ducere*, ovvero «trar fuori»,

avviare al rapporto con l'alterità intesa in senso fisico, sociale ma anche morale e trascendentale. Compito educativo, tuttavia, che i professori della Sorbonne e delle *grandes écoles* francesi non sembrano essere più in grado di soddisfare. Il mondo accademico appare infatti troppo autoreferenziale e corrotto con l'*ordre établi* per riuscire a incidere positivamente su una società avvilita nella sterile opposizione di individuo contro collettività, collettività contro individuo e, viceversa, spirito contro materia, materia contro spirito. La politicizzazione di tali *aut-aut* ideologici deteriora l'intera società ed è qui che egli ricerca una terza via che non trascuri alcun aspetto antropologico: «[...] partout s'imposent à l'homme des systèmes et des institutions qui le négligent: il se détruit en s'y pliant. Nous voulons le sauver en lui rendant la conscience de ce qu'il est. Notre tâche capitale est de retrouver la vraie notion de l'homme»¹⁴.

A tale scopo, Mounier non solo, in linea con le sue giovanili simpatie produhoniane e nonconformiste, si discosta dalla politica tradizionale, ma decide di rompere anche col mondo accademico in quanto il ruolo dell'intellettuale non si rivela solo nell'azione educativa, ma deve arrivare al livello della testimonianza: egli vuole vivere all'altezza dei suoi scritti ed è quindi lui il primo a dover rompere con l'*ordre établi*. Nonostante abbia passato il prestigioso concorso dell'*agrégation*¹⁵, che garantirebbe la carriera universitaria, egli abbandona la prospettiva dell'insegnamento per fondare «Esprit. Revue internationale»¹⁶.

«Esprit», una rivista particolare

In realtà, nel Paese dell'affaire Dreyfus il ricorso alla rivista costituisce lo strumento necessario per prendere posizione nel dibattito pubblico e, in tal senso, la fondazione di un mensile come «Esprit» non avrebbe nulla di innovativo. Nella sola sfera nonconformista possiamo individuare, ad esempio, «La Revue Française», su cui scrive Thierry Maulnier, e «La Revue du Siècle», di Jean de Fabrègues. Tuttavia, se durante il XX secolo la Francia si profila come madrepatria dell'intellettuale impegnato, è anche vero che gli editori vi preferiscano giornali caratterizzati da un punto di vista ideologico piuttosto che dalla libertà e varietà di espressione. È proprio sulla questione del pluralismo, quindi, che Mounier irrompe, scrivendo che «le personalisme n'annonce pas





la constitution d'une école [...] il témoigne d'une convergence de volontés, et se met à leur service, sans toucher à leur diversité, pour leur chercher les moyens de peser efficacement sur l'histoire. C'est donc au pluriel, des personnalismes, que nous devrions parler»¹⁷.

Nello scenario d'oltralpe, caratterizzato da opuscoli propagandistici, pamphlets e quotidiani fortemente politicizzati, la peculiarità di «Esprit» non consiste solo in questo carattere antiideologico e plurale, ma anche nel paradossale invito all'azione che vi è annesso e che evita così qualsiasi deriva relativistica, moralistica o neutralista. Lungi dal lirismo retorico di cui vengono accusate le altre riviste non-conformiste, «Esprit» riesce infatti nel corso degli anni in quel processo che Michel Winock ha definito «éducation politique»¹⁸ e che vede la rivista allontanarsi dall'iniziale retorica «ni droite ni gauche» per supportare il Fronte popolare prima, l'intervento militare in Spagna a favore dei repubblicani poi, e, in ultimo, la ferma critica del patto di Monaco. I personalisti, dunque, non si limitano a criticare, essi prendono posizione, facendolo tuttavia in un modo asistemico, viste le diverse sfumature di analisi e di opinioni presentate nella rubrica à *plusieurs voix*, su cui intervengono i collaboratori più disparati. Gli editoriali forniscono certamente una matrice comune alla pubblicazione, ma l'unanimità è un concetto inesistente a «Esprit»¹⁹, il cui scopo non è quello di far concordare, quanto piuttosto far incontrare e problematizzare, anziché attaccare e imporre come avviene altrove.

La linea editoriale data da Mounier, quindi, non è contenutistica, ma metodologica: chiunque è disposto all'ascolto dell'altro e alla militanza in nome de «l'homme tout entier corps, tout entier esprit» è benaccetto a «Esprit». Altro elemento indispensabile per la collaborazione è poi il netto rifiuto del concetto di individuo e di ogni collettivismo (leggasi fascismo, comunismo e nazismo), ovvero il principio di partenza del personalismo comunitario. Stabiliti questi punti, presentati nel Prospetto di fondazione d'«Esprit», la rivista diventa un polo di riferimento per tantissimi scrittori contrari all'*ordre établi*, permettendo un confronto inedito tra pensatori eterogeni, nonché un'importante comunicazione interreligiosa. In effetti, Mounier e gran parte dei suoi collaboratori sono cattolici, ma mossi da un desiderio di *sortir du ghetto*, di evitare cioè una posizione settaria e antimoderna, favorendo così il dibattito post-secolare²⁰.

Nella stessa prospettiva, l'accentuarsi di posizioni politiche di sinistra dei personalisti non fa altro che facilitare l'ascolto e un certo *militantisme de cause* tra socialisti, comunisti e cristiani, i quali convergono a «Esprit» nella denuncia degli *pseudo-valeurs fascistes*, del capitalismo e dello stile di vita borghese, nucleo tematico su cui ruota l'intera redazione e che stimolerà, più o meno indirettamente, la nascita della *nouvelle gauche*. Agli iniziali argomenti di critica si aggiungono infatti, nel corso degli anni, la lotta per i diritti dei lavoratori, la denuncia dei soprusi razziali e coloniali e tante iniziative di ordine culturale. Musica, poesia, cinema e teatro, infatti, non smettono di essere commentate, analizzate e suggerite sulle pagine della rivista, che continua a beneficiare di una varietà editoriale unica nel suo genere. Ciò è dovuto al fatto che rispetto alle altre realtà contemporanee che hanno come oggetto di critica e proposta la società come corpus, il personalismo comunitario, di cui «Esprit» è espressione, si realizza come una riflessione antropologica al plurale, che lungi dal mirare all'imposizione di una nuova politica o di una qualsivoglia egemonia culturale mira, attraverso l'organizzazione di congressi e gruppi di lavoro, alla realizzazione di un dialogo proficuo tra le persone. Permettere questo ascolto reciproco è, secondo Mounier, l'unico modo per preservare e ristabilire una dimensione comunitaria, altrimenti distrutta dalle spinte individualistiche, il *pétanismo* e altre le ideologie del *giganisme social* che attanagliano l'*ordre établi*.

È dunque chiaro che il mensile da un lato riprende i toni militanti degli anni Trenta per quanto riguarda la critica strutturale del sistema sociale, politico ed economico, ma dall'altro se ne allontana metodicamente: per Mounier e i suoi collaboratori una rivoluzione è sì necessaria, ma questa non deve essere basata, come propongono i principali movimenti di destra e di sinistra, sullo scontro, quanto piuttosto sull'incontro e l'inclusione.

«Esprit», più di una rivista

Dell'eterogeneo raggruppamento di militanti «non conformisti» «Esprit» è la sola realtà a sopravvivere al dramma della guerra e cioè è possibile non solo grazie all'iniziativa del proprio fondatore, sottolineata da Goulven Boudic nel magistrale *Métamorphoses d'une revue* (2005)²¹, ma anche, e soprattutto, al

sostegno della comunità dei *Murs Blancs* e del Movimento di centri personalisti sparsi in tutto il mondo. In effetti, il nucleo stabile della redazione di *Esprit* è a Parigi, ma intorno a questa gravita una realtà molto più vasta che sarebbe sbagliato ignorare.

È in particolare a Châtenay Malabry, a pochi chilometri dalla capitale, che si trova il vero quartiere generale del progetto personalista di educazione e testimonianza. In questa piccola località, Mounier e i suoi collaboratori acquistano tre edifici per avviare un centro pedagogico ma l'esperimento, appena abbozzato negli anni Trenta, non ha successo a causa dello scoppio della guerra. Viene allora deciso di riadattare il complesso architettonico, noto come *Murs Blancs*, per la nascita di una vera e propria comunità: nel giro di poche settimane Mounier convince diverse personalità quali Paul Ricoeur, Paul Fraisse, Jean-Marie Domenach e Henri-Irénée Marrou a trasferirsi con le proprie famiglie nella tenuta comune. Ognuno di essi vi detiene una casa privata, ma allo stesso tempo luoghi comuni per socializzare e condividere: è, in piccolo, la realizzazione di quella comunità auspicata sulle pagine di *Esprit*, di cui, tra l'altro, gli abitanti dei *Murs Blancs* costituiscono l'ossatura redazionale, nonché un importante punto di contatto con la società civile che tramite finanziamenti e contributi sorregge l'intera attività. «Ce personalisme», certifica a tal proposito Domenach, «était cohérent: il ne se contentai pas de parler de la personne; il voulait qu'elle existât en chacun»²². In effetti, come visto in occasione della sua rottura con *l'ordre établi*, scopo di Mounier non era la semplice attività redazionale, ma la promozione di uno stile di vita, diverso e alternativo. La riscoperta della «vrai notion d'homme», è da lui concepita come «un projet civilisationnel» che, prima ancora che scritto, deve essere vissuto dai redattori stessi, la cui volontà di *mettre en relation* non deve essere sottovalutata, ma vista come parte integrante della loro militanza intellettuale.

A questa militanza non partecipano i soli abitanti dei *Murs Blancs*, ma molte altre donne e uomini di cultura, che invece di andare a vivere a Châtenay Malabry preferiscono coadiuvare la nascita della *Fondation des Amis d'Esprit* (nota ai più col termine di Movimento), che si sviluppa in un più ampio contesto continentale.

Concepita già al congresso di Font-Romeau del 1932, ovvero la riunione che sancì la nascita della rivista, la *Fondation* trova una propria organizzazione a partire dall'anno successivo, con

la coordinazione di Pierre-Aimé Touchard²³. Essa ha, da una parte, lo scopo di raccogliere le donazioni dei lettori, dall'altra di favorire la nascita di gruppi personalisti: «[...] beaucoup de nos lecteurs, répondant à un de nos premiers vœux, nous ont écrit leur désir d'entrer en relation avec ceux de nos amis qui habitent leur ville, afin de pouvoir collaborer avec eux en esprit et en action. [...]. C'est pourquoi nous venons de décider la fondation, dans toutes les villes où la chose se pourra, de Groupes d'amis d'Esprit»²⁴. Si tratta, in sostanza, di un'opera di sponsorizzazione e sensibilizzazione delle istanze personaliste, che porta in pochi anni alla nascita di decine di *Groupes Esprit* in diverse città di Francia, in particolare nella regione di Lione grazie a Jean Lacroix ed Henri Bartoli, ma anche, in virtù del matrimonio dello stesso Mounier con la bruxelloise Paulette Leclerc, in Belgio (dove egli vivrà, facendo pendolare da Parigi, dal 1934 al 1939). «L'existence de tels espaces de rencontres foisonnantes» testimonierà in modo emblematico Camille Deguelle «représentait une chance insoupçonnée dans un pays aussi hétérogène que la Belgique, traversé par de profonds clivages philosophiques et religieux, socio-économiques et communautaires (linguistico-culturels) avec fortes connotations de particularismes régionaux»²⁵. Tale attrattiva perdura per tutto il secondo dopoguerra, durante il quale nascono sempre più centri personalisti, diffusisi non solo in terre francofone, ma anche in Svizzera (Albert Béguin, secondo direttore di *Esprit* esce proprio da questo contesto), Italia, Polonia, Canada e altri Paesi. Attraverso congressi annuali dal carattere internazionale e campagne di sottoscrizioni, l'approccio personalista acquisisce così una notorietà mai raggiunta durante gli anni Trenta, dimostrando la propria autorevolezza non tanto nel dibattito filosofico accademico, quanto piuttosto nella realtà locale e associativa, meritandosi così l'aggettivo di “comunitario”.

La parabola di questi *Groupes Esprit*, in effetti, conferma l'ispirazione e l'attitudine di Mounier, che sin dal principio non aveva cercato di ideare una precisa dottrina o creare un movimento politico (argomento che lo porta in più occasioni a scontrarsi con Georges Izard prima e Jean Lacroix poi), ma alimentare un'attività culturale che permettesse di tornare a vivere e concepire positivamente il rapporto persona-comunità.

In conclusione, il grande merito di Emmanuel Mounier non è stato l'aver dato una





coerenza a un movimento di pensiero, esaurito progressivamente dopo la sua morte, quanto piuttosto l'aver concepito la propria esistenza e attività d'intellettuale non come singolare e isolata, ma unica e allo stesso tempo in rapporto con altre individualità. Il compito primario che si prefissava «Esprit» era in effetti quello di criticare ogni ideologia ed educare a un metodo di dialogo e confronto a partire da precise istanze antropologiche. Se, in termini storici, è da rilevare l'affievolimento delle istanze rivoluzionarie proprie a Mounier, è indubbio, però, che l'*oeuvre collectif* dei personalisti abbia influenzato non solo il mondo editoriale (le riviste *La Relève* e *Cité Libre* in Canada, *Cronache Sociali* in Italia, *Tygodnik Powszechny* e *Dzis i Jutro* in Polonia, *O Tempo O modo* in Portogallo ecc.) ma anche una certa postura politica (il Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques in Belgio, la *Révolution tranquille* in Québec e la *Nouvelle gauche* in Francia), il cui lascito arriva fino ai giorni nostri.

NOTE

¹ Prefazione di *Révolution personaliste et communautaire*, Editions du Seuil, Parigi 1934 (2001), p. 5.

² A.-L. Bujon, *Prendre le relais*, in «Esprit», aprile 2020.

³ Gli effetti si avvertono in Francia a partire dagli anni Trenta.

⁴ «La personne est un absolu à l'égard de toute autre réalité matérielle ou sociale, et de toute autre personne humaine» E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, Éditions du Seuil, Parigi 2000 (1936), p. 46.

⁵ «Ordre Nouveau» è, accanto a «Esprit», la principale rivista del movimento nonconformista, come documentato dallo specifico studio svolto su questa realtà da Jean-Louis Loubet Del Bayle, *Les non-conformistes des années 30 - Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Les Éditions du Seuil, Parigi 1969.

⁶ Citato in G. Coq, *Mounier: l'engagement politique*, Éditions Michalon, Parigi 2008, p. 27.

⁷ E. Mounier, *Le personalisme*, Puf, Parigi 2016 (1949), p. 45.

⁸ *Ivi*, p. 23.

⁹ E. Monuier, *Manifeste au service du personalisme*, cit., p. 10

¹⁰ *Id.*, *Le personalisme*, cit., p. 40.

¹¹ *Id.*, *Révolution personaliste et communautaire*, cit., p. 39.

¹² *Ibidem*.

¹³ Citato in P. Grelley, *Redécouvrir le personalisme*, in «Informations sociales», n. 145, 2008/1 (145), pp. 148-171.

¹⁴ Archivi IMEC, fondo «Esprit». ESP2.B1-01.01.08

¹⁵ Secondo dietro Raymond Aron.

¹⁶ Nel 1947, ritornando su tale decisione scriverà: «[...] il y avait des choses à penser qu'on ne pouvait écrire nulle part [...] à nous autres pianistes de vingt ans, il manquait un piano». Citato in M. Winock, *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*, Le Seuil, Parigi 1975, p. 16.

¹⁷ E. Mounier, *Communisme, anarchie et personalisme*, Éditions du Seuil, Saint-Amand 1966, p. 7.

¹⁸ Cfr. M. Winock, *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*, Le Seuil, Parigi 1975.

¹⁹ «Un vrai Font-Romeau ne résulte pas d'un programme, mais d'une inspiration», conferma una lettera di Albert Béguin del 28 aprile 1952 che riassume una discussione avvenuta al congresso di Jouy-en-Josas dello stesso anno con oggetto la natura e l'orientamento della rivista.

²⁰ Si fa qui riferimento al concetto di «società post-secolare» teorizzato da Jürgen Habermas.

²¹ Cfr. Il capitolo *Refonder une revue*, in G. Boudic, *Esprit: 1944-1982. Les Métamorphoses d'une revue*, Éditions Esprit, Paris 2000, pp. 36-48.

²² J.-M. Domenach, *Emmanuel Mounier, Écrivains de toujours*, Paris 1972, p. 17.

²³ A partire dal 1944 Paul Fraise.

²⁴ Avviso sull'ultima pagina di «Esprit», luglio 1933.

²⁵ G. De Bosschère (dir), *Emmanuel Mounier en Belgique - 70 ans d'Esprit*, WOLU-Culture, Bruxelles 2002, p. 20.



PEZZELLE, Chiesa San Paolo, Madonna con bambino, DAT Vol. III,I pag. 374.

Il postmoderno, l'incertezza e il volto. Una riflessione cristiana sulla persona

Francesco Postorino, *PhD Messina/Sorbona*



Lo storicista, il nichilista e l'assenza del tu

La «logica-mondo», da un punto di vista cristiano, ospita fin dal principio il quadro variopinto del male, le continue ferite recate al tu, la bieca naturalità che stride con l'inaudito dell'amore e con la dimensione del vero. Oggi, nel teatro della post-modernità, la sensibilità storicista e quella nichilista si sono impadronite della «logica-mondo».

Il nuovo storicista, lontano dalla hegeliana «pazienza del concetto» e dal sobrio vissuto di alcuni interpreti storicisti del nostro passato¹, è talmente incastrato nelle rapide dinamiche del mondo, che non ha tempo per sospendere il suo ego e assecondare le sfumature dell'altro.

Certo, può adottare un linguaggio elegante, giocare con le armi della prudenza, compiere gesti filantropici o starsene zitto, ma resta il titolare di un io arrivista che sfrutta con accento hobbesiano il suo prossimo. Se, come sostiene Buber, «all'inizio è la relazione»², lo storicista postmoderno recita, fin dall'inizio, il Sì pagano in una terra gelida e senza volti, e accoglie l'impatto dell'*Ereignis*³: un evento anonimo che deve sorridere ai suoi appetiti.

Lo storicista, il quale dispone di un vestito religioso e dogmatico poiché crede che la Storia sia l'Assoluto, si situa al centro e tira fuori i muscoli per guadagnare il più possibile nel rispetto spontaneo della normativa dominante gestita dal «principe della terra». Il suo io avanza con impulsi monopolistici a scapito di un altro io, quell'io-minaccia che non sarà mai il tu, perché quest'ultimo nasce nella relazione, mentre il primo scivola nel solipsismo e ormai nella novità schizofrenica del *virtual system*.

L'io storicista, quindi, vuole vincere *nel* mondo!

Il nichilista, invece, con un abito asettico proiettato al di là del bene e del male, non ama neppure se stesso, ma se non si uccide o non uccide, sebbene abbia «assassinato Dio»⁴, galleggia nel caos dell'indifferenziato e cerca

di difendersi in quanto, per dirla con Sartre, si sente minacciato da un secondo sguardo. Così l'evento anonimo (l'*Ereignis*) cade nel «Nessuno della quotidianità»⁵, il cui vuoto attende che il Ni-ente gli faccia visita. Il «Nessuno» è il ritratto esistenziale dell'uomo postmoderno declinato in chiave nichilistica: il *Dasein*.

L'io nichilista vuole sopravvivere *nel* mondo!

Ciò che mi preme sottolineare qui è che lo storicista e il nichilista stringono un patto nel tentativo di eludere l'incontro con il tu.

Gli effetti, ad esempio, che scaturiscono dal principio (storicista) teorizzato da Benedetto Croce, secondo cui «la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia!»⁶, oggi più che mai si rivelano nocivi ai fini di una seria rivisitazione dell'incontro con l'alterità, perché se tutto è divenire, cioè «quando tutto comincia a slittare», va da sé che «si perde il punto di appoggio»⁷, e allora la fine dell'essenza verticale (Dio) provoca lo spegnimento dello stupore e degli stimoli che mi spingono a tuffarmi nell'essenza ed esistenza orizzontale del tu.

Lo storicista del Duemila vince *nel* mondo dopo aver eliminato, dentro di sé, il brivido di accedere all'inedito del volto⁸. Il grido storicista, infatti, è diametralmente opposto al grido dell'«abbandono» incarnato nell'ora nona di Gesù; anzi, quello storicista è un urlo, l'*Eureka* che fa tutt'uno con la «logica-mondo» e con il *Gott ist tot*.

L'io storicista, dopo aver trionfato nei luoghi dell'immanenza, e quindi travalicato gioia e dolori di un altro io-minaccia, prima o poi si arrende alla noia, culmina in un'invincibile insoddisfazione e pertanto si consuma nel buio del nichilismo. Egli, in fondo, diviene un nichilista. Come se l'*Übermensch*, profetizzato da Nietzsche, simboleggi un'oscura immagine idonea a guidare il processo che conduce dalla volontà di potenza dello storicista contemporaneo al nichilismo dormiente che, appunto, sfocia nella notte piena del disincanto.



Allo stesso modo, il *Dasein*, ovvero l'originaria situazione nichilistica di un ente fra gli enti, nella sua spinta biologica di sopravvivenza lotta il minimo indispensabile per non essere né vinto né disturbato dall'io-minaccia. I suoi occhi sono spenti fin dalle prime luci del mattino e la sua voce svela il lessico volgare del mondo.

Lo storicista può divenire nichilista, ma è molto più difficile che il nichilista diventi uno storicista. In altri termini, lo storicista di oggi si trasforma facilmente in un annoiato *Dasein*; mentre è raro che quest'ultimo assuma i panni entusiastici dell'Übermensch.

In ogni caso, sia lo storicista sia il nichilista, si muovono all'interno di un perimetro che va dalla sfida violenta a un altro io – cioè quell'io-minaccia che, ripeto, non sarà mai il tu – alla fredda conservazione del proprio esserci o viceversa, ma non possono annunciare i propositi di una «seconda vita», quella custodita in un *rendez-vous* fra due volti uniti nel desiderio di superare la «logica-mondo» in nome dell'Eterno.

Il *Sollen*, l'agnosticismo e il non incontro con il tu

Vi è un altro approccio ermeneutico e religioso non meno importante dei due prima analizzati, tra l'altro in auge durante la pur variegata stagione moderna e illuministica del Settecento; un approccio che possiamo chiamare agnostico⁹ e che riposa in modo emblematico nel *Sollen* kantiano.

Il *Sollen* è il dover essere astratto e razionale, «giovane»¹⁰ e affascinante, ma terribilmente fuori posto perché elusivo e sospeso nella terra di nessuno. Rifiuta giustamente il contenuto grigio della contingenza, l'*Ereignis* e il male osannato nelle viscere dell'immanenza, ma la sua risposta si rivela debole. Non è una risposta adempiuta o anticipata da un «Chi». Il *Sollen*, infatti, non ha un volto, un nome, una storia concreta alle spalle. Se lo interpellati non risponde, con il rischio molto probabile che neppure il tu, una volta accarezzato con mani cosmopolitiche, risponda. Il dover essere non fa concreta umanità, perché solo il riconoscimento di un volto verticale (Cristo) può permettermi di sentire i volti orizzontali che mi parlano e mi guardano.

Il *Sollen*, in breve, non mi offre un motivo imperituro per il quale devo avvicinarmi al tu.

Qui si naviga in un mare agitato dall'agnosticismo: la religione della prudenza! Ecco perché salgono in cattedra gli istituti della tolleranza e del rispetto¹¹, tipici dell'illuminismo moderno¹². La sensibilità agnostica vuole *migliorare* il mondo. Non vincerlo!

L'io agnostico, dopo aver interpretato sé stesso come «punto di partenza» già agli albori della modernità¹³, preserva la grammatica della tolleranza e del rispetto in un luogo – l'io emancipato da Dio – non avvezzo al principio «dell'umiltà»¹⁴.

La sua incertezza *negativa*, che si distingue dalla *positiva* incertezza dell'uomo di fede, lo obbliga a fermarsi in una fase ambigua, ove si sposa l'astratto dell'umanità e si osserva con maliziosa attenzione il corpo, i nuovi odori, l'imminente disturbo e ogni fervida peculiarità che investe l'universo dell'altro.

Di sicuro la fase agnostica è superiore ai labirinti del *bellum omnium contra omnes*, ma andrebbe comunque rigettata, dato che non consente di scendere nelle ferite radicali di un'alterità da scoprire. L'agnostico si limita, appunto, a tollerare o rispettare; ma le due opzioni costituiscono un atto di violenza, in quanto resistono alla logica/illogica dell'*agàpe*. Se si opta per l'incertezza negativa, si riduce il nostro essere esigenti e manca quel ramo di follia che permette di costruire veri ponti fra uomini e donne.

Un interlocutore scettico potrebbe replicare così: «[...] intanto *inizio* a sperimentare la pratica della tolleranza nei confronti del mio prossimo, *poi* provo a rispettarlo e *infine*, se vi sono le condizioni, potrei addirittura amarlo». Sarebbe una risposta di buon senso e difficilmente eccepibile, se non fosse che il senso cristiano ci suggerisce di affrettarci e coltivare l'*oggi* di Dio: un avverbio che ritroviamo dodici volte nel *Vangelo* di Luca.

Nella stagione del postmoderno, la vocazione agnostica è dominante sul versante della retorica; si nutre di *politically correct*, ripete formule vuote, premia a oltranza il buonismo intellettualistico anziché la bontà, e spalleggia storicismo e nichilismo.

Anzi, si può dire che nell'epoca della morte di Dio, lo storicista, il nichilista e l'individuo infatuato del *Sollen* tendono a convergere, in quanto l'io agnostico, dopo aver scritto con mente analitica e cuore freddo una pagina improntata alla tolleranza e «all'amore del lontano», come lo chiama Scheler¹⁵, aderisce al rumore della prima vita e finisce per abbracciare

l'egoismo proprietario dell'io storicista, oppure la tiepida sopravvivenza del *Dasein*.

L'«Ek-sistenza» cristiana e la nascita del tu

Per poter incontrare il volto del tu è importante che l'io chiarisca la sua relazione con il volto di Gesù. In un certo senso, l'io può parlare e ascoltare il tu dopo aver parlato, ascoltato e ospitato il Tu al maiuscolo¹⁶.

Da quanto detto finora può sembrare che solo il cristiano può amare sul serio, quando magari le esperienze concrete spesso narrano tutt'altro. Ma chi è il cristiano?

Il cristiano è colui che ha Cristo dentro in una permanente lotta con sé stesso¹⁷. «Avere» Cristo significa, però, consegnarlo subito alle inquietudini del tu, e tradire ogni residuo proprietario o statico. Cristo, infatti, è l'Essere che riposa nell'essere di un io pronto a servire il secondo pronome intonando i versi dell'*agàpe*.

Chi ha Cristo non solo non lo possiede, ma smette di dire «io» perché è già divenuto una scintilla del «Cristo fa», ovvero un «mistico della quotidianità», il cui anonimato è radicalmente incompatibile con i miopi disegni che trapelano dal «Nessuno della quotidianità». Nel primo caso, l'anonimato è funzionale all'amore cristiano che viene offerto al tu; nel secondo caso, il triste anonimato risponderebbe, come si è accennato all'inizio, all'approccio esistenziale da cui muove il nichilista.

Quando il mio io balbetta l'*oggi* di Dio e si veste del sangue di Cristo, i miei occhi sfuggono ai sensi della prima vita e anelano a un altro respiro intenzionato a perfezionare la vittoria sul mondo.

Il cristiano, infatti, vince *il* mondo con la sua ricerca inesauribile del volto che si configura nell'atto di consegna del «Figlio dell'uomo». Il Gesù dentro, quindi, è un Gesù in uscita. L'io cristiano non può amare il mondo perché non è *del* mondo, ma si ritrova *nel* mondo per permettere che anche il tu vinca *il* mondo.

Il trascendente *si fa* corpo per il tu, e diviene Egli stesso il luogo della relazione (Gesù in mezzo) fra l'io cristiano e il nuovo volto. La relazione cristiana ospita finalmente la nascita del tu; cioè, accanto all'io non si trova più un io-minaccia, ma una domanda viva che attende la risposta dell'Eterno, e l'io cristiano vi funge da strumento. Il tu-persona nasce grazie al «secondo evento»: l'evento di Dio che sconfigge l'evento anonimo (*Ereignis*) attraverso me.

L'io cristiano deve voler perdere *nel* mondo in quanto la sua «autentica sconfitta» potrebbe tradursi, oggi, e con lieve paradosso, nel progressivo indebolimento dello storicismo, del nichilismo e dell'indifferenza agnostica; si traduce, in altri termini, nella sconfitta della «logica-mondo» e nel sorriso di una croce in cammino verso gli spazi inesplorati del tu.

Va precisato che se l'io cristiano non cede il posto a Cristo, torna indietro e riabilita le ambizioni storiciste, nichiliste o agnostiche; perché queste tre sensibilità, in fondo, appartengono al suo «vecchio io» e rappresentano il «mondo». Perciò quando un cristiano vince *il* mondo, in realtà vince sé stesso, i suoi punti neri, ovvero la sua striscia storicista, nichilista o intellettualmente agnostica.

Chi si svuota di Dio *per* il tu, sottolinea Chiara Lubich, rischia di toccare il senza-Dio¹⁸. Più forte è l'azione per il fratello, più è probabile che Gesù esca dal mio intrinseco, lasciandomi in un inquietante disincanto.

Il vuoto cristiano, tuttavia, non è compatibile con il disincanto postmoderno che accomuna in particolar modo storicisti e nichilisti. Il nulla cristiano è uno straordinario punto di arrivo di chi ha sentito talmente tanto la grande croce (amore verticale) e la piccola croce (amore orizzontale), da inciampare nel niente vincendo *il* mondo.

Il nulla contemporaneo, invece, è un punto di partenza, una continuazione e un punto di arrivo, dove non può trovare cittadinanza né Dio né il tu¹⁹ e neppure una scheggia del *Cristo fa* (l'io cristiano). Lo storicista e il nichilista, l'Übermensch e il *Dasein* abitano in un deserto parallelo ai castelli interiori o esteriori raffigurati da due mistiche cristiane²⁰. Gli impulsi storicisti, nichilisti o quelli da *Sollen* non hanno intenzione di scavalcare il recinto della «logica-mondo» e, al pari del «fanciullo innocente» di Nietzsche, preferiscono dondolare in una «ruota ruotante da sola»²¹, senza un perché né scopi.

Certo, anche la croce *dentro* e *in uscita* può condurre, come abbiamo visto, al confine delimitato tra il castello e l'aridità, fra l'Infinito e una «notte oscura» che ha perso il contatto con il Padre. Ma l'esperienza del nulla entro la cornice cristiana – la tensione fra il Venerdì e il Sabato del silenzio vissuta da Gesù – rinvia sempre a un «significante» che ha un nome e un volto.

In ogni modo, l'esistenza cristiana è fino alla fine, per dirla con Guardini, l'«Ek-sistenza»²²: una fragile molecola che fa entrare la Verità persino nell'istante più nero e faticoso.





L'«Ek-sistenza», inconciliabile con l'esistenza gettata del *Dasein*, recupera nell'oggi-mondo la via della nuova libertà celebrata nell'oggi di Dio.

Il *Cristo fa* osteggia la *negativa* incertezza (agnosticismo) senza tifare per la *certezza* di Dio (fondamentalismo); egli, infatti, nutre una *positiva* incertezza, nel senso che non sa, ma si fida, non possiede la verità in tasca – quindi ritiene di non aver titoli sufficienti per dichiarare guerra ai volti – ma nel suo fidarsi *sente* di poter contrastare le linee guida del mondo vivificando la trama dell'amore.

La relazione cristiana si fonda su una «reciprocità asimmetrica»: il *Cristo fa* deve scendere per primo, deve agire per primo, non può attendere che l'altro faccia il primo passo, non può aspettare ad esempio che il tu sia esplicito e meticoloso nel suo grido di aiuto. E il mondo non lo sopporta! Il mondo ripudia e condannerà sempre la croce.

Il tu emerge e prende forma solo quando l'io-*Cristo fa* gli dona l'Infinito ricevuto per grazia.

Non deve trattarsi di un semplice mostra-re. Nei luoghi inquinati dalla morte di Dio è fondamentale che io vada persino *oltre* quell'«ulteriorità» agognata da Gustavo Bontadini nel secolo scorso, provando a far resuscitare il Padre ogni volta che la persona in carne e ossa bussa al mio nome.

L'incontro tra l'io e il Tu al maiuscolo si accende in uno spazio segreto e solitario, ignorato dal mondo; quello orizzontale, col tu al minuscolo, ricopre invece le periferie del tempo storico, e dunque si rivela pragmatico, imperfetto, *in fieri* e dinamico. Ma la relazione storica, e non *storicista*, fra l'io e il tu promana pur sempre dal soffio dello Spirito (*Ruah*), che suggerisce all'io cristiano di vestirsi e rivestirsi di Cristo per poi rischiare la nudità dell'ora nona.

Conclusione

Si è visto come lo storicismo, il nichilismo e l'agnosticismo giochino ormai la stessa partita: la partita *del* mondo, un giuoco che rinvia l'appuntamento con l'alterità.

Nel postmoderno, l'unica possibilità che ha l'io di inventare un'autentica relazione con il tu-persona è quella di sperimentare l'impossibile *del* mondo, cioè amare il Tu al maiuscolo e trasferirlo, senza riserve, al secondo pronome fino a sfiorare il grido dell'abbandono (*Eloi*,

Eloi, lemà sabactàni?): un grido puntualmente sbeffeggiato dall'Übermensch, dal *Dasein* e, forse con più prudenza, dall'io cosmopolitico.

Il cristiano di oggi, per poter scendere nelle province nascoste del tu-persona, deve ridursi a un niente e de-situarsi. Deve imparare a perdere *nel* mondo e magari sprofondare nell'«anonimato dell'io», dove lo aspettano i singhiozzi di chi dorme sui marciapiedi della globalizzazione. Ascoltare il volto, tuona Simone Weil, «significa mettersi al suo posto mentre parla», ed è l'unico modo per poter ricevere il suo «grido muto»²³.

Solo se l'io rifiuta le pretese (religiose) dello storicismo nichilista e del cosmopolitismo agnostico, e quindi si configura come «Ek-sistenza» cristiana, può aprire occhi e orecchie, muovere mani e piedi per assecondare la musica del mistero che splende nel cuore rinnovato e in chi vince la «logica-mondo» con il dono della fede.

NOTE

¹ Mi riferisco in particolare alla figura di Benedetto Croce. Come ho scritto nel mio ultimo volume, il suo «storicismo assoluto» corrisponde a un'originale affermazione dell'esistenza di dio; un dio però da leggere al minuscolo, perché dio, in Croce, è la storia nel suo inesauribile svolgimento; del resto è evidente l'impulso religioso con il quale il filosofo liberale cerca di garantire la coerenza di un sistema fondato sull'unità dello spirito nei suoi elementi distinti. Nelle fasi ambigue della post-modernità, al contrario, lo storicismo diviene ancor più «storicista» e spregiudicato perché sfugge a ogni controllo. Per un approfondimento mi permetto di rinviare al mio *L'altro Croce. Un dialogo con i suoi interpreti*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 13-18.

² M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano 1993, p. 72.

³ Heidegger sottolinea l'importanza trascendentale di un evento (*Ereignis*) che, nel suo accadere storico, viene ricevuto da un ente (l'uomo) il quale simboleggia il «luogotenente del Niente»; M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2015, p. 60.

⁴ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, a cura di Sossio Giametta, BUR, Milano 2015, p. 206.

⁵ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2015, p. 33.

⁶ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di Maria Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 59.

⁷ E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2004, p. 84.

⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, con un testo introduttivo di Sergio Petrosino, Jaca Book, Milano 1987.

⁹ Non va dimenticato che le prime fasi della modernità continuano a essere legate, pur con sensibilità differente rispetto alla stagione medievale, alla dimensione trascendentale di Dio. Pensiamo a Cartesio, cioè al filosofo che – a detta di Hegel – inaugura il profilo della modernità. Ma Cartesio stesso, e soprattutto il suo metodo, non sembrano in sintonia con l'Assoluto amato dal suo contemporaneo Pascal e che si traduce nel Dio ebraico e cristiano. Emmanuel Mounier, ad esempio, fin dalla giovane età denuncia i punti controversi dell'umanesimo antropocentrico delineato, con successo, dal padre della modernità; E. Mounier, *Il conflitto dell'antropocentrismo e del teocentrismo nella filosofia di Cartesio*, in *Il Personalismo*, a cura di Giorgio Campanini e Massimo Pensenti, A.V.E. 2004, pp. 161-169.

¹⁰ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000, pp. 108-116.

¹¹ Voltaire, nel suo *Trattato della tolleranza*, Rizzoli, Milano 2002, p. 105, si augura che tutti possano ricordarsi di essere «fratelli»; ma – mi chiedo – possono esserci fratelli senza che vi sia stato un Padre?

¹² Che l'illuminismo moderno (non quello post-moderno!), attraverso i suoi maggiori pensatori, abbia saputo enunciare un concetto nobile della tolleranza, da non ridurre cioè a riscontri di «indifferenza» o banali «indulgenze», lo scrive giustamente Ernst Cassirer nel suo prezioso lavoro *La filosofia dell'illuminismo*, Ghibli, Milano 2019, pp. 227-256; ciò, tuttavia, non pregiudica che la tolleranza preclude un autentico avvio nelle relazioni inter-personali.

¹³ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, Donzelli, Roma 2018, p. 6.

¹⁴ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 138-140.

¹⁵ Max Scheler pone una distinzione importante tra l'«amore cristiano», quello autentico, e l'«amore umanitario», borghese e secolarizzante che caratterizza la modernità. In polemica con Nietzsche, il filosofo dei valori sostiene che l'*agape* cristiano è incompatibile con il *ressentiment* dei moderni; nel primo caso, si ama sul serio l'uomo in carne e ossa; nel secondo, vige l'amore umanitario: un amore che non sopporta il vicino; infatti, nel cosmopolitismo solitamente viene odiato il prossimo immediato e glorificato, con mala fede, il più distante da me. M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, a cura di Angelo Cupi, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 127-129.

¹⁶ Sulla priorità trascendentale del rapporto fra l'io e il Tu raffigurato dal volto di Cristo, rinvio a R. Guardini, *Lessenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 11-13.

¹⁷ L'io cristiano, scrive Guardini, è un «campo di battaglia» tra l'uomo vecchio, «che si radica nel suo "io" ribelle», e l'uomo nuovo, «che è formato a imitazione di Cristo». E continua: «L'intera esistenza cristiana è la lotta di questi due "uomini" in noi. Il cristiano non è un essere di natura, ma un mistero, un abbozzo di ciò che verrà»; R. Guardini, *Il Signore*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 603-604.

¹⁸ La mistica sostiene che la nostra vita si chiama «Gesù abbandonato», cioè «si vive, con Lui, perfettamente

annientati [...] quando parla un fratello, dobbiamo tutto annientare, anche le ispirazioni divine, per entrare in lui perfettamente, fattici nulla e perciò semplici»; C. Lubich, *La "notte di Dio"*, in *Gesù abbandonato*, a cura di Hubertus Blaumeiser, Città Nuova, Roma 2016, p. 149.

¹⁹ Credo sia importante proporre questa distinzione, se consideriamo che alcuni autori – e mi riferisco in particolare a Bernhard Welte – sostengono che, nonostante contesti diversi ed esperienze diverse, il nulla mistico di un tempo «raggiunge alla fine lo stesso paesaggio che a noi si è aperto a causa del nostro particolare destino storico»; B. Welte, *La luce del nulla*, postfazione di Giorgio Penzo, Queriniana, Brescia 2005, p. 53. Qui si tende ad accostare troppo il nulla mistico al nichilismo contemporaneo, come se appunto l'approdo fosse identico. Ma il nulla del cristiano ha sempre fame di un «pieno» da donare, e il suo possibile disincanto trapela comunque da attimi di gioia che non possono fuggire completamente dal vissuto di chi vuol rinascere di continuo.

²⁰ Mi riferisco naturalmente a Teresa d'Avila e, ancora una volta, a Chiara Lubich.

²¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2005, p. 25.

²² R. Guardini, *Mondo e persona*, a cura di Silvano Zucal, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 183-184.

²³ S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, pp. 44-45.



MONTORIO AL VOMANO, chiesa di San Rocco, Portale del 1673, DAT, Vol. III,I pag. 69.



Luigi Sturzo: «un prêtre sec, maigre, noir: tout en nerfs»

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
83-119

Maria Chiara Mattesini, *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*



Nei giorni precedenti la nascita del Partito popolare italiano (Ppi), l'atmosfera è di attesa e di trepidazione. Sentimenti che vengono registrati non soltanto dai giornali di ispirazione cattolica e che riflettono, più in generale, l'atmosfera "futurista" del dopoguerra, le speranze "futuribili", il desiderio di *un flusso di idee innovatrici*, come si legge sul «Corriere del mattino» di Verona, vicino al futuro Ppi¹. Ma, oltre che sul Partito, l'attenzione della stampa si concentra, in particolare, sulla figura-simbolo del suo segretario. In questo senso, ci viene presentato come un "personaggio" e da questa angolatura è possibile osservare la sua efficacia mediatica, per usare un termine dei nostri tempi, e la costruzione altrettanto mediatica che ne fanno gli organi di informazione. Le caratterizzazioni psicologiche che emergono ci sembrano utili per trarne un ritratto forse poco conosciuto e per "calarsi" nella realtà di allora, per poter figurarsi, così, lo stesso Luigi Sturzo nelle *agorà* del suo tempo, durante i comizi, i dibattiti, i congressi.

Nel 1919 Sturzo è già una persona conosciuta e dai giornali è spesso definito come il «notissimo sindaco di Caltagirone», malgrado non si consideri come l'*uomo* del Partito popolare italiano e non ami che la sua figura sia identificata con esso: sentimenti che lo stesso Sturzo spesso esprime². Tuttavia, le sue stesse caratteristiche e il suo modo di agire contribuiscono a crearne, appunto, un *leader* carismatico, facendolo rassomigliare, ad esempio, a un *Fanfani politico-sociale*, trattandosi, anche nel caso del politico aretino, di personalità volitiva e decisionista. È il paragone che propone Mario Missiroli, l'allora direttore del «Tempo», che, in un commento forse fra i più acuti e ironici che si sono trovati sulla stampa, scrive: «Più che un libro, è un dizionario, un Fanfani politico-sociale»³. Colpiscono, infatti, gli aggettivi e le espressioni usate per caratterizzare il sacerdote

siciliano: «infaticabile organizzatore», «spirito intraprendente», «adamantina fermezza di proposito». Le opinioni concordano sulla sua «operosità» e «fattività singolare», per dirla con Giuseppe Petrocchi, collaboratore del «Popolo», foglio del Ppi di Tivoli: «[...] tutto l'anno è in moto dall'un capo all'altro d'Italia, in tutti i congressi, in tutte le riunioni del partito»⁴. I giornali a lui vicini lo dipingono così:

[...] è nato adulto, vigoroso, cosciente della sua forza, consapevole dei suoi destini, come le istituzioni avviate a grandi cose. Ecco il fatto. La mente agitatrice fu quel piccolo prete siciliano, che risponde al nome di Don Sturzo. Egli ha la calma dei temperamenti meridionali, quando sono l'eccezione. È dunque equilibratissimo. Ma ha nel pensiero di organizzatore una solidità geniale, una potenza espansiva, un'attrazione, che non sono mai distratte dall'oratoria sovrabbondante quando parla, o dalla confusione tumultuaria quando ordina le fila de' suoi pensieri e del suo esercito [...]. Ha la frase non ornata, non frondosa, non colorita, ma precisa, esatta, anche nella scarsa eleganza del parlatore [...]. Don Sturzo ha intuito non solo il momento politico, non solo il fenomeno della odierna vita italiana, dell'azione cattolica, della crisi sociale; ha percepito il nesso dialettico, organico, pratico tra l'assoluto e il relativo, valicando d'un tratto lo spazio tra l'essere e il divenire [...]. Il segreto delle vittorie collettive sta nella disciplina. Chi discute mentre incalza il nemico, si perde⁵.

Ancora più enfasi viene data all'indomani delle elezioni nazionali del 16 novembre 1919, in cui il neonato Partito popolare, alla sua prima prova elettorale, ottiene ben 100 seggi in Parlamento. Non ci sono dubbi: l'artefice della vittoria è Sturzo, «colui che con

inesauribile forza spirituale ha guidato la nostra battaglia e che, nel silenzio e nel rude lavoro che non conobbe respiro, ci condusse alla vittoria»⁶. «Ha la foga di un oratore meridionale – scrive “Il Secolo”, il 19 gennaio 1920, nella rubrica *Fatti e figure del giorno* – e l’abilità consumata di un ragioniere lombardo. Domina i congressi e non può presentarsi candidato alle elezioni. Agisce nella vita laica e veste l’abito religioso»⁷. Nel luglio del ’23, in occasione dell’uscita del suo libro *Riforma statale e indirizzi politici*, il giornalista Guido De Ruggiero ne loda le qualità anche di scrittore e pensatore politico, che sono «la parte non soltanto migliore e più sostanziale, ma quella che in ultima istanza spiega l’altra più esteriore e appariscente»⁸. Entrando nel merito del libro, De Ruggiero osserva che non si tratta di astratte dottrine o di postume riflessioni, «ma son discorsi di politica militante, quindi di momenti di azione, compresi, però, in una coscienza che trascende le singole contingenze ed occasioni momentanee in una visione di insieme, organica e bene articolata».

Così, anche don Petrocchi: «[...] quale armonica contemperanza di qualità teoriche e pratiche, ideologiche e realistiche, era nel suo temperamento, quale moderna concezione avesse della vita sociale e morale, quale comprensione dei problemi più vivi e vitali della società contemporanea. Egli è che lo studio non aveva affatto, e non ha presentemente, attutito in lui il senso della vita concreta e reale, che ha anzi reso più squisito e sensibile»⁹. Abbondano, poi, le descrizioni della sua figura fisica: «[...] magro, pallido, impaziente, ma intelligentissimo e fulmineo nell’interpretazione dei pensieri, con due occhi penetranti ed espressivi», come scrive il giornalista Giuseppe Patti¹⁰. «Un prêtre [...]. Sec, maigre, noir: tout en nerfs», si legge sul giornale belga «La Meuse» del 16 ottobre 1922¹¹:

Un sicilien, fils d’une terre ardente, ardent comme elle. Prêtre irréprochable, il a eu l’ambition de faire triompher ses idées ou, plus exactement, de traduire ses idées en actes. Animé de l’instinct des réalisations pratiques, aidé par de qualités extraordinaires d’organisateur, don Sturzo se jeta dans les luttes politiques [...]. Don Sturzo, anime, Don Sturzo vivifie le parti populaire. Il

en est le secrétaire politique et, sans qu’on s’en aperçoive, le dictateur.

Queste letture meglio ci fanno comprendere i sentimenti e gli atteggiamenti di coloro che, allora, vivevano questo clima e gli effetti che questo stato di cose, con i suoi eventi e i suoi protagonisti, aveva sulle persone. La satira, in particolare, ci aiuta, a partire proprio dai paradossi, dalle estremizzazioni e dalle caricature, a cogliere l’umore di questo contesto. Si riporta, a titolo di esempio, stralcio di un articolo comparso sul giornale anarchico «Umanità nova»: «Don Sturzo ha parlato! – vi si legge – Ha detto nulla di nuovo, ma ha parlato. È la moda d’oggi. Gli uomini che hanno la pretesa di essere “rappresentativi” non fanno altro che plagiarsi a vicenda. Le idee di don Sturzo si possono trovare negli articoloni di tutti i quotidiani di lor signori e di tutte le riviste che parlano di economia sociale “ad usum borghese”»¹². Parole simili si trovano su «Il Piccolo. Giornale d’Italia» del 13-14 marzo 1920: «I popolari sono anche essi afflitti dalla demagogia. Han da rendere conto al proletariato elettorale»¹³. Non stupisce, allora, che ai popolari, conclude amaramente Sturzo, sia «toccata la strana avventura di essere contemporaneamente presi per clericali o demagoghi»¹⁴. Nella pubblicistica italiana dell’epoca il termine “demagogo” ricorre spesso, sostituito, in età più recente, dal termine populista, in linea, probabilmente, col processo storico che ha visto il popolo in un ruolo sempre più preminente. La demagogia, infatti, «muove dall’alto verso il basso e quindi dà voce non già a esigenze reali del popolo, ma all’astuzia di detentori del potere che mirano a carpire il consenso popolare per continuare a coltivare i propri interessi»¹⁵. Anche il quotidiano fascista «Il Popolo d’Italia» accusa Sturzo di aver risollevato «la bandiera della demagogia parlamentaristica»¹⁶. Nell’articolo della già citata «Umanità nova», si legge ancora: «[...] don Sturzo è il Diaz del Partito popolare italiano, una congrega che in realtà è per null’affatto popolare. [...] Così, mentre il suo gregge è fondato dai semi-analfabeti dei villaggi e dalle giovinette della Gioventù cattolica, i pastori e i dirigenti sono tutti personaggi legati alla banca, all’industria ed al privilegio di classe»¹⁷.





Appellativi e commenti che sicuramente non fecero piacere a Sturzo, il quale avrebbe lasciato la carica di segretario anche per «togliere dalla pubblica opinione, falsata dalle vivaci recenti polemiche, quella personificazione del partito nella mia figura, come se, né uomini autorevoli, né organi costituiti, né assemblee solenni avessero una volontà propria e una responsabilità cosciente, ma fossero ciechi strumenti del segretario politico»¹⁸. E basterebbe questa breve sua citazione per chiarire le differenze tra popolarismo e populismo, concetto, quest'ultimo, di cui si parla molto nei tempi presenti. Eppure, non sfuggì all'impressione di essere un capo-popolo, un demagogo insomma, anche se molti giornali lo descrivono non solo come un agitatore di folle, ma come uomo di studio e di pensiero. Del resto, la prassi democratica, con i comizi, le manifestazioni e gli scioperi, era ancora poco conosciuta e incompresi erano anche *quegli uomini che hanno la pretesa di essere "rappresentativi"*. Le citate elezioni del '19, ricordiamolo, danno un forte e decisivo scossone a tutta la vita politica italiana, per il trionfo imponente e inaspettato dei partiti di massa, quello popolare e quello socialista. Una sorta di *Caporetto elettorale* investe le varie frazioni liberali, travolgendo equilibri e clientele consolidati da decenni¹⁹. Anche il Parlamento ne esce notevolmente cambiato nella sua composizione: su 501 candidati eletti, ben 304 risultavano del tutto nuovi alla vita parlamentare. La Camera si rinnova, quindi, del 65,3 per cento, in una misura, cioè, mai avvenuta sono ad allora²⁰.

Si dirà di più sulla persona di Sturzo. Si può ravvisare in lui una eccessiva considerazione di sé, se si pensa che, ancora vivo, abbia deciso di raccogliere tutti i suoi scritti in una *Opera omnia*. Ma possiamo anche ravvisare quella consapevolezza, da lui stesso ammessa, della novità che la dottrina del popolarismo va rappresentando sin dal suo sorgere: la consapevolezza, cioè, di affermare qualcosa di nuovo e la mania e la preoccupazione di fissare, ancora in vita, queste idee.

NOTE

¹ Archivio Storico Istituto Luigi Sturzo (ASILS), Fondo Luigi Sturzo (FLS), I Parte, Serie Partito popolare

italiano (Ppi), fasc. 218, doc. 18, R. Dusi, *La formazione del nostro partito è in marcia*, in «Corriere del mattino», 12 dicembre 1918, p. 1.

² Gli studi sul pensiero e l'opera di Luigi Sturzo sono numerosissimi; per una prima indicazione, si segnala la pubblicazione della *Bibliografia degli scritti di e su Luigi Sturzo*, a cura di Gennaro Cassiani, Vittorio De Marco e Giampaolo Malgeri, con una Introduzione di Gabriele De Rosa, Gangemi Editore, Roma 2001. Si vedano, poi, recenti lavori, tra cui quelli di Nicola Antonetti, Flavio Felice, Eugenio Guccione.

³ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 220, doc. 5e, ritaglio di giornale, gennaio 1919.

⁴ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 221, doc. 5, G. Petrocchi, *Il leader del Partito Popolare Luigi Sturzo*, in «Il Popolo. Organo della sezione locale del Partito Popolare Italiano», Tivoli, 14 marzo 1919, p. 1.

⁵ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 220, doc. 32, ritaglio di giornale, 14 novembre 1919.

⁶ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 220, doc. 24, ritaglio de «La Croce di Costantino», 30 novembre 1919.

⁷ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 226/1, doc. 3, ritaglio di giornale.

⁸ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 250, doc. 13, ritaglio di giornale, 3 luglio 1923.

⁹ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 221, doc. 5, G. Petrocchi, *Il leader del Partito Popolare Luigi Sturzo*, in «Il Popolo. Organo della sezione locale del Partito Popolare Italiano», Tivoli, 14 marzo 1919, p. 1.

¹⁰ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 224/2, doc. 130, ritaglio di giornale.

¹¹ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 758, doc. 30, ritaglio de «La Meuse», 16 ottobre 1922.

¹² ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 224/2, doc. 120, ritaglio di giornale.

¹³ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 758, doc. 1, copia de «Il Piccolo. Giornale d'Italia», 13-14 marzo 1920.

¹⁴ L. Sturzo, *Riforma statale e indirizzi politici 1920-1922*, in L. Sturzo, *Il Partito Popolare Italiano*, vol. I, *Dall'idea al fatto (1919). Riforma statale e indirizzi politici (1920-1922)*, Zanichelli, Bologna 1956, p. 101.

¹⁵ C. Chimenti, *Il populismo fra democrazia e demagogia*, in «Le Carte e la Storia. Rivista di storia delle istituzioni», a. 14, 2008, n. 1, pp. 26-33 (30); A. Danese, *Popolocrazia, popolarità, populismo, popolarismo*, in «Prospettiva Persona», a. 17, 2019, n. 107, pp. 27-31.

¹⁶ La citazione in G. Vecchio, *I cattolici milanesi e la politica. L'esperienza del Partito popolare, 1919-1926*, Vita e Pensiero, Milano 1982, p. 372.

¹⁷ ASILS, FLS, I Parte, Serie PPI, fasc. 224/2, doc. 120, ritaglio di giornale.

¹⁸ ASILS, FLS, Serie BL2 Corrispondenza riservata, f. 255/2.

¹⁹ G. Vecchio, *I cattolici milanesi e la politica. L'esperienza del Partito popolare, 1919-1926*, cit., pp. 83 e 86.

²⁰ R. Vivarelli, *Il fallimento del liberalismo. Studi sulle origini del fascismo*, il Mulino, Bologna 1981, p. 126.

Una nuova modernità?

Monica Simeoni, *Docente di Sociologia e Metodi della ricerca sociale all'Università del Sannio (Benevento) e di Sociologia della Religione all'ISSR Ecclesia Mater, Pontificia Università Lateranense*

Introduzione

La modernità, affermazione della razionalità e dell'individuo, che si sviluppa nella seconda metà dell'Ottocento non è solo l'esaltazione del progresso che svolge un ruolo regolatore della Storia: evidenzia anche «il venir meno dei legami sociali», con una chiara segmentazione e frammentarietà della società¹.

Il dibattito sociologico che si è imposto, in seguito, nel Novecento, sottolineando anche il concetto di *postmodernità*, ha affermato che le tradizionali istituzioni del passato (i corpi intermedi come i partiti, la famiglia, la scuola) hanno perso la loro centralità, in un processo di «de-istituzionalizzazione», e il loro ruolo di regolazione del sistema sociale². E sempre secondo il filosofo Jean Francois Lyotard, la fine delle «grandi Narrazioni», e di un progresso lineare con lo sviluppo della scienza e della tecnologia che avrebbero risolto i problemi dell'umanità, sembra avere portato con sé anche l'indebolimento dei rapporti sociali³.

Tesi, questa, anche del noto sociologo francese Alain Touraine, in uno dei suoi ultimi libri: una difesa convinta della modernità⁴. Una modernità, però, analizzata nella sua complessità, positiva e negativa, di creare e trasformare la società, ma anche di distruggerla⁵. Il soggetto diventa sempre più protagonista del mondo, in un rapporto dialettico tra soggettivazione e de-soggettivazione⁶. Realtà, quest'ultima, che può provocare morte e dolore, distruzione (ad esempio, l'Isis e i fondamentalismi, le crisi ecologiche del pianeta) e lo sviluppo delle diseguaglianze sociali, in una globalizzazione che sembra ormai creare quasi solo marginalità e povertà.

Analisi che sembrano spiegare, almeno in parte, ciò che sta avvenendo in questi primi mesi del 2020, iniziato in tutto il pianeta

con una pandemia prodotta da un virus, il *Covid-19*, che sta mettendo a dura prova le diverse nazioni in tutto il mondo. Le istituzioni e le democrazie cercano di affrontare il problema sanitario e socioeconomico che ne comporta, ma in alcuni contesti il rischio è che le azioni di alcuni governi facciano emergere una deriva autoritaria preesistente oppure latente. Ad esempio, in Europa, l'Ungheria con il suo primo Ministro Orbán ha già chiesto pieni poteri esautorando il Parlamento⁷.

Nel futuro prossimo ogni Paese, e l'Europa in particolare, soprattutto a causa dell'immensa tragedia provocata dalla chiusura di gran parte delle attività lavorative e del confinamento in casa per sconfiggere la pandemia, il *lockdown*, si troveranno in una recessione mondiale. Si prevede un aumento vertiginoso della disoccupazione, anche negli Stati Uniti.

Le problematiche che già stanno emergendo per tentare di contrastare una crisi economica senza precedenti, in Italia e nel nostro continente, mirano a rivedere e cercare di accelerare un'Unione che in questo particolare momento storico sia solidale, propositiva e cerchi di costruire il suo futuro. L'emergenza sanitaria, che sta diventando economica per tutti i Paesi coinvolti, contribuisce a far riemergere, con forza, le storiche contrapposizioni, non solo economiche ma anche culturali, tra nazioni del Sud e del Nord. Per queste ultime, soprattutto Olanda e Germania, il debito è anche colpa (si usa la stessa parola)⁸. Ci troviamo di fronte a un bivio: come rivedere anche la globalizzazione?

Il populismo non sembra, inoltre, abbassare la guardia e la sua riemersione carsica è strettamente collegata a ciò che l'Unione riuscirà a costruire nei prossimi mesi. E questo influirà anche sui cittadini europei, soggetti di un mondo nel quale anche



il ruolo dello Stato e del capitalismo sarà, inevitabilmente, diverso⁹.

Come, differente, sarà anche il lavoro, non solo *smart working*, con l'aiuto della rete e del digitale che in questi mesi sta aiutando chi può lavorare da casa. Anche se più del 30 per cento delle famiglie italiane non ha ancora una connessione Internet, contribuendo, così, a una disuguaglianza digitale che diventa economica e relazionale.

Probabilmente occorrerà ridefinire lo stesso concetto del lavoro, il valore che aveva perso, da tempo, (in molte situazioni) come ruolo positivo di socializzazione e di modernità: «[...] era schiacciato solo sulla rendita», evidenzia l'economista Luigino Bruni¹⁰. La finanza ha prevalso sull'economia aggravando, di fatto, le disuguaglianze¹¹.

Una diversa globalizzazione per una differente modernità

Spesso situazioni drammatiche e negative possono favorire scelte e decisioni positive di cambiamento, attivando energie in soggetti e istituzioni che per troppo tempo avevano, forse, dimenticato l'aspetto positivo della modernità.

Evidenzia lo studioso Touraine che uno degli obiettivi delle società moderne è la coscienza di voler generare nuovi ideali: «o nuove prospettive di futuro»¹². Nel passato, alla fine della Seconda guerra mondiale, l'Europa fondò il *Welfare State*. Ora, con la pandemia del *Covid-19*, il nostro Continente ha la possibilità di costruire il suo avvenire cercando di sconfiggere l'individualismo delle nazioni e le naturali (e culturali) differenze tra Paesi che spesso cercano rifugio nel populismo sovranista, o nella Brexit, per evitare soluzioni più complesse a una globalizzazione da ridefinire e anche da rimotivare.

Già nel 2014 il sociologo inglese Anthony Giddens, europeista convinto, aveva scritto, e auspicato, un superamento del dibattito europeo focalizzato solo sulle questioni monetarie e non su riforme costituzionali¹³. Citando il finanziere Soros, si prospettava la soluzione degli *eurobond*¹⁴, (di cui si parla ora per contrastare l'inevitabile recessione europea a causa della pandemia), la costruzione di un federalismo "snello" tra Paesi, una sussidiarietà "reale" e non priva

di significato¹⁵. Si ricordava anche il discorso di Churchill all'Università di Zurigo nel settembre 1946, nel quale il Primo Ministro inglese, parlando della tragedia dell'Europa di quegli anni, affermava: «Grandi masse tremanti di esseri umani tormentati, affamati, angosciati e smarriti scrutano il buio orizzonte nel timore che porti con sé nuovi pericoli, una nuova tirannia o un nuovo terrore. Occorre un rimedio. Consiste nella ricostruzione della Famiglia Europea. Dobbiamo costruire una sorta di Stati Uniti d'Europa. Noi britannici abbiamo il nostro Commonwealth delle Nazioni, perché non dovrebbe esistere un raggruppamento europeo in grado di dare un senso di più ampio patriottismo e di comune cittadinanza ai popoli smarriti di questo continente turbolento e potente? Per questo vi dico: facciamo sorgere l'Europa!»¹⁶.

Parole che sembrano state scritte in questo periodo perché, come ricorda il politologo Alfio Mastropaolo, in questi anni il solo interesse nazionale ha prevalso in un'Europa «dei mercanti» e non «dei popoli»¹⁷. Occorre ricordare le storiche e culturali diversità dei Paesi virtuosi del Nord, da sempre attenti ai conti e alla severità dei comportamenti individuali e collettivi, eredi della tradizione calvinista (Olanda)¹⁸, e luterana (Germania). Per loro il debito, anche e soprattutto quello pubblico, come ho già scritto in precedenza, è l'equivalente della colpa. E se il debito è colpa, «anche il debitore, persona o Stato, è colpevole», ricorda ancora Luigino Bruni¹⁹.

Differente l'impostazione cattolica dei Paesi mediterranei, Italia, Spagna e Francia, che pur nelle diversità del loro debito pubblico, sono più flessibili e anche meno rigidi nel comportamento individuale e sociale.

Ma ora la pandemia sta cambiando il mondo e quindi anche l'Europa che si trova, appunto, a un bivio. Nessuna nazione può pensare di uscire dall'emergenza sanitaria ed economica senza l'aiuto degli altri Paesi. Lo ha ricordato anche l'ex Presidente della Banca centrale europea (Bce), l'italiano Mario Draghi²⁰. E in questo occorrerà riscrivere un'alleanza «che impegni tutti, forti e deboli, basata sul riconoscimento che c'è un bene in comune per raggiungere il quale si può aprire davvero la strada per la nascita della nuova Europa», ha scritto l'economista e sociologo Mauro Magatti²¹.

E anche per questo un appello per l'Italia, tra i Paesi più colpiti dal virus *Covid-19*, con migliaia di morti, soprattutto tra gli anziani, e per un'Europa solidale che guardi al futuro, è stato firmato da economisti e intellettuali tedeschi, tra i quali il filosofo e sociologo Jürgen Habermas, da sempre fortemente europeista²². Si può ricordare il suo testo *Costituzione per l'Europa*, nel quale denunciava le contraddizioni di un modello economico dominante a livello mondiale che si rassegnava ad accettare l'esclusione, il rifiuto e l'emarginazione in una democrazia che ha ridotto i cittadini ad attori della società di mercato e trasformato lo Stato in una compagnia di servizi per clienti e assistiti²³.

Occorrono leadership non egoiste e disposte ad assumersi responsabilità più vaste, una solidarietà transnazionale di cooperazione tra società e popolo, tra modelli economici e politici²⁴.

Il *coronavirus* sta mettendo a dura prova l'europeismo degli italiani, ha scritto il politologo Ilvo Diamanti: nel 2000 era circa il 60 per cento e ora raggiunge il 30 per cento. Ma i due terzi degli italiani voterebbero contro un eventuale referendum per uscire dall'Euro e dall'Ue²⁵. Bisogna quindi guardare avanti e decidere quale modernità scegliere e costruire in una globalizzazione rivista che unisca e non escluda o crei marginalità.

In un'intervista su questi drammatici problemi il sociologo Franco Ferrarotti descrive un futuro prossimo che dovrà essere a «misura d'uomo», espressione cara all'industriale illuminato Adriano Olivetti. Il profitto non è da concepire solo in termini contabili ma in una visione comunitaria che, purtroppo, è proprio ciò che manca ora²⁶.

Già nel 1998 anche il filosofo francese Paul Ricoeur auspicava un futuro per l'Europa positivo, ricordando l'esperienza del passato come «una capacità d'intervenire nel corso delle cose e il potere di produrre nuovi avvenimenti»²⁷. Denunciava l'individualismo che affligge l'umanità, e che non rientra nel contratto sociale all'origine di nazionalismi che sembravano aver dimenticato ogni responsabilità civica nel loro stare insieme.

Nazionalismi e populismi sovranisti che ancora sono presenti e attivi in Europa e in altri Continenti, America e Asia. In particolare, stiamo assistendo a una separazione

tra capitalismo e democrazia liberale, come se quest'ultima fosse stata vittima del proprio successo²⁸. I populistici rifiutano e contrastano non solo l'ideologia comunista ma anche quella liberale, soprattutto in alcuni Paesi europei postcomunisti, Ungheria e Polonia, definiti, da molti studiosi «democrazie illiberali», anche se, lo scrive la politologa Nadia Urbinati, fare una distinzione tra «democratico e liberaldemocratico è fuorviante, come lo è pensare e parlare in termini di opposizione tra democrazia liberale e democrazia illiberale»²⁹.

La filosofa Agnes Heller, in una delle sue ultime interviste, ha denunciato la forte deriva sovranista e totalitaria del governo ungherese del Primo Ministro Viktor Orbán. Un nazionalismo etnico che «difende gli ungheresi, la loro cultura, la religione, la famiglia tradizionale, la supremazia maschile, contro qualcosa e da qualcosa (comunismo, liberalismo e pluralismo)»³⁰. Caratteristica del sovranismo è mantenere alta la tensione, creando nemici che possano mettere in crisi il governo. Per la paura del virus *Covid-19* Orbán ha fatto approvare dal Parlamento una legge speciale per avere pieni poteri per un periodo illimitato, la possibilità di poter chiudere il Parlamento, di sospendere o cancellare le elezioni, cambiare leggi già esistenti³¹.

In questi anni, e non solo in Europa, spesso si usa, e anche abusa, di alcuni concetti alla base delle democrazie parlamentari: popolo, coscienza individuale, democrazia. Il politologo Flavio Felice cerca di fare chiarezza su questi concetti evidenziando, contrariamente ai populismi e ai sovranismi contemporanei, il popolarismo sturziano, che, invece esprimeva una forza sociale di controllo, con organismi procedurali istituzionali³².

Conclusioni

Se quindi le società moderne dipendono dall'azione umana, possono essere trasformate dal lavoro, dall'organizzazione, e della coscienza dei soggetti creatori e trasformati di sé stessi, evidenzia ancora una volta il sociologo Touraine³³. Queste sue affermazioni positive spingono le società, ma anche i soggetti, soprattutto in momenti così drammatici per ogni nazione, a riflettere sulle disuguaglianze passate ma anche su quelle future che potranno aumentare, proprio per non cadere



«nel vicolo cieco del populismo, sprofondando nella nostalgia dei tempi passati»³⁴. E la politica potrà giocare un ruolo fondamentale perché essa non è solo «rappresentazione ma anche interpretazione»³⁵.

E la riflessione di papa Francesco, nella Via Crucis sul sagrato di S. Pietro di venerdì 27 marzo 2020, ricordando l'universalità e la fragilità di tutti gli uomini, senza alcuna distinzione, bisognosi di confortarsi a vicenda, ha sottolineato che anche la salvezza è per tutti, poiché nessuno si salva da solo³⁶. È la «cultura delle relazioni», che dovrà prevalere quando, finalmente, la pandemia sarà sconfitta, per avviare un altro modello di sviluppo sociale. E questo per «evitare una cultura darwiniana» che continui a privilegiare il più forte aumentando disuguaglianze che già hanno devastato il pianeta, scrive il sociologo Pierpaolo Donati³⁷.

Ancora una volta le responsabilità delle scelte saranno nel soggetto e nella sua capacità di costruire una nuova modernità. Occorre trovare un «senso positivo all'agire per non arrendersi», conclude il suo ultimo lavoro su Machiavelli e il ruolo positivo di una giusta e buona politica, il politologo Attilio Danese³⁸. L'Italia e l'Europa non possono più aspettare.

NOTE

¹ S. Abbruzzese, *L'abbandono della modernità fragile*, in *La modernità di papa Francesco* (a cura di Monica Simeoni), Dehoniane, Bologna, 2020, p. 40.

² J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 31.

³ *Ivi*, p. 32,

⁴ A. Touraine, *Défense de la modernité*, Editions du Seuil, Paris 2018; trad. it., *In difesa della modernità*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

⁵ *Ivi*, p. 36.

⁶ *Ivi*, p. 23.

⁷ C. Lania, *Budapest. Con la scusa del coronavirus Orbán si prende i pieni poteri*, in «il manifesto», 31 marzo 2020. Agendapubblica.elpais.com/la-emergencia-de-orban. Hungarytoday.hu/coronavirus-hungary-special-powers-orban-gov-vote.

⁸ L. Bruni, *Il gran peso delle parole*, in «Avvenire», 31 marzo 2020.

⁹ M. Mazzucato, *Come cambierà il capitalismo*, in «la Repubblica», 25 marzo 2020.

¹⁰ L. Bruni, *Fondati sul lavoro*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 39-48.

¹¹ A. Touraine, *In difesa della modernità*, cit., p. 16.

¹² *Ivi*, p. 45.

¹³ A. Giddens, *Potente e turbolenta. Quale futuro per l'Europa?*, il Saggiatore, Milano 2014.

¹⁴ *Ivi*, p. 33

¹⁵ *Ivi*, pp. 38-41.

¹⁶ *Ivi*, pp. 9-10.

¹⁷ A. Mastropaolo, *I viziosi e i virtuosi*, in «il Mulino on line», 5 aprile 2020.

¹⁸ Cfr. anche di R. Galullo, A. Mincuzzi, *Il dossier segreto che svela il sistema olandese*, in «Il Sole 24 Ore», 11 aprile 2020, un circostanziato articolo che descrive gli intrecci tra politica e affari in un documento riservato durante lo scontro per la sede dell'Emma. Emergono stretti rapporti tra il governo e le multinazionali che, in alcuni casi, ne determinano le scelte.

¹⁹ L. Bruni, *Il gran peso delle parole*, cit. Cfr. dello stesso autore anche *Il capitalismo e il sacro*, Vita e Pensiero, Milano 2019.

²⁰ M. Draghi, *We face a war against coronavirus and must mobilise accordingly*, in «Financial Times», 26 marzo 2020.

²¹ M. Magatti, *Europa e mondo al bivio vitale*, in «Avvenire», 29 marzo 2020.

²² Aa. Vv., *Appello per l'Italia dalla Germania. L'Europa vive o muore!*, in «il manifesto», 3 aprile 2020.

²³ J. Habermas, *Una Costituzione per l'Europa?*, Castelvecchi, Roma 2017, p. 28.

²⁴ M. Giro, *Nuova geopolitica e leadership responsabile*, in «il Mulino on line», 30 marzo 2020. N. Urbinati, *La fame di solidarietà*, in «la Repubblica», 22 marzo 2020.

²⁵ I. Diamanti, *Il virus che allontana il cuore degli italiani dal sogno europeo*, in «la Repubblica», 6 aprile 2020.

²⁶ A. Zaccuri, *Intervista a Franco Ferrarotti. La tecnica è nuda, il Covid lo dimostra*, in «Avvenire», 7 aprile 2020. G. Salvaggiulo, *Ferrarotti, noi e il virus. Ne usciremo con una nuova socialità. Ci abbracceremo da lontano*, in «La Stampa», 7 aprile 2020.

²⁷ P. Ricoeur, *L'Europa e la crisi della coscienza storica*, in «Vita e Pensiero», n. 5, 2017, pp. 5-14, p. 6.

²⁸ I. Krastev, S. Holmes, *La rivolta antiliberalista*, in «Aspenia», n. 87, 2019, pp. 92-104.

²⁹ N. Urbinati, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, il Mulino, Bologna 2020, p. 27.

³⁰ A. Heller, *Orbanismo. Il caso dell'Ungheria. Dalla democrazia liberale alla tirannia*, Castelvecchi, Roma 2019, p. 37.

³¹ Carlo Lania, *Budapest*, cit.

³² F. Felice, *I limiti del popolo. Democrazia e Autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

³³ A. Touraine, *In difesa della modernità*, cit., p. 181.

³⁴ *Ivi*, p. 271.

³⁵ *Ivi*, p. 281.

³⁶ S. Falasca, *Il Papa: siamo smarriti e impauriti Signore, non lasciarci nella tempesta*, in «Avvenire», 28 marzo 2020.

³⁷ P. Donati, *Forza e qualità delle relazioni, i rischi di una deriva selettiva*, in «Avvenire», 8 aprile 2020.

³⁸ A. Danese, *All'ombra del Principe. La politica dalle origini a Machiavelli. Problemi attuali e prospettive*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, p. 373.

Lettera a un'amica che non c'è più

in ricordo di Maria Antonietta de Meo Giusti

Barbara Riccio e Nerina Rodinò

Cara Maria Antonietta, da quando nel giro di pochi giorni sei scomparsa, nelle nostre vite si è creato un vuoto che invano cerchiamo di colmare.

Ricordiamo e ci manca la tua immagine, quando nei momenti difficili per ognuna di noi, all'improvviso bussavi alla porta, con la scusa di prendere insieme un caffè, ma in realtà perché volevi condividere la nostra ansia. La tua figura armoniosa e ben curata, con i tuoi tailleur e le tue sciarpe svolazzanti, il volto sempre illuminato dal tuo sorriso e dallo sguardo brillante dei tuoi occhi azzurri, offriva una presenza positiva e rasserenante. Donna di intelligenza vivace e creativa, ti interessavi di tutto e ogni scoperta ti elettrizzava. Di carattere generosa ed entusiasta, volitiva e tenace, ti sei sempre sentita in dovere di testimoniare attivamente i valori dell'Umanesimo cristiano nei quali fermamente credevi.

Attenta e gentile sempre con tutti, valutavi le persone senza preconcetti, valorizzandone i talenti e riuscendo a giustificarne ogni volta i limiti.

In famiglia, come nel sociale, il tuo scopo era di aiutare gli altri, perché la tua sensibilità non sopportava le ingiustizie e il malessere altrui. Lo hai sempre fatto, con senso critico, spirito di comprensione e capacità di mediazione.

Hai condiviso la tua vita attiva e impegnata con Giuseppe e insieme avete costruito una grande e compatta famiglia, in un lungo matrimonio felice. Avete camminato tenendovi per mano; vi univa infatti un ideale comune che realizzandosi di giorno in giorno in campi e modalità diverse, vi completava reciprocamente. Il tuo amore per Giuseppe si fondava anche sulle solide basi del suo essere e del suo operare. Uomo di spiccata intelligenza, di cultura umanistica, amante delle arti e dell'antichità, nel contempo dotato di curiosità e grande spirito scientifico, si è sempre dedicato alla professione di medico non solo con passione e competenza, ma anche con profonda umanità verso i suoi

pazienti, che aiutava a ritrovare fiducia e desiderio di vita.

Due persone così unite non potevano separarsi, Giuseppe ti ha seguito dopo pochi mesi. Rimane la vostra grande famiglia, ogni componente con la propria personalità, ma tutti animati dal medesimo senso di appartenenza a un nucleo che si è sviluppato e consolidato grazie alla vostra forza creativa e che oggi prosegue sulle vostre orme.

Il tuo ricordo rimane e rimarrà sempre scritto nell'eredità che hai lasciato in questa città. Napoli e le donne di Napoli hanno avuto dal tuo operato un contributo sostanziale alla loro causa. Hai testimoniato la valenza della donna come "cerniera" tra famiglia e società.

Volontaria della Caritas e della San Vincenzo, hai sempre collaborato ad azioni di supporto ai più deboli, non con atteggiamento assistenzialistico ma con sincero spirito di condivisione.

Quando si sono manifestati i primi fermenti femministi, hai colto al volo la validità delle proteste, e pur criticandone a volte alcuni eccessi, ne hai condiviso completamente le motivazioni.

Spinta dal desiderio di un'attiva e consapevole partecipazione ai dibattiti, ci hai coinvolte in una serie di ricerche e di approfondimenti critici sulle varie problematiche femminili, confrontandole con il patrimonio socio-politico-culturale del passato e con quello contemporaneo, frutto delle sollecitazioni e delle proposte del mondo della globalizzazione. Con i tuoi studi hai evidenziato figure di donne eccezionali che, grazie ai loro valori di "persone", hanno arricchito nella Storia la società civile e religiosa e che, ancora oggi, rappresentano un esempio di autentica emancipazione femminile in una cultura ancora troppo spesso maschilista. Nei nostri gruppi di ricerca ci siamo rese conto di come l'ansia di liberazione delle donne da ruoli e schemi stereotipati; il riconoscimento della parità di diritti e di opportunità nel mondo del





lavoro, della cultura, della politica, della società laica e religiosa; la rivendicazione della posizione di protagoniste, insieme all'uomo, nella famiglia, nelle Istituzioni e nella Chiesa, esprimono l'esigenza di una sostanziale promozione della donna come persona. Hai contribuito alla sensibilizzazione dell'opinione pubblica su queste tematiche e sulla necessità da parte dei singoli individui di maturare, nel proprio intimo e in maniera critica, la coscienza della propria identità e della propria dignità, presupposti di ogni processo di emancipazione. Hai anche sempre evidenziato che la persona nella sua realtà non è solamente fonte di interiorità, ma ha anche un'apertura al sociale che le permette di crescere grazie al confronto e alla comunicazione con altre persone. Ciò pone ogni individuo, uomo o donna, in un rapporto necessario e integrante nella società. Questa, a sua volta, si configurerà come un *unicum* strutturato in maniera giusta, completa e armonica, solo se costituita dalla collaborazione responsabile di persone uguali per dignità, diverse per le proprie peculiarità e integrate con le loro differenze, intese come autentiche ricchezze.

Hai avvertito il dovere di partecipare in modo attivo a questa presa di coscienza: occorre suscitare interesse, veicolare messaggi di collaborazione e condivisione, svolgere un lavoro di sensibilizzazione e di formazione.

Sei riuscita a coinvolgerci tutte e ognuna ha operato con questo spirito nel proprio campo di attività. In particolare, abbiamo iniziato dalla scuola, a partire dalle classi dell'obbligo, consapevoli dell'importanza primaria di questa nello sviluppo delle consapevolezze, nell'allargamento della mentalità delle famiglie e, di conseguenza, dell'immaginario collettivo. In questa ottica, hai risposto con entusiasmo all'appello del cardinale Ursi che, ispirandosi al Concilio Vaticano II, nel marzo 1977 promuoveva il Convegno Ecclesiale su *Evangelizzazione e promozione umana*, al cui tavolo invitava, per la prima volta nella storia della Chiesa, anche un gruppo di donne impegnate. Di qui, sotto la tua guida, è nata la Commissione Diocesana Donne che ha raccolto noi amiche, le rappresentanti di Associazioni femminili, per la maggior parte di ispirazione cristiana, professionisti, uomini e donne di fede e politici. È stato un periodo di grande impegno: abbiamo lavorato in molti ambiti religiosi e laici, come la Consulta Diocesana, la Facoltà Teologica dei Gesuiti, la Consulta regionale per la Parità, la Commissione regionale per le Pari

Opportunità, il Centro Italiano Femminile. Per oltre un quarantennio, con il crescere dei vari gruppi attivisti femminili a te vicini e con una presenza attiva e costante nella vita della città, abbiamo testimoniato il valore del confronto, della collaborazione, della partecipazione e del metodo di una lotta non violenta ma fortemente determinata e coesa.

Sei stata una promotrice indefessa di iniziative e una realizzatrice instancabile di progetti! Con il tuo entusiasmo coinvolgevi tutti e nel contempo, sapendo chiedere con garbo e fermezza a ognuno il contributo più congeniale, riuscivi a creare un gruppo di lavoro motivato ed efficiente. Abbiamo realizzato convegni, giornate di studio e commemorative; pubblicazioni di ricerche e lavori tematici; incontri con comunità religiose, gruppi interconfessionali ed ecumenici; collaborazione con esponenti dei movimenti femminili cattolici e laici; incontri e concorsi nelle scuole; tavole rotonde con gli esponenti della cultura e delle politiche sociali; indagini socio-culturali su territori a rischio della città; progetti di attività nelle carceri; petizioni a Istituzioni per riconoscimento di diritti o richiesta di interventi; dibattiti con operatori dei vari servizi socio-sanitari; confronti e attività con comunità di immigrati. Frequenti sono stati pure i collegamenti con i sindacati di categoria e la partecipazione a manifestazioni nazionali, come «la Giornata per la Vita», «la Giornata contro la violenza sulle donne» e «la Giornata per la Salute». Con impegno hai curato le campagne di sensibilizzazione, come quelle contro la visione della «donna oggetto» e contro l'uso del suo corpo nella pubblicità.

Nel corso della *Campagna di informazione per il parto in anonimato e contro l'abbandono dei neonati* sei riuscita a ottenere grande coinvolgimento non solo del nostro gruppo di lavoro, già notevolmente allargato, ma anche di associazioni e istituzioni del settore e, risultato di grande spessore e valenza, dell'opinione pubblica. Il progetto, avviato da te con una semplice raccolta di firme inoltrata all'autorità competente di Napoli, si è sviluppato concretamente collegandosi ad altri Enti di Milano e Firenze, assumendo così il titolo *Madre Segreta* di rilevanza nazionale.

Attualmente il tema risulta ancor più delicato e complesso: ai legittimi diritti alla vita del neonato e alla salute della madre, garantiti dalla legge del parto in anonimato, si pone in contrasto l'ugualmente legittimo diritto del figlio a conoscere

le proprie origini biologiche. Su questo punto ancora gli organi costituzionali sono alla ricerca di un giusto ed etico tentativo di conciliazione; sul tema hai organizzato le tue ultime giornate di informazione... altre sarebbero necessarie perché il problema, oltre che sul piano del diritto, drammaticamente condiziona l'esistenza di uomini e donne. Nella prospettiva di queste iniziative... ancora di più ci manchi!

Carissima dolce amica, ci hai insegnato il valore dell'impegno comune per un ideale condiviso, l'efficacia di un metodo non violento per contribuire a un mondo migliore anche per i nostri figli, ma, soprattutto, hai testimoniato la Speranza fondata sulla Fede e sull'Amore.

Tutto questo ci ha fatto crescere, grazie!
Ti pensiamo nella Luce.



MARIA ANTONIETTA DE MEO GIUSTI

Mariantonietta de Meo nasce a Napoli il 25 gennaio 1930.

Il 31 agosto 1955 sposa Giuseppe Giusti, sposo, compagno e amore di tutta la sua vita. Da lui avrà cinque figli, Laura, Paola, Carla, Francesco e Pietro (e dai figli, tutti sposati, dieci nipoti, di cui andava molto fiera).

Laureata in giurisprudenza.

Diploma di massimo grado alla Scuola Superiore di Grenoble.

Abilitata all'insegnamento delle materie giuridiche nella Scuola superiore.

Dopo il Sinodo diocesano del 1984 indetto da S. E. il cardinal Corrado Ursi è stata insignita da papa Giovanni Paolo II, su richiesta di Ursi e per il lavoro svolto nella Commissione Diocesana Donna, dell'onorificenza *Pro Ecclesia et Pontifice*, la massima concessa alle donne.

È morta, circondata dall'affetto dei suoi cari, il 3 dicembre 2018.

La redazione di «Prospettiva Persona» le è grata per le numerose, attive partecipazioni a convegni e alla redazione della rivista e per aver assunto il ruolo di coordinatrice del gruppo personalista di Napoli, in speciale sintonia con Nerina Rodinò e Cloe Taddei Ferretti, Trudy Vitolo, e averlo svolto con fedeltà, competenza e quel calore umano che è il valore aggiunto delle persone di valore.

GIOVANNI MARCOTULLIO, *Le migrazioni dei popoli all'inizio del V secolo. Teologie politiche in Agostino, Orosio e Salviano*, Tab Edizioni, Roma 2020, pp. 248

PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
120-126

In un tempo in cui il fenomeno migratorio è oggetto di giustapposte letture ideologiche Giovanni Marcotullio nel saggio *Le migrazioni dei popoli all'inizio del V secolo. Teologie politiche in Agostino, Orosio e Salviano*, per i tipi di Tab Edizioni e con prefazione del prof. Giancarlo Rinaldi, conduce il lettore con rigorosa accuratezza ad approfondire le proposte ermeneutiche che il Vescovo di Ippona, il presbitero ispanico e il monaco moralista germanico, nel crepuscolo dell'era romana, elaborarono dinanzi ai coevi rivolgimenti epocali, reagendo «ciascuno in prima persona alle *res novae* che scuotevano l'impero, la maggiore delle quali è dato rinvenire nel sacco di Roma del 410» (p. 19).

La caduta dell'Urbe per mano visitata fu un evento traumatico che divenne motivo di riflessione sulle ragioni per le quali, una volta divenuto cristiano l'Impero, il Signore avesse permesso le invasioni. Come chiosa l'Autore, «ove infatti la divinità non era concepita anzitutto come fondatrice e garante dell'ordine cosmico, bensì come nume tutelare della *gens* e dell'*ἔθνος*, un danno collettivo conclamato e grave come quello comportato da una "invasione barbarica" chiama in causa l'efficacia della protezione divina e/o la colpa umana che con l'abbandono si presume essere stata ripagata dall'alto» (p. 16). Nella riflessione teologica dei tre *scriptores* ecclesiastici la concezione religiosa incentrata sull'appartenenza etnico-nazionale tende a sfumare, venendo l'intervento dei barbari interpretato come manifestazione dell'azione purificatrice e pedagogica di Dio nei confronti di una società che, sebbene nominalmente cristiana, non era immune da corruzione.

Per tale ragione Sant'Agostino volle evidenziare la singolare «clemenza barbarica» che connotò il sacco di Alarico, rivelatosi benevolo verso coloro che, *propter Christi nomen*, trovarono rifugio nelle chiese romane. Nel *De Civitate Dei*, infatti, si attenua la rigida distinzione tra romani e barbari a favore della categoria univer-

sale di *populus Dei*, in base alla quale «non è più la divinità ad essere etnica, ma è un dato popolo ad appartenere alla divinità [...]». La singolare vicenda del tutto sommato mite sacco alaricano è per il vescovo di Ippona la controprova: Dio costruisce il suo popolo e la sua città da Roma come dai barbari [...]» (p. 219).

Il ruolo di Roma costituisce il discrimine tra la teologia politica agostiniana e quella orosiana dato che, sebbene l'ispanico iscrivesse le invasioni barbariche all'interno «dell'economia salvifica universale di Dio» (p. 135), era estranea all'Ipponate la tesi secondo cui, in ragione dell'identificazione tra *romanitas* e *christianitas*, l'Impero «parteciperà (e anzi già partecipa) alla realizzazione del regno di Dio» (p. 222). Per Agostino la mera appartenenza formale a una realtà esterna, la Chiesa o l'Impero, non è garanzia di intima e piena adesione a Cristo, venendo piuttosto a costituire «circostanze aggravanti ove la condotta di vita non si riveli adeguatamente rispondente» (p. 225).

In questo contesto matura il *De gubernatione Dei*, ove Salviano di Marsiglia, nella severa requisitoria rivolta ai cristiani, afferma che è Dio a sostenere i barbari «per le loro virtù come in altri tempi sostenne gli antichi romani» (p. 224), a fronte di cristiani che vivono come o peggio dei pagani; la formale professione di fede cristiana è circostanza che rende più riprovevole la loro corruzione, meritevole di una giusta punizione ravvisata nel favore accordato da Dio ai barbari, dei quali vengono enfatizzate la morigeratezza e l'integrità per sottolineare che non vi sono vincoli etnici o nazionali all'elezione divina.

Si sbaglierebbe però, spiega l'Autore, a pensare che Salviano intendesse idealizzare la società barbarica come modello di virtù cristiane. Secondo il monaco, al contrario, sebbene i vizi dei romani/cristiani e dei barbari si eguagliassero, i peccati dei primi erano più gravi di quelli dei secondi in virtù di «un principio di responsabilità (di fronte alla vocazione alla santità, al destino dei popoli, soprattutto di fronte a Dio) che distingue nella coscienza morale, e nel giudizio etico, la parità oggettiva dei *vitia* e la disparità (soggettiva ma pure enunciabile oggettivamen-

te) dei *peccata*» (p. 166) e che «funge simultaneamente da attenuante per un verso e da aggravante per l'altro» (p. 165).

Con sfumature diverse Agostino e Salviano percepivano di vivere non in un'epoca di cambiamento ma un cambiamento d'epoca nel quale la Chiesa avrebbe separato il proprio cammino da quello dell'Impero e la fede cristiana, non più la *romanitas*, avrebbe rivestito il ruolo di elemento unificatore di tutti gli uomini.

«L'ἔθνος cristiano veniva riconosciuto come costitutivamente multietnico» (p. 237) poiché espressione di unico popolo nel quale «gli uomini si seppero liberi di aderire al culto di una divinità che poteva ben essere adorata con particolarismi etnici ma che a nessuna etnia apparteneva in modo esclusivo perché di tutte si rivendicava origine e destino» (p. 212); un culto fondato su un annuncio di salvezza universale, offerta gratuitamente a tutti gli uomini, per il quale «non c'è più Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o Scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti» (Col 3, 11-13). Il saggio di Marcotullio costituisce un rilevante contributo all'approfondimento della riflessione patristica sul valore delle migrazioni nell'economia divina, offrendo gli strumenti ermeneutici necessari per comprendere e indagare il significato profondo di fenomeni la cui portata pone interrogativi ai quali il credente può trovare una risposta ponderata e feconda attingendo alla lezione dei padri nella fede come a un tesoro dal quale estrarre «cose nuove e cose antiche» (Mt 13, 52).

Marco Rapetti Arrigoni

MASSIMO CACCIARI, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020, pp. 118

L'ultimo libro di Massimo Cacciari, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, pubblicato da Adelphi, riflette sulle due conferenze che Max Weber tenne nel 1918 all'Università di Monaco, dedicate alla "scienza" e alla "politica" come professione. Le vicende drammatiche dell'ultimo secolo, che hanno visto emergere il diabolico intreccio di scienza e tecnica, hanno come paralizzato il positivo avanzamento delle due

professioni nella direzione sperata. Un interrogativo emerge dalle pagine del libro: come conciliare la «gabbia d'acciaio» cui sembra destinata la società burocratizzata con il sogno della libertà che la modernità porta con sé fin dal suo sorgere? Per qualche sfortunata combinazione (eterogenesi dei fini) il disincantamento del mondo che è alla base della razionalizzazione delle mansioni ha ridotto l'agire degli uomini a un puro tecnicismo. E con esso anche il pensiero. Come può accadere che le scienze possano accontentarsi del puro dominio sui loro oggetti e rinunciare definitivamente alle domande fondamentali dell'esistenza? Il saggio di Massimo Cacciari si misura a fondo con i dilemmi posti da Weber, cioè con l'autore che con maggior forza ha intravisto, a partire dalla rivoluzione «permanente» del 1789, la distruzione della tradizione, e che ha teorizzato, accanto alle rapide trasformazioni dell'essere sociale, lo «stato d'eccezione» in cui si trova perennemente esposto il Politico che deve assumere decisioni rilevanti. Weber ha messo in evidenza il lavoro dello spirito «liberato» dai condizionamenti del lavoro comandato, anche se poi ha dovuto accettare come una cruda necessità la resa al dominio economico borghese. Nessuna mano invisibile potrà mai regolare i processi economici in modo armonico e soddisfacente, è il sottinteso del libro. L'Economia ha continuamente bisogno del governo Politico, pur sapendo che le «decisioni» verranno sempre assunte in un regime di sovranità limitata. Anche nella fase più drammatica del primo dopoguerra (il 1919), quando si avviava la Repubblica di Weimar dopo il crollo della Germania guglielmina, Weber non cedette alle sirene dell'autoritarismo politico, e si mantenne sempre fedele all'idea di adottare il metodo scientifico nella prassi politica. Nessun cedimento alla «tirannia dei valori» era concepibile in quel frangente storico, come ebbe a scrivere molti anni dopo Carl Schmitt sulla scia di Hartmann; la scienza opera «senza presupposti», deve attenersi rigorosamente alla «validità delle regole e alla logica del metodo». Lo scienziato puro è solo chi si mette al servizio della «cosa» (*Sache*). Ma è altrettanto vero che il disincantamento del mondo può e deve esse-

re favorito solo dal lavoro della ragione, dall'azione dello spirito, come in passato la nascita del capitalismo fu resa possibile dall'ascesi religiosa, dal raccoglimento interiore rivolto allo svolgimento ordinato della professione (*Beruf*). La percezione della imminente dissoluzione politica e culturale dell'Europa era ben presente a Weber negli ultimi anni della sua vita. Massimo Cacciari rende esplicita questa preoccupazione nel capitolo dedicato ai «disincanti». Quando il sociologo tedesco fa allusione alle aule universitarie occupate da studenti che inveiscono contro i professori, rei di essere troppo cauti rispetto al nuovo vento rivoluzionario che agitava l'Europa di quegli anni, è giusto domandarsi che cosa significhi occuparsi di politica da un punto di vista scientifico. Il docente deve inculcare le sue idee personali nella mente degli studenti o deve dare ampia dimostrazione delle sue conoscenze in campo scientifico? Deve trasformarsi in un profeta-demagogo o svolgere accuratamente il suo lavoro? Conosciamo la risposta. Eppure, anche nella mente dell'intellettuale più controllato trovano posto i valori etici, religiosi e politici. Dar vita a una scienza «senza presupposti» è un compito ostico ma necessario, è il parere di Weber. Loperare scientifico dell'intellettuale non può comportare la visione olistica del mondo, e tanto meno la pernicioso suggestione delle idee di salvezza e di felicità, anche se in cuor suo può essere persuaso che la vocazione-professione si svolga sotto il segno della chiamata di Dio. A Weber manca il riconoscimento del carattere prometeico che la scienza e la tecnica hanno assunto nel corso del Novecento. Egli muore nel 1920 con la certezza di aver intravisto la *novitas* del secolo da poco avviato, senza aver avuto il tempo di apportare ulteriori correttivi alla sua teoria sociologica. Il vincolo vocazione-professione sembra destinato a un vicolo cieco. Secondo Cacciari, «il Politico, se per un verso può collegarsi al lavoro scientifico sulla base di un'etica della responsabilità, non può non decidere, in ultima istanza, che in forza di *convinzioni*». Queste convinzioni appartengono di diritto all'umanesimo «grande borghese» dei Goethe e dei Mann, da tempo in

crisi, al sogno utopico di sentimenti «impolitici» che necessariamente si scontrano con il risentimento delle masse, oggi sempre più frequente. Con l'accortezza però di non ricadere nella nevrosi autodistruttiva dei nemici della libertà.

Vincenzo Di Marco

FLAVIO FELICE, *I limiti del popolo. Democrazia e Autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, pp. 410

Wilhelm Röpke (1959) il giorno del funerale di Sturzo affermò che quanto egli aveva fatto in Germania (dal 1946 al 1959) insieme a Erhard e Adenauer lo aveva appreso da Sturzo. Vilfredo Pareto lo ammirava: «Dimostrava nel campo delle scienze economiche sicurezza della dottrina, della scienza, a differenza degli altri uomini politici del tempo». Eppure, è davvero raro incontrare studenti che conoscano questo grande italiano e manuali che ne classifichino il pensiero. È lecito porsi la domanda: perché Sturzo è stato escluso dalla galleria dei grandi sociologi e politici del Novecento? Diverse variabili hanno concorso a occultarlo: c'è stato un periodo francese nella cultura italiana che ha preferito autori d'oltralpe a Sturzo, Toniolo, Murri; ha inciso l'influsso di Benedetto Croce, che dettava legge nella cultura e che disdegnava le «escursioni filosofiche» di Sturzo, pur apprezzando il politico: «Sono questi i dilettamenti di cui riposa dalla fatiche della sua opera pratica» (Sturzo gli aveva inviato ingenuamente una copia del poema *Il ciclo della Creazione*, per un giudizio). Vi è poi, purtroppo, un evidente limite linguistico dato che lo stile ottocentesco non è più apprezzato (non scriveva per la comunità accademica, ma per i lettori). A ciò si aggiunge che gli studiosi diffidano di chi unisce teoria e prassi e Sturzo era uno di questi. Infine, e forse soprattutto non gli ha giovato l'affermarsi della cultura marxista: era conservatore per i progressisti e progressista per i conservatori. Sturzo era uno studioso singolare, un prete, un attento analizzatore dei problemi sociali, non allineato né con i democristiani, né coi comunisti, né con i neotomisti di «Civiltà



PROSPETTIVA
PERSONA
113-114 (2020/2)
120-126

Cattolica» (p. 364), né con i filosofi à la page come Croce e Gentile. Si opponeva decisamente allo statalismo e alla partitocrazia, due malabestie che marciavano unitamente allo spreco del denaro pubblico.

Flavio Felice – grazie al cui impegno Luigi Sturzo sta tornando a fare scuola nell'Italia che lo ha trascurato sia sul piano accademico, ecclesiale e politico (p. 362) – ce lo presenta nella cornice di un «personalismo metodologico» teso a mettere al centro la persona «che si realizza in istituzioni sempre più ampie e il partito politico non è altro che una di tali istituzioni, incapace di esprimere un punto di vista totalizzante» (p. 368). Giorgio Campanini preferisce parlare di un «Personalismo implicito» o «sociale» più a livello politico che filosofico. Felice nella sua ultima opera *I limiti del popolo. Democrazia e Autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, aiuta gli studiosi di politica a fare chiarezza, argomentando attorno alle parole chiave – usate e abusate negli ultimi anni – come *persona*, *Stato popolo*, *autorità e democrazia*.

La lettura di queste pagine, scritte con linguaggio piano e al tempo documentato, sfatano il detto di Gabriella Fanello Marcucci: «dall'esilio, Luigi Sturzo non è mai completamente tornato». Felice invece valorizza la concretezza di un pensiero che non vuole rifugiarsi nello spiritualismo: «Per Sturzo la libertà è soprattutto autonomia della persona, sicurezza del proprio diritto, garanzia dell'attività di ciascuna persona, sia temporale sia spirituale» (p. 264). Il personalismo di Sturzo, infatti, che Felice chiama «metodologico» (p. 305) – connotato da un'intenzionalità sociologica più che propriamente filosofica – si caratterizza per la penetrante attenzione accordata ai «luoghi» della vita personale: la famiglia, il comune, la città, ossia nella società civile, la quale «consiste nell'insieme delle forme sociali primarie e secondarie che interagiscono l'una con l'altra» (p. 303). Negli anni delle grandi e orribili dittature del Novecento: «Ciò che paventa Sturzo è il fatto che, una volta ammesso un «potere etico e totale», liberato dei limiti organici e morali, non si fermerebbe davanti a nulla» (p. 76).

Precisate queste premesse, l'autore, nei tre capitoli in cui dipana il volu-

me, mette a fuoco i tre concetti chiave: popolo e potere, autorità politica e coscienza individuale, democrazia inclusiva. Un corposo approfondimento del concetto di *popolo* evoca una polemica sorda e centrata sui populismi (pp. 37-133). Il punto fermo del popolarismo sturziano è la convinzione che «popolo» abbia un significato del tutto differente da quello fornito dai vari populismi: «Popolo significa anche *democrazia*, ma la democrazia senza libertà significherebbe tirannia, proprio come la libertà senza democrazia diventerebbe libertà soltanto per alcune classi privilegiate, mai dell'intero popolo»¹.

Lasciamo la parola a Sturzo: «Si tratta di rendere edotto il popolo della sua funzione perenne e fondamentale in democrazia, sia come elettorato, sia come opinione pubblica, dell'economia, della cultura, della tecnica; sia per lo spirito di riforma che deve sempre animare le correnti ideali o mistiche, sia per il carattere di stabilità che si deve dare agli istituti politici, sia per la formazione delle tradizioni locali e nazionali, che tengono legate le nuove generazioni alle precedenti in una spirituale continuità della democrazia di oggi con quella di ieri, nonostante i dovuti cambiamenti e sviluppi»².

L'espressione singolare che Felice recupera dal vocabolario sturziano è il *popolo come limite*: «Il popolo sturziano si manifesta in concreto come una forza sociale che ha per fine una fondamentale esigenza politica: quella di limitare il potere» (p. 78). Qui si inserisce la distinzione *populismo vs popolarismo*. Sturzo è convinto assertore della necessità di una fattiva partecipazione popolare per una democrazia vera: «l'essere «popolare» o «democratico» è un attributo e non la sostanza. Un partito può essere popolare (cioè non elitario), democratico (ossia non autoritario), ma solo pretenziosamente può definirsi «del popolo», ovvero «della democrazia»³.

I populismi non si sconfiggono senza una solida formazione alla cittadinanza e senza sradicare le cause del malessere sociale da cui nascono e rinascono quando tale malessere si trasforma in rabbia contro tutto e tutti. Diversamente il popolo segue i leader populistici, «animali politici» che si lasciano trasportare dal vento,

alimentandolo con promesse di soluzioni utopiche, sino, talvolta, a far appello alla rivoluzione, con conseguenze imprevedibili. L'esaltazione contemporanea della *popolarità* va a braccetto con il significato deterioro di populismo che non coincide affatto con il *popolarismo* sturziano né con la «popolocrazia», che ripropone la legittimazione del potere di élites che si servono del popolo e non lo servono. Felice non nasconde la critica al populismo contemporaneo proprio sulla base delle premesse di Sturzo: «Nella prospettiva sturziana non c'è spazio per quel populismo contemporaneo con cui il leader presenta se stesso come l'incarnazione del popolo, categoria mistica, incarnata da un capo carismatico, né per una nozione di popolo organicistica: l'attributo popolare sta ad indicare piuttosto il metodo della partecipazione alla vita civile» (p. 21).

Il popolo come il *limite del potere* esprime una «forza sociale di controllo, mediante organismi procedurali istituzionali». Conclude Felice: «L'eredità teorica dell'azione politica sturziana è tutta racchiusa nel termine «popolarismo» che si oppone al «populismo» in forza di una nozione di «popolo» articolata e differenziata al suo interno, tutt'altro che omogenea e compatta, refrattaria tanto al paternalismo quanto al leaderismo carismatico che identificano nel capo il buon pastore al quale affidare i destini del gregge [...] A cento anni di distanza, molti passi sono stati fatti, ma molti altri attendono di essere compiuti. Il pensiero «pluriarchico» di Sturzo: la sua idea di pluralismo sociale e istituzionale, irriducibile al monismo tipico dello Stato moderno, la sua testimonianza contro il virus totalitario, di ogni tipo e ideale, accanto a quella dei tanti esuli e dissidenti che vissero in quegli anni sciagurati ci siano di monito in questi nostri anni e ci aiutino a cogliere nell'implementazione quotidiana della libertà di tutti, italiani e stranieri, il destino di ciascun uomo»⁴. Ampio spazio viene dato al restyling del giusto concetto di autorità, specie dopo la contaminazione fattane dalla dittatura. Ancora una volta è il concetto di persona il fondamento per un corretto rapporto con l'autorità: «La base morale a cui fa riferimento Sturzo rinvia alle nozioni di personalità e di persona e a tut-

to ciò che esse, in tale prospettiva, stanno a rappresentare «spiritualità e sensibilità, vita individuale e sociale, cultura e religione, interessi materiali e vita superiore» (p. 153). Nell'*Appello ai Liberi e forti* Sturzo aveva chiarito il concetto di autorità come «forza ed esponente insieme della sovranità popolare e della collaborazione sociale»⁵. Solo entro un corretto concetto di persona è possibile fare fronte alle derive totalitarie dell'assoggettamento «al gruppo, allo Stato, alla nazione, a una qualunque collettività compresa e sentita come una entità che ha in sé il proprio fine»⁶. Con Sturzo Felice non si stanca di ripetere che al centro dell'organizzazione della società, alla fine, non sta lo Stato (pp. 212-236), ma la persona i cui diritti non vanno proposti soltanto in forma negativa – cioè apprestando una serie di strutture di difesa e di garanzia – ma anche in positivo, favorendo la crescita e lo sviluppo dei vari diritti nel concreto percorso della società. Un popolo composto da persone di tal fatta può evitare che lo Stato assorba i diritti di quei nuclei sociali nei quali ogni essere umano può sviluppare la sua personalità.

Il fine della vita associata non può andare oltre la persona stessa: in questa prospettiva, anche la democrazia non è un fine, bensì un mezzo, il cui fine è la persona, libera e responsabile» (p. 153). Il populismo si caratterizza quindi perché riconosce la capacità del popolo di costruire «nuove forme politiche, per l'istanza di riforme istituzionali e per la disposizione ad ascoltare i cambiamenti della società» e perché obbliga lo Stato a stare entro i suoi limiti e dunque rispettare «i nuclei e gli organismi naturali – la famiglia, le classi, i Comuni – la personalità individuale e incoraggi le iniziative private»⁷.

G. Costa commenta: «I “liberi e forti” sanno riconoscere i propri limiti e aprire spazi perché i singoli e i gruppi – tutti, nessuno escluso – possano crescere grazie a una progressiva assunzione di responsabilità nella costruzione del bene comune. L'autorità così concepita non coincide col potere. Il potere può prescindere dal consenso o cercare di carpirlo; il potere si presta a essere abusato, seduce ed è sedotto. L'autorità è relazionale: non può agire se non è rico-

nosciuta. Per questo i “liberi” hanno bisogno di essere “forti”, per usare il potere come forma per esercitare l'autorità»⁸.

Risiede qui la differenza tra il populismo politico rispettoso della dignità del popolo e della sua originaria «anima popolare», e il populismo sovranista italiano ed europeo che si appella al popolo per farne “ostaggio” di sedicenti interpreti della sua volontà che invece di cercare il bene comune fanno mercimonio in vista del machiavellico «mantenimento del potere». Leader “rottamatori” dei partiti, del Parlamento, dell'intero sistema sono populistici ma non *democratici* nel senso di L. Sturzo, il cui populismo reclama cittadini con una solida coscienza di cittadinanza, capaci di martirio. Popolocrazia, popolarità, populismo non fanno altro che diffondere la critica della democrazia rappresentativa in nome di un popolo sovrano e sacralizzato.

Coerentemente l'autore, soffermandosi sul concetto di democrazia nella sua storia evolutiva e contrapponendola al totalitarismo, ripropone l'anti-perfezionismo sturziano antimachiavellico nonché antiluterano. Lo spirito della democrazia è «libertà attuata nella vita sociale come correlativo all'autorità, un'autorità a cui l'intero popolo partecipa, a seconda delle proprie capacità e posizione, cooperando insieme al bene comune»⁹. Conferma L. Sturzo: «Si tratta di rendere edotto il popolo della sua funzione perenne e fondamentale in democrazia, sia come elettorato, sia come opinione pubblica, dell'economia, della cultura, della tecnica; sia per lo spirito di riforma che deve sempre animare le correnti ideali o mistiche, sia per il carattere di stabilità che si deve dare agli istituti politici, sia per la formazione delle tradizioni locali e nazionali, che tengono legate le nuove generazioni alle precedenti in una spirituale continuità della democrazia di oggi con quella di ieri, nonostante i dovuti cambiamenti e sviluppi»¹⁰.

Già Felice e Serio si erano soffermati sul populismo chiarendo: «Dal punto di vista ideologico il populismo non è necessariamente conservatore, bensì si manifesta piuttosto riformista, quando non rivoluzionario. Invero, esso si pone come un superamento della democrazia, perché

mira precipuamente a sovvertire le basi della rappresentanza, sostituendola con il principio di identità, nel senso che conferisce il primato alla rassomiglianza e alla similitudine fra governanti (leader) e governati (popolo). Da questo discendono due aspetti molto importanti: la concezione della leadership, che mira all'identificazione fra il capo e il popolo, seppure in termini di aspirazioni, e la concezione dello stesso popolo, inteso come comunità organica coesa, tale da confinare ogni alterità politica dietro la categoria discriminante di “non-popolo”»¹¹.

Sturzo nell'*Appello ai liberi e forti*, dopo aver indicato una serie di riforme, precisava: «Sarebbero vane queste riforme senza il contenuto se non reclamassimo, come anima della nuova Società, il vero senso di libertà, rispondente alla maturità civile del nostro popolo e al più alto sviluppo delle sue energie: libertà religiosa, non solo agli individui ma anche alla Chiesa, per la esplicazione della sua missione spirituale nel mondo; libertà di insegnamento, senza monopoli statali; libertà alle organizzazioni di classe, senza preferenze e privilegi di parte; libertà comunale e locale secondo le gloriose tradizioni italiane. Questo ideale di libertà non tende a disorganizzare lo Stato ma è essenzialmente organico nel rinnovamento delle energie e delle attività, che debbono trovare al centro la coordinazione, la valorizzazione, la difesa e lo sviluppo progressivo. Energie, che debbono comporsi a nuclei vitali che potranno fermare o modificare le correnti disgregatrici, le agitazioni promosse in nome di una sistematica lotta di classe e della rivoluzione anarchica e attingere dall'anima popolare gli elementi di conservazione e di progresso, dando valore all'autorità come forza ed esponente insieme della sovranità popolare e della collaborazione sociale»¹².

Opportunamente Campati sottolinea nella sua recensione: «Felice ricorda come per Sturzo – sulla scia di Alexis de Tocqueville – il grande nemico della democrazia è l'assenza di mobilità politica, economica e istituzionale. Per evitare ciò, il pensatore siciliano propone allora un modello di “democrazia organica” che riserva un ruolo attivo ai corpi intermedi, come istituzioni libere dal potere



politico e, al contempo, sufficientemente forti da poter interloquire con esso [...] Il risultato complessivo ci restituisce un autore non solo prolifico di scritti di teoria politica, ma anche di solide analisi teoriche. Il pregio principale è che tali analisi vengono evidenziate avendo una specifica attenzione anche all'attuale dibattito sulla democrazia, sull'autorità politica, sulla libertà¹³. C'è bisogno in questa confusa contrapposizione di populismi di fare chiarezza riproponendo come ha fatto Felice il popolarismo sturziano che ancora può contribuire a promuovere una cultura dell'incontro, una sana laicità, una democrazia sostanziale, in breve a realizzare il «bene comune», soprattutto con il metodo della «ricerca in comune del bene».

Attilio Danese

NOTE

¹ L. Sturzo, *Democrazia cristiana*, in Id., *Nazionalismo e internazionalismo* (1946), Zanichelli, Bologna 1971, p. 108; cfr. Id., *Chiesa cattolica e Democrazia Cristiana. Oggi e dopo la guerra*, in L. Planzi, *Luigi Sturzo e il Cantone Ticino*, Armando Dadò Editore, Locarno 2011, p. 400.

² L. Sturzo, *Autogoverno e suoi limiti. Note sulla democrazia*, in «Il Ponte», Firenze, ottobre 1946, ora in L. Sturzo, *Politica e morale*, cit., p. 363.

³ F. Felice-M. Serio, *Popolarismo Vs. Populismo*, in URL: <http://www.cattolici-liberali.com/pubblicazioni/OpinionieCommenti/2009/PopolarismoVsPopulismo.aspx> (visit. il 05 aprile 2018).

⁴ F. Felice, *La lezione di Sturzo, non solo i cattolici*, in «Il Sole 24 Ore», 17 gennaio 2019.

⁵ L. Sturzo, *Appello ai liberi e forti*, in «Aggiornamenti sociali», n.1, 2019, pp.13-14, p. 13

⁶ Id., *Politica e morale. Coscienza e politica*, Zanichelli, Bologna 1972, p. 55.

⁷ Id., *Appello ai liberi e forti*, cit., p. 14

⁸ G. Costa, *Per una nuova generazione di liberi e forti*, in «Aggiornamenti sociali», n.1, 2019, pp.5-12, p. 9

⁹ L. Sturzo, *Lo spirito della democrazia*, in appendice a Id.,

Politica e morale. Coscienza e politica, cit., p. 326.

¹⁰ Id., *Autogoverno e suoi limiti. Note sulla democrazia*, in «Il Ponte», Firenze, ottobre 1946, ora in L. Sturzo, *Politica e morale*, cit., p. 363.

¹¹ F. Felice, M. Serio, *Popolarismo Vs. Populismo*, in

URL: <http://www.cattolici-liberali.com/pubblicazioni/OpinionieCommenti/2009/PopolarismoVsPopulismo.aspx> (visit. il 05 aprile 2018).

¹² L. Sturzo, *Appello ai liberi e forti*, in «Aggiornamenti sociali», n. 1, 2019, pp.13-14, p. 13.

¹³ A. Campati, *Il limite e la politica*, «Il Foglio», 1 aprile 2020.

GIORGIO CAMPANINI, *Adriano Olivetti. Il sogno di un capitalismo dal volto umano*, Edizioni Studium, Roma 2020, pp. 101

«Un re in esilio». L'immagine che Natalia Ginzburg nel suo *Lessico familiare* usa per Adriano Olivetti esprime l'essenza dialettica, quasi dicotomica, dell'imprenditore eporiedese: lo struggimento per un potenziale non interamente esercitato, l'affermazione di un successo incompleto e appesantito da alcune clamorose sconfitte (come alle elezioni politiche del 1958), la drammatica interruzione di un percorso di vita che la morte strappò via improvvisamente su un treno diretto a Losanna, nell'inverno del 1960. Da allora il dibattito su Olivetti e, parimenti, sulla sua eredità, lungi dall'essersi esaurito, si arricchisce di nuovi contributi. Come nel caso del prezioso saggio di Giorgio Campanini, capace di offrire in poco più di un centinaio di pagine il «sugo di tutta la storia» di Adriano Olivetti: l'imprenditore-intellettuale, aperto ed illuminato, il riformatore sociale, l'editore; ma anche il sognatore costituzionale non fu mai richiamato (almeno esplicitamente) nel dibattito politico alla Costituente e, neanche successivamente, fu accolto nell'agenda dei partiti della cosiddetta Prima Repubblica.

È forse un «debito morale», a spingere uno dei massimi studiosi dei movimenti comunitari, in un percorso ad ampie falcate nei territori più profondi dell'animo e del pensiero olivettiano al cui estuario confluiscono le tradizioni religiose (la valdese, l'ebrea, la puritana e infine la cattolica), il movimentato torrente del personalismo (Mauriac, Maritain, Weil) e del comunitarismo (Toënnies), e poi i due grandi affluenti del pensiero politico contemporaneo (la tradizione socialista, la liberaldemocratica). Dinnanzi a tale sforzo di sintesi e rielaborazione, Campanini avverte l'esigenza di riconsegnare al cristianesimo sociale il contributo di Olivetti. Araldo del comunitarismo in Italia, grazie alle traduzioni per le *Edizioni di Comunità* di alcuni classici del personalismo e del movimento comunitario, egli fu sicuramente una figura *sui generis* nel panorama economico-culturale della Ricostruzione. Pur essendo un imprenditore a tutto tondo, Olivetti «sfidò» gli schemi delle competenze di settore (egli non fu mai né uno storico, né un giurista o un filosofo), elaborando i suoi scritti teorici nell'articolato tentativo di restituire dignità al lavoro in fabbrica, ricongiungere azienda e territorio (in questo, preconizzando i distretti industriali) e, allo stesso tempo, ripensare lo Stato-apparato (decentrato e federale) a partire dallo Stato-comunità (forte e coeso). Al di là degli eccessi di ingegneria istituzionale, Campanini rileva nell'opera di Olivetti lo sforzo di integrare la dimensione economica con quella politica, sul piano della rappresentanza, senza scadere nel corporativismo o nel lobbismo.

Olivetti è un uomo che opera *all'interno* e riflette *dall'interno* della fabbrica; uno che conosce, come pochi, il significato profondo del lavoro, dell'imprenditorialità, del mercato, dell'abnegazione, del *fare*, seguendo una sorta di spiritualità del lavoro. Il suo pensiero, frutto dei due viaggi in USA e URSS, delle letture personalistiche, dell'esperienza sul campo e della sua fede, spinge alla continua riflessione l'uomo, prima ancora che l'industriale, sino alla domanda: «Può l'industria avere dei fini? – ovvero, per essere

ancora più esplicito, rivolgendosi ai suoi lavoratori di Pozzuoli il 23 aprile 1955 – Vanno essi [fini] ricercati soltanto nell'entità dei profitti o non vi è nella vita della fabbrica anche un ideale, un destino, una vocazione?». Ed è proprio in nome di questa battaglia per un umanesimo della fabbrica, contro i processi di spersonalizzazione del lavoro (già vissuta e riflettuta da Simon Weil), che Olivetti pensa a un modello di impresa (e di Stato) «che vada al di là del socialismo e del capitalismo». Il tentativo di tradurre politicamente il suo neo-comunitarismo si sostanziava in un'idea di società capace di incarnare «quel che di eterno vi è nell'ideale democratico: la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini come essenze spirituali, cioè come persone, e quindi, sul piano politico, l'eguale diritto di tutti gli uomini a partecipare al governo della cosa pubblica» all'interno di uno Stato federale delle Comunità che preservi «la pluralità di sfere d'interessi *vivi* entro le quali la volontà della maggioranza si determini con minori possibilità di errore e con più grande libertà» e la «creazione di un sistema articolato di elezioni dirette e indirette rispetto di quei due essenziali fattori che sono la provata competenza specifica dell'eletto e la provata sua preparazione morale e culturale» (*L'ordine politico della comunità*, 1970³, pp. 41-43).

Indipendentemente dai tentativi (naufragati simbolicamente alle elezioni politiche del 1958) di tradurre sul piano concreto il progetto politico di conciliazione fra le diverse (forse troppe) anime della propria Weltanschauung, appartiene all'età d'oro della cultura d'impresa l'originale contributo di Adriano Olivetti in termini, apparentemente dialettici, tra lungimiranza e durezza, utopia e pragmatismo (Bricco, 2020).

Il grande merito del volume di Campanini è quello di penetrare, con la strumentazione del fine studioso, la riflessione olivettiana sino al suo midollo, sino al grande tema tra persona (*imago Dei*) e società, così come Maritain aveva posto già nel 1946: «La relazione dell'individuo alla società deve concepirsi su di un tipo irriducibilmente umano e specificamente etico-sociale, vale a

dire al tempo stesso personalistico e comunitario, e si tratta allora d'una organizzazione di più libertà (*La persona e il bene comune*, 1946-1948, p. 61)».

Mauro Bontempi

CLAUDE DAGENS, GUY COQ, Emmanuel Falque, *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune*, Éditions du Cerf, Paris 2015.

Le titre de ce livre, Dieu est Dieu – une citation de Maurice Clavel à la demande de l'éditeur, ne reflète malheureusement guère ce qu'il traite. L'ouverture de Claude Dagens commence: «Il est possible de faire l'expérience de Dieu dans nos sociétés sécularisées qui se passent de Lui. Telle est la conviction primordiale qui inspire ce livre [...]» (p. 7). Dans ces mots s'exprime que derrière ce livre il n'y a rien moins que la question et le souci si dans ces sociétés on peut encore parler de Dieu, s'il y a encore une place pour Dieu, à savoir la question la plus impérieuse pour le christianisme et les chrétiens, la question existentielle pour les Églises chrétiennes comme institutions, et une question inéluctable pour ces civilisations qui portent en elles ineffaçablement l'héritage chrétien.

Pour répondre à cette question, Monseigneur Claude Dagens, évêque d'Angoulême, membre de l'Académie française, a invité deux philosophes, Emmanuel Falque, spécialiste de la patristique et de la philosophie médiévale de l'Institut catholique de Paris, et Guy Coq, membre de la rédaction de la revue *Esprit*.

Les trois auteurs ne veulent pas se résigner à la thèse qu'il y a un clivage insurmontable entre la foi chrétienne et la civilisation moderne, à une foi qui n'est qu'affaire privée, à des effervescences religieuses irrationnelles facilement instrumentalisées, à une indifférence religieuse qui va jusqu'au dignitaires religieux qui «n'osent rien dire de Celui auquel ils croient [...] se dispense de le nommer» (p. 11). Tous les trois cherchent une «humanité commune» comme point d'insertion indispensable si un message veut être universel, et ils voient commencer avec le Pape François une nouvelle ère: un christianisme qui veut en

suivant l'exemple du Christ lui-même se bouger dans et être parti de l'humanité concrète.

La réponse de Claude Dagens est une sorte d'herméneutique chrétienne de l'être humain qui voit la vie humaine comme une route ouverte, un mouvement ininterrompu de luttes, une métamorphose continue que la mort arrête, mais qui par la rédemption du Christ incarné est rempli de l'espérance: le Christ a assumé «notre condition humaine, pour la transformer de l'intérieur» (p. 120). Et comme preuve il insiste: «J'ai vu [...] comment ces hommes et ces femmes qui se préparent au baptême perçoivent ce qui les dépasse et qui apparaît en eux: à la fois la présence même du Dieu vivant en eux et la transformation de leur humanité qu'opère cette présence» (p. 23). Emmanuel Falque, représentant du tournant théologique de la phénoménologie française qui se considère dans la succession de Merleau-Ponty et veut actualiser le christianisme par une phénoménologie de l'expérience religieuse, se sert d'une citation de Heidegger comme titre: «Seul un dieu peut encore nous sauver». Pour lui, l'humanité commune ce n'est plus comme à l'époque de Thomas d'Aquin la raison, mais suivant Michel Foucault la finitude: «l'horizon bouché de notre existence, soit la conscience de la mort, définit notre modernité et de là peut-être faut-il repartir pour une proposition de salut aujourd'hui» (p. 168). Il ne veut pas comprendre la phrase de Heidegger dans le sens qu'il ne reste pour l'humanité qu'à attendre un Dieu qui la tire d'un monde par principe mauvais et à la dérive. Partant du dogme chrétien il voit le Dieu sauveur travaillant dans le monde, «avec nous», dans sa dimension trinitaire, et ainsi la transformant. Cependant selon lui une critique de certaines tendances dans la phénoménologie contemporaine aussi bien que dans la théologie pastorale et la culture en générale est nécessaire: quant au Saint Esprit qui donne la force, on a un goût pour l'homme faible, la passivité; quant au Fils qui a incarné la totalité du corps humain (Körper), on préfère le «corps vécu» (Leib); quant au Père qui veut le salut de l'homme pour lequel celui-ci doit accepter et laisser transformer par le père le «chaos



de passions et de pulsions» (p. 202), son animalité, on préfère refuser les limites de l'homme, «l'excès du sens sur le non-sens» (p. 179, 198), et engendre ainsi la bestialité.

Guy Coq, intellectuel engagé, avoue que depuis des années il porte le souci: «comment une nouvelle inscription est-il possible pour le christianisme dans notre civilisation?» (p. 31) car l'Église ne peut plus rêver de se situer comme une «instance suprême sacralisée» (p. 31) au-dessus de la société ni vouloir constituer une contre-culture qui serait une sorte de ghetto. Le Pape François lui paraît un signe plein de promesses. «On osant se présenter dans sa simple humanité [...] le pape François pose un geste d'une immense portée. Il invite l'ensemble de l'Église à un profond changement de positionnement, à se situer également sur ce terrain de notre humanité commune» (p. 32). Le programme y impliqué signifie le retour au cœur de l'Évangile, ne plus le primat de dogme, magistère, juridisme, mais recentrer le message de la bonne nouvelle sur l'amour, la miséricorde, le dialogue qui se jouent dans la rencontre authentique de l'autre – le vrai lieu de la commune humanité –, lui laissant toujours le choix existentiel. C'est retrouver le style évangélique, le style de Jésus lui-même, l'imitatio Christi, et reprendre exactement ce qui était l'intention du concile Vatican II. Et l'auteur remonte jusqu'à Emmanuel Mounier, un des penseurs qui on préparé le chemin vers ce concile, spécialement son texte Feu la chrétienté dont Nunzio Bombaci a écrit dans sa biographie sur Mounier qu'en raison de «la vision prophétique» de ce livre il «mérite une place dans l'histoire de la pensée chrétienne». Selon la perspective de Mounier, le christianisme n'a jamais voulu construire une civilisation chrétienne, mais la tâche des chrétiens est de contribuer à mener la civilisation entière au salut, dans les mots de Guy Coq: «de chercher avec les hommes de bonne volonté le sens véritable et complet de l'humanité» (p. 32). Cela le mène à indiquer les difficultés concrètes que le christianisme doit affronter s'il veut s'inscrire dans le monde d'aujourd'hui: surtout un «individualisme sans rivage» (p. 79) et ses effets destructifs.

Trois réponses totalement différentes à la même question. Ce livre

montre très clairement la crise spirituelle profonde du monde occidental – toujours en train de se répandre globalement: et la crise du christianisme et la crise de cette civilisation entière. Seulement la vision de Guy Coq nous paraît viable et prometteuse. Il faut lire ce livre comme instrument pour la réflexion. Cinq ans après sa parution, il n'a rien perdu de son actualité.

Sibylle Schulz

MARCO FOLLINI, *Democrazia Cristiana. Il racconto di un partito*, Sellerio, Palermo 2020, pp. 240

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 sottolineata 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

MASSIMO GIULIANI, *Le terze tavole. La Shoah alla luce del Sinai*, EDB, Bologna 2019, pp. 176.

È possibile distruggere nuovamente le tavole della legge che Mosè ha riscritto sul monte Sinai? O mandare in frantumi l'alleanza tra il Creatore e il creato sancita con Noè dopo il diluvio? Le seconde tavole della legge divina sono state infrante dall'arroganza umana che nel cuore del XX secolo ha pianificato, organizzato ed eseguito sin nei dettagli lo sterminio del popolo ebraico, cifra di ogni odio verso l'altro in quanto diverso da noi, ma anche icona del rifiuto di quella visione morale del mondo che identifichiamo ancora con la rivelazione sinaitica.

Questo testo riassume le principali interpretazioni ebraiche – teologiche ed etiche, religiose e politiche – della Shoah: da Fackenheim alla Arendt, da Lévinas alla Hillesum, da Hartman a Wyschogrod, da Neher a De Benedetti, da Berkovits a Soloveitchik, da Weiss Halivni a Greenberg. Le «terze tavole» qui evocate sono il segno di un nuovo patto, di un nuovo impegno dell'umanità a rispettare l'immagine divina in ogni essere umano.

CENTRO STUDI MISSIONE EMMAUS, *Parrocchia affittasi*, Paoline, Milano 2019, pp. 224.

La collana Romanzi Pastorali è diretta dal Centro Studi Missione Emmaus, un team di formatori ed esperti nell'area teologico-pastorale, umanistica e organizzativa che opera nell'accompagnamento formativo, nella consulenza e nella ricerca in ambito pastorale, rivolgendosi a diocesi, unità e comunità pastorali, parrocchie, seminari e istituti di vita consacrata.

Il primo volume della collana, *Parrocchia affittasi*, offre una storia per riflettere su ciò che rende generativa una comunità parrocchiale, passando da un attivismo senza prospettiva pastorale (legato ad abitudini e tradizioni) a una visione rinnovata e corresponsabile.

Il romanzo evidenzia tutti i cliché della vita in parrocchia (riunioni, processi comunicativi, dinamiche relazionali, progettualità, divisione in gruppi autoreferenziali), offrendo, nella seconda parte del libro, alcune schede di approfondimento e di lavoro che aiutano a

individuare criticità e buone prassi pastorali.

Il testo si presenta come un romanzo attraverso il quale riflettere su ciò che rende generativa una comunità parrocchiale, passando da un attivismo senza prospettiva pastorale (legato ad abitudini e tradizioni) a una visione rinnovata, corresponsabile. Quando il parroco ha un malore ed entra in coma, si decide di tenere nascosta la notizia perché si teme che, in assenza del suo pastore, la parrocchia sia accorpata con quella vicina. La comunità si assume responsabilità nuove, ma presto si verificano liti e divisioni. Un giorno, anche l'eucaristia sparisce dalla cappella.

La ricerca che ne segue aiuterà a riscoprire ciò che più conta, ciò che è veramente essenziale, e a passare da una sopravvivenza forzata alla ricerca del Sempre Vivo. La comunità «si risveglia» e con essa il parroco, ma in tutti c'è la consapevolezza che qualcosa è cambiato per sempre, senza alcuna nostalgia. Il testo evidenzia tutti i cliché della vita in parrocchia: riunioni, processi comunicativi, dinamiche relazionali, progettualità, divisione in gruppi autoreferenziali.

FEDERICA BENASSI, *Genitori e adolescenti. Manuale di pronto soccorso*, Paoline, Milano 2019, pp. 232.

Questo libro è uno strumento pratico per aiutare i genitori a interagire in maniera efficace con i propri figli e affrontare le loro emozioni. Nel volume, suddiviso in aree tematiche (genitori; figli; scuola e tecnologia; circostanze varie), vengono affrontate situazioni molto comuni in famiglie con preadolescenti e adolescenti, tra i quali empatia, rabbia, ansia, autostima, regole, uso del cellulare, cyber-bullismo. Per ciascun argomento offre, in un linguaggio molto discorsivo, utili suggerimenti per entrare in relazione con i figli e affrontare le situazioni problematiche. Spesso, infatti, basta poco: per esempio, saper ascoltare, entrare nei loro panni o sdrammatizzare. Sempre senza perdere di vista il proprio ruolo di genitori ed educatori.

ANNAMARIA GIUNTA (A CURA DI), *Eredità di Lamberto Loria (1855-1913). Per un museo nazionale di etnografia. Convegno Internazionale di studi, (Ro-*

ma 24-25 Ottobre 2014), Biblioteca di «Lares», vol. 67, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2019, pp. 386.

In un interesse rinnovato questo volume, attraverso una polifonia di voci, spunti e suggestioni propone un ricco quanto fondamentale riferimento critico all'ancora fertile eredità dell'etnografo.

Lamberto Loria (1855-1913), viaggiatore per scienza e per passione, etnografo tra Ottocento e Novecento, dopo lunghe ricerche nella Nuova Guinea britannica si dedica, al rientro in Italia, allo studio delle tradizioni popolari della nazione e con la raccolta da lui diretta di oltre 30mila oggetti dà vita a quello che sarà il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma. L'eredità di Lamberto Loria, il Convegno Internazionale di studi tenutosi dal 23 al 25 ottobre 2014 presso l'Istituto Centrale per la Demografia e l'Antropologia di Roma, che fino al 2016 ha curato l'attività scientifica ed espositiva del Museo, raccoglie contributi di studiosi italiani e stranieri che a distanza di più di cento anni dalla morte si accostano alla sua figura, opere e documenti con nuovi occhi per indagare e riscoprire aspetti fondativi e della pratica etnografica e della azione politica, mentre la creazione del contenitore museale nazionale per l'etnografia italiana è esplorato tramite un inedito confronto con parallele costruzioni mitteleuropee e balcaniche di «ostensibilità museografica dei lari nazionali».

ROSELLA DE LEONIBUS, *Libere di essere? Dalla violenza di genere verso un nuovo rapporto tra donne e uomini*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 244.

Il tema della violenza di genere è di bruciante attualità e dolorosa realtà per troppe donne che, prima di essere vittime di violenza, sono vittime del silenzio, dell'invisibilità e della cultura dominante, fondata sulla negazione delle donne come soggetti, sul dominio dell'Altro e sul «consumo» dei corpi femminili e degli esseri umani in generale. Il nostro impegno come professionisti della psicologia e della psicoterapia, oltre che nel campo clinico, nelle case di accoglienza per le vittime di violenza e nei centri di ascolto, si colloca anche nel produrre stimoli culturali



e nuove chiavi di lettura del rapporto tra i generi, per lavorare alla radice del fenomeno della violenza sulle donne.

FULVIO SCAGLIONE, *Siria, I cristiani nella guerra. Da Assad al futuro*, Paoline, Milano 2019, pp. 176.

Dal 2011, la Siria è sconvolta da una lunga e dolorosa guerra. In questa situazione, i cristiani di Siria hanno temuto per la propria sopravvivenza. Su di loro incombevano le vicende in Iraq, dove le comunità cristiane sono state ridotte ai minimi termini e il ricordo più lontano, ma non meno drammatico, dei massacri operati tra il 1915 e il 1918. Nonostante questo, la loro voce, la loro analisi della situazione, la loro protesta rispetto ad alcune decisioni dei Paesi occidentali coinvolti nella crisi è sempre stata relegata ai margini, quando non addirittura censurata. Perché? Questo libro, servendosi di testimonianze di prima mano e di un'accurata ricostruzione degli eventi, cerca di rispondere a tale imbarazzante domanda. E di ridare voce ai cristiani che cercano ora di essere in prima fila non solo nella ricostruzione della Siria ma anche nella cura delle profonde ferite che il conflitto ha inferto.

GAETANO PICCOLO, *Pensiero incompleto. Breve introduzione alle grandi domande della vita*, Paoline, Milano 2019, pp. 170.

Siamo nell'epoca degli slogan, delle frasi gridate, delle notizie false. Il pensiero muore insieme ai suoi eroi. E lascia sul terreno le macerie di un'umanità disorientata, che vaga senza una direzione. Il tempo ci divora con il suo inesorabile passaggio: tutto troppo veloce per fermarsi a pensare. Non c'è tempo per riflettere. Le decisioni chiedono rapidità. Questo libro nasce proprio da questo invito e da questa inquietudine. Tornare a pensare, per dare respiro e spazio in noi alle grandi domande della vita, quelle cose che stanno a cuore a ciascuno, ma su cui non abbiamo più l'audacia di riflettere.

La struttura del testo: una domanda-chiave sulle questioni fondamentali della vita (il tempo, la morte, l'amore, la libertà, il desiderio...), un'introduzione letteraria al tema posto dalla domanda, una riflessione con stile esistenziale, un esercizio da vivere.



BROZZI, *Santa Maria di Brecciano, Madonna con bambino*, DAT, Vol. III, I pag. 315.