

# ESODO

L'esperienza morale  
tra norma e felicità



*Quaderni Trimestrali*  
Ottobre-Dicembre '89  
Anno XI N. 4

Spedizione in Abbonamento Postale Gruppo IV  
Pubblicità inferiore al 20%

L. 4.500 (i.i.)

# Sommario

Editoriale .....	2
<b>L'esperienza morale tra norma e felicità</b>	
• L'etica e il carattere tragico dell'azione di <i>Paul Ricoeur</i> .....	7
• L'agire umano tra "natura" ed "escatologia": riflessioni teologiche di <i>Paolo Giannoni</i> .....	14
• Diritto e comunità nell'esperienza del moderno di <i>Pietro Barcellona</i> .....	18
• La "città dolente": violenza o solidarietà? di <i>Flavio Zanardi</i> .....	27
• La "rêverie" come prototipo dell'etica di <i>Luigi Boccanegra</i> .....	31
• Emancipazione, norme morali, ricerca etica: verso una nuova identità delle donne? di <i>Lucia Scrivanti</i> .....	34
<b>Osservatori</b>	
• CHIESE DI CARTA a cura di <i>G. Benzoni</i> Tra elezioni e... pellegrinaggi .....	38
• FEMMINILE SINGOLARE a cura di <i>M. Favaretto e R. Zamarchi</i> Lidia, pastore evangelico, tra responsabilità e servizio .....	40
• SULLE STRADE DELLO SHALOM a cura di <i>G. Fazzini e M. Furlan</i> Straniero .....	42
• LA CITTÀ NASCOSTA a cura di <i>C. Beraldo</i> Qualità della vita sociale e nuova politica .....	44

1) Le problematiche affrontate in questo numero riguardano l'attuale situazione di smarrimento, in cui l'etica e le norme sembrano aver perso il significato forte che avevano per l'individuo e per la collettività, in cui sembrano essersi rotte l'unitarietà e la continuità tra senso etico, norme e desiderio di felicità.

"Esodo" ha affrontato in più occasioni questi temi e si è interrogata in particolare sulla critica etica, prima che politica, alla "modernità", non in nome di valori passati del precapitalismo, ma per i caratteri distruttivi dello sviluppo stesso, così come si è realizzato, con gli enormi costi umani che non possiamo considerare inevitabili.

Ora alcuni filoni ambientali hanno recentemente riproposto il dibattito anche su altri piani (come appare nell'intervento di Zanardi).

In questa ottica, il disastro ecologico sembra conseguenza della maledizione della caduta. Il mandato divino a "continuare la creazione" porta al dominio della natura, che rompe il rapporto positivo dell'uomo con l'ambiente e con se stessi.

La storia assume una dimensione diaabolica: voler diventare Dio senza Dio stesso.

La risposta starebbe nel ritorno all'innocenza senza storia, all'originaria natura senza dominio e senza morte, all'amore che tutto riconcilia al di là della norma.

Nella versione cattolica, Cristo rende possibile questo ritorno all'Eden, all'unità originaria perché, innocente, ha definitivamente assunto su di sé la colpa della violenza dell'uomo padrone dell'universo (ancora Zanardi), senza bisogno di sacrifici e di leggi.

Di contro a queste considerazioni, sta (come osserva Giannoni) una tradizione "ottimista" che punta sulle potenzialità liberatrici della conquista della terra da parte dell'uomo come opera necessaria a cui l'umanità intera è chiamata.

Questa posizione supera la contrapposizione tra "angelismo" e "demonizzazione" della tecnica e dello sviluppo (e quindi delle norme che organizzano, regolamentano, istituzionalizzano nel tempo questo progresso), ma rischia di cadere in una facile "conciliazione" tra le "conquiste" della storia e l'escatologia.

Con l'assunzione ottimista del mondo si rischia di assumere anche i suoi "sviluppi", combinando così solidarietà e profitto, povertà evangelica e consumismo.

Secondo noi, occorre però saper distinguere i diversi piani di analisi, superando le categorie "moralì" e quelle "metafisiche", per definire i *meccanismi storici* del dominio e della liberazione, le forme attraverso cui si determinano lo sviluppo e la distruzione della natura, senza che l'uno e l'altro rimandino ad un mandato o ad una condanna divina (che

comportano altre categorie).

Il dominio sulla natura, e in primo luogo dell'uomo sugli altri, si è infatti concretizzato nella forma storica particolare della produzione e scambio di merci attraverso merci.

Caratterizzante la "modernità" è proprio l'idea del diritto individuale alla felicità come possesso inesauribile di beni-merci. La massimizzazione da parte di ciascuno del proprio utile costituisce l'unico legame, lo scopo comune, il vincolo del "contratto" che garantisce l'equilibrio dei diritti individuali in contrasto tra loro. Ciò presuppone l'idea che esista una razionalità che lega gli interessi individuali, una razionalità che permette l'autoregolamentazione di questi interessi, astruendo dalle condizioni reali.

La norma, espressione della "volontà generale" e variamente fondata, è garante che nessun potere prevarichi sui diritti individuali e che questi diritti non siano in conflitto, che la felicità di ciascuno si ricomponga in quella di tutti.

Sta qui la contraddizione tra l'espansione del benessere, della democrazia e della libertà, e l'estendersi dell'"alienazione", degli alti costi dello sviluppo.

Anche la tradizione "antagonista" a questa visione resta dentro lo stesso schema.

L'emancipazione di tutti viene fondata sulla "distruzione" della separazione tra uguaglianza formale e concrete condizioni di disuguaglianza. Ma è il dominio dello Stato a garantire la felicità di tutti, attraverso la "liberazione" di risorse considerate inesauribili. Nel contempo, l'individuo, assorbito nel mercato e nello Stato, rimane "astratto", definito dalla norma universale, formale.

2) L'interrogativo che sorge è allora quello di precisare il significato del "diritto alla felicità", dal momento che la libertà di un singolo uomo, nella nostra società occidentale, consiste in un così elevato spreco di risorse che minaccia la sopravvivenza stessa delle generazioni future ed è la causa dell'impossibilità, per la gran parte dell'umanità, di sod-

disfare il diritto primo alla vita.

Il filosofo Norberto Bobbio, teorico dei diritti di libertà, ha sempre centrato la sua lezione sulla "universalità" dei diritti individuati dalla tradizione liberale e sulla democrazia come sistema di regole formali, di "tecniche", che, con tutti i limiti, costituisce l'unico modo finora trovato per tutelare la libertà.

Ora, proprio di fronte al fallimento e allo sfaldamento del "modello" politico dei paesi dell'est europeo, Bobbio ha sviluppato la sua riflessione sulle promesse non mantenute della "democrazia", "sull'abbraccio mortale tra capitalismo e democrazia", sul loro legame storico.

Se finora il capitalismo è stato l'unico sistema che ha "tollerato" la democrazia, ora — quando tutto diventa merce — il consenso democratico non si fonda più su principi e programmi, ma sullo scambio nel mercato politico. In un recente intervento Bobbio si chiede: «essere a sinistra significa oggi trovarsi dalla parte di questi "non uomini", che vivono e muoiono come "topi". Per questi "non uomini", per questi "topi" è sufficiente la democrazia?».

In gioco appare il concetto stesso di "norma", cui viene a mancare anche l'apparenza, la tensione verso l'universalità. Gli esempi al riguardo sono sempre più numerosi: nel caso della tossicodipendenza, come degli immigrati, si tende a tutelare la società da chi costituisce una minaccia esterna, più che i singoli soggetti.

La disuguaglianza, l'ingiustizia, la discriminazione vengono accettate come necessità storica dello sviluppo, anzi come fattore dello sviluppo stesso.

Se il diritto naturale all'uguaglianza costituisce la premessa per la norma come regolamentazione dei conflitti degli interessi tra uguali (vedi l'intervento di Barcellona), ora occorre garantire il consenso attraverso una forte *ideologia del progresso* che legittimi la disuguaglianza di fatto, senza mettere in discussione l'idea dell'uguaglianza naturale, ormai consolidata irreversibilmente.

Occorre, perciò, sul piano ideologico,

lo Stato "etico" che definisca i confini tra ciò che è socialmente-moralmente etico per lo sviluppo e ciò che si pone fuori, contro, considerando colpevole chi non accetta i modelli di consumo e di lavoro posti come fattori di progresso.

L'organizzazione del lavoro e della società, parcellizzata, spersonalizzata, in cui non si vede l'obiettivo unificante e il senso complessivo, ha la necessità di creare il consenso su un obiettivo di astratta crescita del consumo, della mercificazione di tutti i rapporti e aspetti anche più vitali (fino al nascere e al morire), che devono essere perciò regolamentati, tolti alla responsabilità cosciente, alla solitudine e alla paura della scelta, per diventare oggetto delle tecnologie, del diritto, del "mercato", dello scambio politico come di quello economico.

Rotti i motivi di cooperazione sociale, la solidarietà è data dai legami di convenienza immediata all'interno di ciascun blocco corporativo; verso gli altri è un affare economico.

I bisogni della vita (costituenti la parte più forte dell'etica), della vita di relazione e di solidarietà tra le persone (la malattia, la nascita dei figli) diventano mercificabili, da soddisfare con servizi che assumono la forma "astratta" di lavoro economicamente calcolabile.

Ma così sempre più esplose il conflitto tra i diritti (come quelli al lavoro e quelli alla qualità dell'ambiente, tra il consumo immediato e la sopravvivenza delle generazioni future e di intere aree del paese).

Per questo è deviante e improduttivo porre il problema dei diritti individuali, senza la costruzione di finalità unificanti, che "impongano" una distribuzione diversa delle risorse e quindi una autolimitazione di certe "libertà" di una minoranza dell'umanità, per ritrovare il significato e gli obiettivi di crescita personale e sociale non mercificata, senza cioè un nuovo "umanesimo", nuove scale di valori, che diano qualità nuove al tempo di lavoro, di vita, di "ozio".

Non basta né l'accettazione delle me-

raviglie del mercato o del progresso, né l'affermazione dei "diritti" polverizzati. Il problema è se è possibile pensare ad un *progetto di società* che crei vincoli etici e che legittimi un'autorità, un sistema di norme e di regole, di "limiti" alle libertà e di legami di solidarietà, che sappiano responsabilizzare e vitalizzare le risorse personali e collettive per obiettivi comuni.

3) Nelle condizioni di malessere sociale e di disagio dell'esistenza emergono potenzialità positive, nuove differenti identità sociali (Barcellona), in primo luogo quelle femminili (Scrivanti), che esprimono domande di nuove finalità sociali, modalità di rapporti interpersonali, di solidarietà e di socialità fuori del mercato.

L'attenzione verso questi segnali, pur indeboliti dal rumore dominante, presuppone quell'atteggiamento etico-culturale di fondo di cui parlano Ricoeur e Boccanegra: "la saggezza pratica" come rispetto dell'alterità irriducibile alla universalità delle norme, come sollecitudine verso la singolarità insostituibile, verso la concretezza della persona, in cui si intrecciano sofferenza e felicità, in cui si confrontano e lottano le lacerazioni, le "cicatrici" delle separazioni e il desiderio della vita. In questo conflitto, l'atteggiamento etico consiste nella continua vigilanza, nella tempestività con cui si interviene o ci si ritrae, riconoscendo i tempi dell'altro, rinunciando a possedere o a fuggire dalle responsabilità (Boccanegra).

Di fronte all'astrattezza del formalismo e dell'immediatezza psicologica e sociologica, la concretezza dei conflitti interni alla persona e con l'altro manifesta la tragedia dell'azione (Ricoeur), "l'impossibilità" della coscienza come unità conciliante di sé e nel rapporto con gli altri.

La concretezza tragica mostra l'ambiguità, il limite, l'opacità, le contraddizioni non superate da un *modo di vedere consolatorio* l'amore e la ricerca di sé. Un modo che annulla i conflitti, la

violenza lacerante e la distruzione di sé e dell'altro, che comporta la costruzione di sé come persona, come gruppo e società; come se un malinteso "amore" potesse essere una risorsa inesauribile, una fonte di significati e di valori per ciò che non ha senso (la perdita, la separazione), per un soggetto la cui pienezza si tratterebbe solo di rivelare, togliendola fuori dalla "contingenza storica" o da una negatività in cui un "nemico" la nasconde.

È la "salvezza" che viene dal Grande Inquisitore di Dostojevskij, sul cui amore potente si fondano le norme che riconciliano, pacificano e unificano tutti i bisogni. Grande Inquisitore che spiega tutto, assumendo su di sé la paura delle domande, per il bene di tutti, i quali rinunciano al rischio della libertà e del dolore.

L'etica presuppone, invece, questo rischio, l'ascolto — pietà verso l'altro (prima di tutto verso quell'altro che è in me stesso), verso la sofferenza che resta tale, incomprensibile, senza senso, l'accettazione dell'impossibilità di amare, di

farsi altro, di dare la vita per l'altro (noi possiamo solo morire per un'idea o per un altro).

Ritorna qui ancora una problematica già affrontata nell'ultimo seminario di "Esodo" (Cristo e l'Anticristo) e che sarà un tema di quello in preparazione (lo Spirito e l'uomo nuovo): il passaggio da una visione etica di Dio, legislatore e giudice che punisce e ricompensa, al rapporto "tragico" con il Dio della Croce, innocente-sofferente, che consegna la libertà ai figli, "condannandoli" così alla responsabilità della confidenza e della sollecitudine. Il peccato va perciò letto a partire dalla Croce, in cui il Figlio consegna lo Spirito e si fa maledizione, e non, viceversa; la salvezza va letta a partire dal male, dalla caduta, nella prospettiva della storia della salvezza. Solo così la vita non è la continua ripetizione della colpa (originale) e della pena o del premio (del successo).

*Carlo Bolpin - Lucia Scrivanti*



*In questo intervento il filosofo francese Ricoeur affronta il tema dei "conflitti" del dovere e delle prospettive di una "saggezza pratica" richiesta dalle "situazioni estreme" — in particolare quelle della vita che comincia e della vita che finisce — che contrassegnano in misura crescente la problematica etica contemporanea.*

## L'etica e il carattere tragico dell'azione

Vorrei introdurre la riflessione che segue con una meditazione sul tragico dell'azione, che è uno degli insegnamenti maggiori della tragedia greca. Ho considerato, seguendo Hegel, la tragedia di *Antigone*, perché illustra un tema che svolgerà un ruolo fondamentale nella discussione che segue, cioè che ciascuno dei due protagonisti principali, Antigone e Creonte, hanno ambedue contemporaneamente ragione e torto. Hanno ragione perché servono ognuno "forze spirituali" (Hegel) che li oltrepassano. Il dovere di sepoltura verso un fratello, anche se nemico della città, il dovere di castigo verso un nemico della città, fosse anche un parente. George Steiner ha mostrato recentemente nella sua opera le *Antigones* che la tragedia di questo nome riguarda ciò che egli chiama il fondo agonistico della prova umana, dove si affrontano interminabilmente l'uomo e la donna, la vecchiaia e la giovinezza, la società e l'individuo, i vivi e i morti, gli uomini e il divino.

Ciò che *Antigone* insegna sull'istanza tragica dell'azione è stato ben caratterizzato da Hegel come la ristrettezza della visione che ciascuno ha delle "forze spirituali" che lo animano.

La concezione che si fa Creonte dei suoi doveri verso la città, non solamente non sfrutta la ricchezza di senso della *polis* greca, ma non tiene conto della varietà e forse dell'eterogeneità dei compiti della città. Per Creonte, l'opposizione amico-nemico è rinchiusa in una concezione politica ristretta e non sopporta né sfumature né eccezioni. La visione del mondo di Antigone non è meno ristretta e sottratta alle contraddizioni di quella di Creonte; per lei conta solo il legame familiare d'altronde magnificamente concentrato nella "sorellanza". Per lei, le leggi della città sono private della loro aureola sacra. Un patto più solido l'unisce agli dei sotterranei, facendo del suo dovere di sepoltura un obbligo di fedeltà esclusiva al regno dei morti.

A quale saggezza — a quale *phronèin* (versi 1347-53) — chiama la tragedia? A quale buona deliberazione — *euboulia* (verso 1098)? Nessuna, senza dubbio, se non una meditazione sulla limitatezza delle scelte umane e sull'inevitabile *collisione* (Hegel) tra degli scopi finiti. Rifiutando di apportare una "soluzione" ai conflitti che la finzione ha reso insolubili, la tragedia, dopo aver disorientato lo sguardo, condanna l'uomo

della prassi a orientare di nuovo l'azione a proprio rischio e a proprie spese, nel senso di una saggezza pratica esercitata nel giudizio morale in situazione.

Due ipotesi ci guideranno in questa riflessione sulla saggezza pratica suscettibili di rispondere alla saggezza tragica: secondo la prima, non è solamente l'unilateralità dei caratteri che è fonte di conflitti, ma pure quella dei principi morali confrontati alla complessità della vita. Secondo la seconda ipotesi, nei conflitti che suscita la moralità, solo un ricorso al fondo etico sul quale la morale si stacca può suscitare la saggezza del giudizio in situazione.

### 1. Universalità e storicità

Un primo tipo di conflitto è legato alle condizioni *storiche* dell'effettuazione dell'autonomia che Kant pone a fondamento del suo principio morale. È qui che siamo più vicini alla tragedia di Antigone. È nello spirito di questa tragedia che la decisione morale si cerca nel punto di congiunzione tra una certa logica della coerenza e una storia di costumi che impone un apprendimento finito e limitato degli ideali.

Una grande discussione si sviluppa ai nostri giorni tra i sostenitori della pretesa *universalistica* legata alle regole richiamantesi al principio della moralità e il riconoscimento dei valori positivi spettanti ai *contesti storici e comunitari* di effettuazione di queste stesse regole.

La mia tesi è che non vi sarebbe posto per un carattere tragico dell'azione se la tesi universalistica e la tesi contestualistica non fossero ugualmente giustificate e se la mediazione pratica suscettibile di superare l'antinomia non fosse affidata alla saggezza pratica del giudizio morale in situazione.

La tesi universalistica è stata rinforzata, nei moralisti di lingua inglese come Frankena, Gewirth, Donagan, da un allargamento della regola kantiana d'universalizzazione al di là della semplice contraddizione interna della massima che ci lascia in una logica d'identità (...).

Sul continente europeo è l'etica della comunicazione di K.O. Apel e di Habermas, che rappresenta nel modo più compiuto la tesi universalistica. Questa tesi è legata alle implicazioni morali di una pragmatica del discorso. Chiunque accetta di argomentare, di discutere, ammette, a meno di non commettere una contraddizione "performativa", i presupposti universali in virtù dei quali l'argomentazione mira al consenso; un'etica della discussione si fa carico nello stesso tempo del principio dell'autonomia, di quello del rispetto dovuto alle persone e di quello della giustizia, nella pratica del discorso.

Ora è portando così in alto l'esigenza di universalità che l'etica della discussione porta a pari livello le obiezioni tratte dal carattere *contestuale* delle realizzazioni dell'etica di discussione. Si vede ai nostri giorni una apologia del carattere ultimamente multiplo delle "culture", nel senso etnologico del termine, che porta a celebrare la differenza per la differenza. Al limite, tutte le differenze diventano indifferenti, in quanto esse si equivalgono rendono vana ogni discussione.

L'etica della comunicazione è in parte responsabile di questa aporia, nella misura in cui ha ripreso per proprio conto la strategia di *epurazione* condotta da Kant contro ogni elemento empirico. Non è più contro l'inclinazione, la ricerca del piacere o della felicità, eretti a principi della moralità, che questa strategia di epurazione è condotta, ma contro tutto ciò che può essere posto sotto la forma della convenzione o della tradizione.

Attribuisco questo rigorismo dell'argomentazione all'interpretazione della *modernità* in termini quasi esclusivamente di rottura con il passato supposto fisso, in tradizioni sottomesse al principio di autorità e dunque sottratte per principio alla discussione pubblica.

Ciò che bisogna mettere in questione è l'antagonismo tra argomentazione e convenzioni (o tradizioni) e sostituirla con una dialettica sottile tra *argomentazio-*



ne e convinzioni, che non ha altra via di uscita che l'arbitraggio del giudizio morale in situazione. L'argomentazione, mi sembra, è un gioco di linguaggio notevole che esercita una funzione critica rispetto alle convinzioni che essa non ha per compito d'eliminare, ma di mettere nel novero di "convinzioni ben ponderate", in quello che Rawls chiama un equilibrio riflessivo.

Un esempio di tale dialettica sottile ci è fornito dalla attuale discussione sui diritti dell'uomo. Essenzialmente, questi — presi a livello delle grandi *Dichiarazioni* (americana, francese, ONU) — possono essere ritenuti espressioni derivate dall'etica dell'argomentazione. Così sono stati ratificati dalla quasi unanimità degli Stati. E nondimeno il sospetto resta che essi siano solamente il frutto della storia culturale appartenente all'Occidente con le sue guerre di religione, il suo apprendimento laborioso e mai terminato della tolleranza.

Tra la pretesa di universalismo e l'accusa di etnocentrismo, bisogna, a mio avviso, accettare il seguente paradosso. Da una parte, tenere la pretesa universale legata ad alcuni valori in cui lo storico e l'universale s'incrociano, d'altra parte offrire alla discussione questa pretesa, non più a livello formale, ma sul piano delle convinzioni inserite in forme di vita concreta. Da questa discussione, non può risultare nulla se ogni parte non ammette che altri universali in potenza sono sommersi in culture ritenute esotiche.

Una nozione paradossale, lo confesso, si propone, quella di "universali in contesto" o di universali potenziali o incoattivi. Essa mette meglio in risalto l'equilibrio riflessivo che cerchiamo tra universalità e storicità. Solo una discussione al livello concreto delle "culture", discussione in cui le convinzioni sono invitate ad elevarsi al disopra delle convenzioni, potrà dire al termine di una lunga storia ancora da venire quali universali *presunti* diventeranno universali *riconosciuti*.

Il primo aspetto che troviamo nella

saggezza pratica è quest'arte della conversazione, per parlare come Rorty, dove la morale della comunicazione si mette alla prova nel conflitto delle convinzioni.

## 2. Le sfere di giustizia e i beni sociali primari

Passiamo ad un secondo tipo di conflitti non considerando più il carattere contestuale — storico, comunitario — delle scelte proposte agli individui o alla comunità dalle situazioni concrete della vita, ma il contenuto stesso di queste scelte. Prendiamo come punto di partenza la concezione puramente *procedurale* della giustizia in Rawls. Ciò che questa concezione non prende in considerazione è l'*eterogeneità dei beni* che sono implicati nella distribuzione attraverso la quale si sono definite le istituzioni in generale. La diversità delle cose da dividere sparisce nella procedura di distribuzione. Si perde di vista la differenza qualitativa tra cose da dividere in una enumerazione che mette uno accanto all'altro i redditi e i patrimoni, le posizioni di responsabilità e di autorità, gli onori e i biasimi.

Rawls stesso apre la via ad una messa in questione del formalismo facendo riferimento all'idea di *beni sociali primari*. Ora, se si domanda ciò che qualifica come buoni questi beni sociali, si apre uno spazio conflittuale fin dal momento che questi beni appaiono relativi a dei significati, a delle stime eterogenee. In un autore come Michael Walzer (*Spheres of Justice*, Basic Books, 1983) il prendere in considerazione questa reale diversità di beni porta ad un vero smembramento dell'idea unitaria di giustizia, come suggerisce il titolo del suo libro. Sono costituenti le "sfere" distinte di giustizia: le regole che decidono le condizioni della cittadinanza, quelle che si riferiscono all'idea di merce (...), quelle che regolamentano l'attribuzione degli impieghi, delle posizioni di autorità e di responsabilità su un'altra base rispetto all'eredità, alla fortuna o alle re-

lazioni personali, ... Ora i conflitti non nascono solamente da disaccordi riguardanti i beni che distinguono queste sfere di giustizia, ma sulla priorità da dare alle rivendicazioni legate a ciascuna.

Questa reintroduzione di un concetto teleologico come quello di bene sociale primario, ha per conseguenza di rianimare un vecchio problema posto dalla tragedia greca, quello del carattere *tragico dell'azione*, cioè l'impossibilità nel quadro della finitezza umana, di dare soddisfazione a tutti i beni nello stesso tempo.

Era il problema posto dalla tragedia di Antigone. È ancora il problema posto dalla pratica politica, che sia al livello elementare del dibattito pubblico (che finalmente ritorna ad una domanda di *priorità tra valori* ugualmente stimabili ed urgenti) o a quello più radicale del dibattito concernente ciò che si può chiamare i fini del "buon" governo, la controversia si svolge qui attorno a parole-chiave come sicurezza, prosperità, libertà, uguaglianza, solidarietà, ecc... Sono queste le parole emblematiche che dominano la discussione politica.

Che queste grandi parole abbiano una carica emozionale superiore al loro tenore di senso e siano così alla mercé della manipolazione e della propaganda, questa situazione rende tanto più necessaria la chiarificazione che è uno dei compiti della filosofia politica. Ora questo sforzo di chiarificazione fa apparire, oltre l'equivocità irriducibile di questi termini, il loro antagonismo latente. Questi due tratti fanno sì che la questione della finalità del "buon" governo è forse indecidibile.

L'irriducibile pluralità dei fini del "buon" governo implica che la realizzazione storica di certi valori non può essere ottenuta senza far torto a certi altri valori. Tutto, anche qui, è una faccenda di priorità, dunque di preferenza e di scelta ed è il giudizio politico in situazione che può essere la sede della saggezza — dell'*euboulia* e dell'*euphronèin* — richiesto dal coro tragico di *Antigone*.

Questa saggezza pratica non è solamente una faccenda personale, è, se si

può dire, una *phrònesis* al plurale, pubblica come il dibattito stesso. È qui che l'equità si conferma essere superiore alla giustizia astratta.

Parlando dell'equo (*epieikes*) e della sua superiorità rispetto al giusto, Aristotele osserva: "la legge ragionevolmente è sempre qualcosa di generale e ci sono dei casi specifici per i quali non è possibile formulare un enunciato generale che vi si applichi con certezza". E Aristotele presenta le conclusioni: "Tale è la natura dell'equo: è di essere un correttivo della legge là dove la legge manca di stabilire a causa della sua generalità" (Etica Nicomachea, V, 14, 1137a31-1131a3). L'equità si conferma così essere un altro nome del *senso* della giustizia, quando questo ha attraversato i conflitti per l'applicazione della regola di giustizia.

### 3. Rispetto e conflitto

L'elogio dell'equità, in quanto espressione della saggezza pratica applicata alle *situazioni singole*, mi riconduce per finire alle relazioni *interpersonali* in cui i conflitti più emozionanti ci attendono. Questi conflitti, paradossalmente, sono generati dalla norma morale del rispetto, espressa nel famoso imperativo kantiano: trattare l'umanità nella propria persona e in quella altrui come un fine in sé e mai solamente come un mezzo. Da dove può nascere il conflitto? L'idea che guiderà la nostra ultima meditazione sul tragico dell'azione è questa: la formula stessa di Kant dissimula una tensione latente tra il versante *universalistico* dell'imperativo, raffigurato dall'idea di umanità, e il versante che si può dire pluralistico, raffigurato dall'idea delle persone come dei fini in se stesse. Secondo Kant, non c'è nessuna opposizione, nella misura in cui l'umanità esprime la dignità, il principio in quanto tale che le persone sono rispettabili, a dispetto — si potrebbe dire — della loro pluralità e della loro diversità.

La possibilità di un conflitto sorge fin da quando l'alterità delle persone si av-

vera essere, in certe circostanze estreme, non compatibile con l'universalità delle regole che sottendono l'idea di umanità; il rispetto tende allora a scindersi in rispetto delle leggi e rispetto delle persone. La saggezza pratica può allora consistere nel dare la priorità al *rispetto delle persone*, nel nome stesso della sollecitudine che si rivolge alle persone, alla loro singolarità insostituibile.

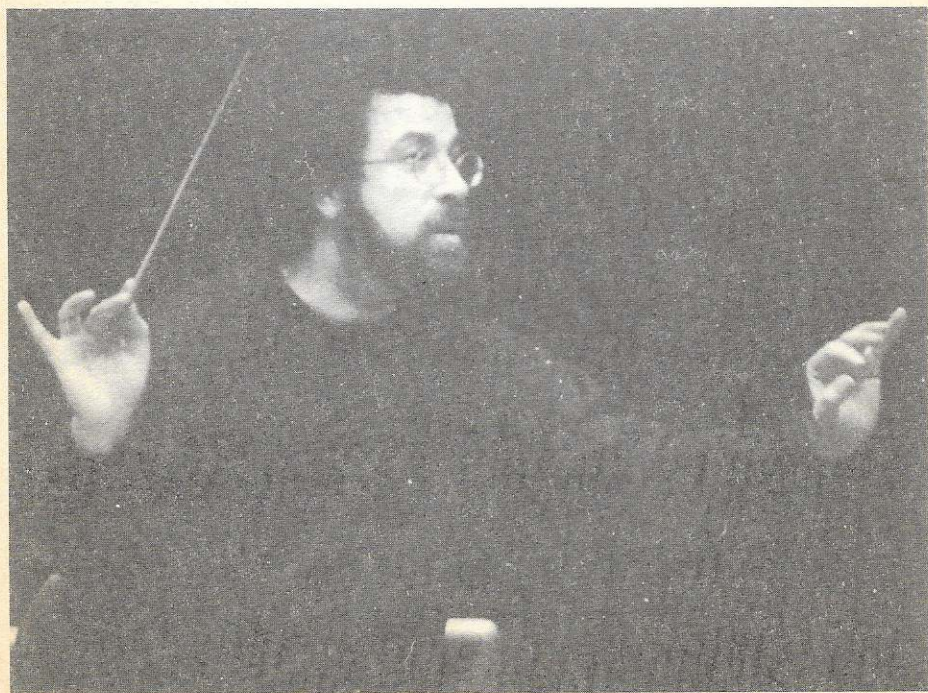
È sorprendente che Kant, non solamente non abbia incontrato questo problema, ma ne abbia esclusa la possibilità stessa, in nome del principio secondo il quale dei doveri derivati dal principio del rispetto dovuto alle persone — non uccidere, non mentire, ecc... — non possano contraddirsi reciprocamente, "due regole opposte potendo essere nello stesso tempo necessarie" (*Metafisica dei costumi*, Prima parte, Introduzione generale).

Preso in questo senso, la nozione di "conflitto di doveri" è sicuramente inaccettabile. Ma il problema più grave non è quello di sapere se ci sono situazioni in cui per non mentire bisogna uccidere

o per non uccidere bisogna mentire. Il tragico dell'azione non sorge sul piano della *giustificazione* del dovere, ma su quello della sua *effettuazione* in situazioni singole ed estreme. È su questo secondo percorso che può prendere corpo il suggerimento secondo il quale la considerazione delle persone, come distinte e altre, introduce un fattore nuovo, potenzialmente discordante in rapporto all'idea di umanità, che prolunga l'universalità del principio morale sul piano della pluralità delle persone, ma a detrimento della loro alterità. Con l'alterità delle persone, entrano le circostanze e le conseguenze che una morale della pura intenzione non vuole conoscere (...).

Una riflessione sulla *promessa* può aprire la via in direzione della saggezza pratica che cerchiamo. Nella promessa non si tratta solamente di essere fedeli a se stessi, per pura volontà di non contraddirsi, di mantenersi nella costanza con se stessi.

È questo il luogo di ricordarsi delle belle analisi di Gabriel Marcel sulla *di-*



*sponibilità e la fedeltà*: «Ogni impegno, dice, è una risposta». La fedeltà alla parola data è fondamentalmente risposta ad un'attesa altrui: «Da te, mi dice l'altro, aspetto che tu mantenga la tua parola»; a te io rispondo: «tu puoi contare su di me». Questo "contare su di me" riunisce la costanza con se stessi al principio di reciprocità basato sulla sollecitudine. La possibilità dei conflitti che si va ad evocare è iscritta nella struttura della reciprocità, della promessa. Se la fedeltà consiste nel rispondere all'attesa dell'altro che conta su di me, è quest'attesa che devo prendere per misura nell'applicazione della regola. Un'altra specie di eccezione si profila oltre all'eccezione in mio favore, cioè l'eccezione in favore dell'altro. La saggezza pratica consiste nell'inventare le condotte che soddisfano di più all'eccezione che richiede la sollecitudine, tradendo il meno possibile la regola. Darò il nome di "etica di sconforto e di richiesta d'aiuto" (*détresse*) a quella saggezza pratica richiesta dalle situazioni estreme in cui la norma e la sollecitudine entrano in conflitto.

Esempi di quest'etica possono essere presi nelle situazioni estreme suscitate dalla "vita che sta finendo" o dalla "vita che sta iniziando". La questione, divenuta banale, ma mai risolta come principio, della verità dovuta ai morenti è di competenza del primo tipo di situazione estrema; una breccia sembra aprirsi tra due atteggiamenti estremi: o dire la verità senza tener conto della capacità del morente a riceverla, per puro rispetto della legge supposta non tollerando nessuna eccezione; oppure mentire coscientemente, per paura, si crede, di indebolire nel malato le forze che lottano contro la morte e di trasformare in tortura la morte di un essere amato. La saggezza pratica consiste qui nell'inventare i comportamenti giusti appropriati alla singolarità dei casi. Ma essa non è comunque affidata all'arbitrio.

Ciò di cui la saggezza pratica ha più bisogno in questi casi ambigui, è una meditazione sul rapporto tra *felicità e sofferenza*. Se la felicità risulta da una

"pratica comune di dare e ricevere tra persone libere" (Peter Kemp, *Ethique et Medecine*, Ed. Tierce, 1987), allora la felicità "non entra più in contraddizione assoluta con la sofferenza" (*ibid.*).

È per la mancanza di una tale meditazione che la preoccupazione di non "far soffrire" a nessun costo i malati al termine della loro vita arriva ad erigere a regola il dovere di mentire. Mai la saggezza pratica saprebbe consentire a trasformare in regola l'eccezione alla regola. Ancora meno si dovrebbe legiferare in un campo in cui la responsabilità di scelte laceranti non saprebbe essere alleviata dalla legge. In alcuni casi, bisogna forse aver compassione per degli esseri troppo deboli per intendere la verità; in altri casi, bisogna saper dosare la comunicazione della verità. Ma ci sono anche situazioni, più numerose di quel che si creda, in cui la comunicazione della verità può diventare la possibilità di una condivisione in cui dare e ricevere si scambiano sotto il segno della morte accettata.

È in uno spirito simile che si può affrontare il problema del rispetto della persona nella "vita che sta per cominciare". Il problema, è vero, presenta un grado supplementare di complessità in ragione delle considerazioni ontologiche che pone la vita che inizia. Trattandosi dell'embrione, poi del feto umano, è difficile non domandarsi che specie di esseri sono, se non sono né cose né persone. Il criterio biologico secondo il quale il genoma è completo fin dal concepimento è molto impressionante. La sua debolezza è di non essere che biologico. Il criterio kantiano del soggetto responsabile, capace di libera scelta, è in senso opposto troppo forte e non si applica ad altro che a degli adulti "illuminati" o capaci di diventarlo.

Una ontologia dello sviluppo che tenga conto delle soglie e degli stadi è certo di grande aiuto, ma non risponde al problema di sapere quali soglie e quali stadi corrispondano al piano in cui si deve "trattare" gli esseri. Ci sono soglie e stadi fra "trattare come una cosa", in un rapporto puramente strumentale, e

“trattare come un essere ragionevole”? Una ontologia “progressiva” giustifica un trattamento “progressivamente morale”, cioè dei gradi e delle soglie nel rispetto stesso?

L'espressione di “persona umana potenziale” pone sotto questo aspetto più problemi di quanti non ne risolva. Se la scienza è abilitata a descrivere le soglie di sviluppo, la valutazione dei diritti e dei doveri relativi a ciascuna di esse dipende da una vera e propria invenzione morale: è questo va e vieni tra descrizione delle soglie e valutazione dei diritti e dei doveri corrispondenti che giustifica la classificazione della bio-etica nella zona del giudizio prudenziale.

In tutti gli esempi che abbiamo considerato, alcuni tratti comuni si disegnano. In primo luogo, è prudente assicurarsi che le posizioni avverse si appellino allo stesso principio di rispetto e non differiscano che sull'ampiezza del suo campo di applicazione, in particolare nella zona intermedia tra la cosa e la persona moralmente sviluppata. In secondo luogo, la ricerca del “giusto mezzo” — alla maniera aristotelica — sembra essere di buon consiglio, senza aver valore di principio universale; sotto questo aspetto, le decisioni morali più gravi consistono nel tirare la linea di demarcazione tra il lecito e l'illecito nelle zone

stesse “medie”, resistendo a dicotomie troppo familiari. In terzo luogo, l'arbitrarietà del giudizio morale in situazione è tanto minore quanto il decisore — in posizione o no di legislatore — ha preso consiglio dagli uomini e dalle donne reputati più competenti e più saggi. La convinzione che suggella la decisione trae beneficio dal colloquio amichevole ed anche dal dibattito pubblico. Il *phrōnimos* (il saggio) non è obbligatoriamente un uomo solitario.

In conclusione, è alla sollecitudine, preoccupata dell'alterità delle persone, che il rispetto rinvia nel caso in cui è lui stesso fonte di conflitto. Ma non è più la sollecitudine “ingenua” (...) ma una sollecitudine “critica” che ha attraversato la doppia prova, dapprima della regola di universalità, in seguito dei conflitti suscitati da quest'ultima. Questa sollecitudine critica è la forma che prende la saggezza pratica sul piano delle relazioni interpersonali.

*Paul Ricoeur*

(NOTA: Questo contributo costituisce l'ultima parte di un saggio del prof. Ricoeur che comparirà sul numero 1/1990 della rivista “Il mulino”. Ringraziamo l'Autore e la Direzione della rivista bolognese per la cortese autorizzazione concessa.

La nostra traduzione, non rivista dall'Autore, è a cura di Giuditta Bearzatto).



*L'autore, teologo e redattore della "Rivista di teologia morale", propone alcuni criteri di discernimento di fronte alle sfide che i problemi ecologici e le ingiustizie internazionali pongono alla coscienza dei credenti. Pur non essendo il vangelo una morale, è possibile riguardare il grido e l'imperativo della giustizia alla luce della prospettiva "escatologica" che alimenta e orienta una pratica storica fondata sulla contemplazione, la relazionalità e la solidarietà.*

## **L'agire umano tra "natura" ed "escatologia": riflessioni teologiche**

L'impegno del credente nel discernere e orientare nelle questioni sociali, non è un esercizio di tuttologia. La sapienza del vangelo chiede il dialogo con gli esperti. Il rigore deve essere proporzionale alla complessità dei termini.

Chi scrive appartiene al numero dei cristiani che rifiutano di ridurre il vangelo a morale, anche se da questo nascono comportamenti storici validi.

### **1. Il rapporto con la natura e tra i popoli.**

È un titolo non secondario nella rubrica del cristiano di oggi.

L'ecologia e le migrazioni, per es., sono veri "segni dei tempi", virulenti perché l'accelerazione del tempo e la diminuzione delle distanze fanno del pianeta un paese. Per conseguenza il sistema tradizionale del rispetto della vita e della relazione fra le persone esige un ripensamento. Lo dimostra il fatto che la teologia cristiana (ed ebraica) sono davanti

alla critica che pone tra le cause del disastro ecologico quel "mandato della creazione" (Gen. 1,18-20 e 2,20) che inronizza l'uomo come re su tutte le creature. Dinanzi a questa critica, va tenuto di conto che occorre:

a) non fare anacronismi: la "conquista della terra" è stato un dato necessario per l'uomo e per le stesse cose. Lo riprova oggi il fatto che il Terzo e il Quarto mondo obiettano, in nome del diritto a vivere in dignità, al criterio dello "sviluppo zero", ipotizzato dal Club di Roma (o dagli scienziati penserosi per il buco dell'ozono);

b) non fare astrattezze: da quando è comparso l'"homo faber" non esiste una "natura pura", ma una natura come spazio di "cultura";

c) evitare utopie incoerenti: anche i verdi più accaniti godono dei vantaggi della tecnica e dello sviluppo della democrazia;

d) non demonizzare la tecnica e il consumismo, che sono anche mezzi di libe-

razione (basti considerare che cosa ha voluto dire l'attuale affluenza di beni per superare l'indegna miseria da un recente passato). Tenendo conto di tutto questo, la critica ecologica va ascoltata, pensosamente e rigorosamente, ma con intenti pratici. Ciò vuol dire avere:

## 2. Un'utopia praticabile.

Il rapporto con le creature subisce l'inquinamento di una immoralità che fa del possesso dei beni uno dei fini principali dell'uomo.

Se i Tropici sono tristi, triste è anche il Nord, che — preso principalmente dall'"avere" — esprime una vera disperazione nella progressiva banalizzazione che rende plausibile l'eutanasia, la violenza come inevitabile esercizio del potere, il profitto come ragione di verità, l'esercizio della tecnica svincolato da ogni riferimento che non sia quello del "se è possibile, si può anche fare".

Il rapporto fra i popoli riconosce anche al Sud gli stessi diritti del Nord. Ma il razzismo e il protezionismo sono correnti contraddittorie; inoltre il modello del Nord vive ed è possibile finché il Sud viene tenuto in una minorità che non può accedere alla dotazione dei beni del Nord.

Eppure il rapporto con le creature e fra i popoli è una necessità, che non può essere falsata da soluzioni sommarie. Esempifichiamo questo con

## 3. Il criterio del profitto.

Aldilà delle assolutizzazioni e dei suoi errori, il marxismo ha portato nella definizione di uomo un dato che non potrà mai più essere rimosso: *l'uomo è (anche, aggiungiamo noi) animale economico*.

Così dicendo vogliamo far notare che:

- a) da una parte va rifiutata la riduzione dell'economia ad attività del profitto, come alcuni fanno;

- b) dall'altra accogliamo il richiamo di cristiani operatori in economica (come R. Prodi e G. Lombardi) a vedere il la-

voro anche come produzione di ricchezza.

Vivendo un modo laico di ascolto del vangelo, che consiste nel non fare a meno dei competenti nelle questioni tecniche, andiamo a scuola dagli economisti. Ma nello stesso tempo vogliamo "parlare al manovratore" (come dice Ardigò). Pertanto noi vogliamo proporre:

## 4. Un punto interrogativo: profitto, perché?

Non accettiamo il punto fermo di chi fa del profitto un valore assoluto. Ma nemmeno ci riduciamo allo sterile uso del punto esclamativo, troppo frequente nelle invettive moralistiche. Vogliamo piuttosto offrire il richiamo a cogliere il profitto come una funzione, dentro una cultura di solidarietà con le creature e di fraternità fra gli uomini, dentro una prospettiva di rispetto della dignità presente in ogni esistenza (come non ricordare il rispetto contadino per il più piccolo fuscello, la estraneità dei vecchi ai metodi dello spreco?).

Tanto più che oggi solidarietà e rispetto, ancora prima che termini morali, sembrano diventare elementi necessari a una tecnologia assennata (è questione di economicità per un chimico realizzare prodotti con il minimo possibile di sottoprodotti nocivi).

Se coloro che sono animati dal vangelo tengono un silenzio complice o partecipano alla comune ottusità, paga del benessere immediato; se insistono nel puro esercizio dell'invettiva morale che non entra nel concreto praticabile o si rassegnano nella sterile idea di una alternativa impossibile; se praticano il rampante pragmatismo delle manovre tese ad una politica del potere che acquisisce una fetta della torta; se tutto questo continuasse, essi parteciperebbero a quello "sciopero della noosfera" già previsto da Teilhard de Chardin, come rinuncia di creature responsabili a un progetto "in avanti" e di creature credenti a un progetto "in alto".

È invece necessario vivere la dura fa-

tica del concetto che si rende conto dei termini, nel dialogo con gli esperti e con tutti gli uomini fratelli, con quella sensibilità al "di più" evangelico che obietta radicalmente al criterio della sopravvivenza del più forte, dove il "più forte" è quanto esiste e il debole è l'utopia che non esiste e si reputa impossibile.

*L'utopia nella lingua dei cristiani prende il nome di escatologia* (cioè un progetto di pienezza finale, che promuove l'anticipo, parziale ma reale, nel periodo della storia) e in nome di questa escatologia il cristiano chiede una nuova cultura di solidarietà e rispetto, come

## 5. Nomi di un tono spirituale che diventa pratica storica.

Non si tratta della riedizione del cristianesimo ridotto a morale, questa volta in chiave ecologica. È ormai tempo che l'intera comunità comprenda che il vangelo non è una morale; un cristiano non è seguace di Durkheim che definisce le religioni "forma simbolica degli interessi sociali e morali", perché non adora inconsapevolmente la società.

Il cristiano ha altri referenti, perché crede:

a) in Dio creatore, unico Signore (dunque non esistono altri signori) e amante-ammiratore delle sue creature, tutte proclamate "buone" (Gen. 1).

Da qui un saliente di *contemplazione* che coglie un progetto e porta la sapienza nella scienza e nella tecnica;

b) in Dio-Trinità, un Dio unico ma non solitario, nel quale è la relazione e non l'accentuazione della individualità a costituire le persone.

Da qui un saliente di *relazionalità*, che porta il criterio della fraternità in ogni concezione del mondo e in ogni azione storica;

c) in un Dio fatto carne, che vive una totale contessitura con ciò che è diverso e resta diverso, mentre viene a far parte della sua vita (il "criterio di Calcedonia" direbbe G. Ruggeri, "la conciliazione dei diversi" direbbe L. Sartori).

Da qui un saliente di *solidarietà*, che

coglie il proprio essere come inestricabilmente e vitalmente unito agli "altri".

Da tutto ciò nasce la visione escatologica che si anticipa in una cultura che — esemplificando — vede il passaggio dalla egemonia del potente-prepotente al servizio verso gli altri; dalla indipendenza dell'uomo nel creato alla fraternità con tutte le creature, specialmente quelle più deboli; dalla assolutizzazione del profitto ad un uso della ricchezza, che nasce dalla austerità del rispetto misurato sul bene delle creature e sulla crescita autentica dell'uomo; dal privilegio dato alla utilità immediata alla considerazione della totalità; dalla filosofia del successo vincente oggi alla considerazione prospettica dell'oggi verso il futuro, che sarà la vita e lo spazio di "altri".

È un cammino da vivere in fraternità dialogante, che nel cristiano mai dimentica quei riferimenti escatologici (cioè riferimenti a Dio), necessari per sostenere e garantire un cammino, che troppe volte viene appiattito nella banalità del pragmatismo dei giorni feriali.

In un'epoca di secolarizzazione la "concentrazione teologica" ispira il cristiano e rafforza il cammino comune della storia. Da qui,

## 6. La dislocazione dei cristiani.

Dal moralismo dell'invettiva all'operatività storica, che prevede la rottura con abitudini confortate, in modo da essere presenti puntualmente in un agire che dinanzi alle astrattezze ideali, ha il pregio di essere povero, ma reale anticipo e segno della pienezza. Più particolarmente si tratta di una rottura che vive la fatica della ricerca e dell'ascolto degli esperti, che danno un accertamento realistico, che è la condizione di base per attuare i valori. L'idealismo scriberiato appaga il sentimento, ma chiude i progetti, anzi i sogni, nel cassetto. Si tratta dunque di una rottura:

a) con la logica di quella parte di chiesa che ragiona in termini di potere e di quella chiesa che pratica non la povertà del vangelo ma la ricerca del succes-



so, inteso come criterio di verità;

b) con la logica perdente di una società del profitto e del potere. L'“uomo eterno” (splendida dizione di Chesterton) ha vinto il marxismo, ma vincerà anche in questo campo; dico “uomo eterno”, perché visto nella fede in Dio (ma noi abbiamo fede nella fede?);

c) con l'antropocentrismo; non per negare l'uomo, ma per coglierlo nella ulteriore dignità di fratello di tutte le creature. Occorre interpretare il “mandato della creazione” con il salmo 71, il salmo del “re giusto” che “regge il popolo con giustizia” e “i poveri con rettitudine” (un Dio re “alla don Milani”, perché “fa parti disuguali fra disuguali”) e con il detto di Mc. 10,41-45 secondo il quale “il primo” (Salmo 8) è l'ultimo e il servo di tutti.

#### **Per concludere.**

Troppe sono le abbreviazioni del discorso a causa delle necessità di questa

rivista. È solo un saggio di quanto è discutibile, ma anche un indirizzo per quanto è fattibile.

Il detto dei “segni dei tempi” sembra essere un triste ricordo di illusioni generose ma passate; non penso nostalgicamente di tempi solerti del primo dopocconcilio perché questo è il “tempo favorevole” con le sue difficoltà, con le sue stanchezze, ma anche con le sue urgenze e le sue possibilità. Esiste un vasto campo di cammino comune con tanti fratelli, anche e proprio perché diversi; esistono molti spazi operativi (l'attuale fase dei rapporti Est-Ovest non dimostra che sulle armi gli operatori di pace sono stati più realisti di chi reputava impossibile e vile la ricerca sincera della pace?). L'importante è che i credenti — non per ostentazione ma per servizio — portino la ricchezza del riferimento teologico, come ulteriore e adempiente criterio di sapienza e di impegno storico.

**Paolo Giannoni**



*In questo contributo, l'Autore, docente presso l'Università di Catania, ci offre una riflessione sui limiti e i paradossi delle categorie moderne di diritto e giustizia.*

*La ricerca di un nuovo "terreno comune", di una solidarietà sociale porta alla critica profonda all'"individualismo astratto" che è strutturalmente connesso alla forma del diritto moderno. Tale individualismo ha avuto come referenti l'universalismo giuridico e l'economia monetaria, aspetti dominanti della nostra società occidentale. È possibile pensare, dopo la modernità e senza "nostalgie", ad una nuova "comunità" che sia luogo di difesa e di valorizzazione di tutte le persone?*

## **Diritto e comunità nell'esperienza del moderno**

### **1. Diritto e giustizia: il paradosso del moderno.**

La scena del moderno, come è stato detto, si apre con la crisi della rappresentazione. L'irrepresentabilità del bene e del vero impediscono ogni legittimazione teologica del potere.

Da questo istante il potere dovrà trovare altrove la sua legittimazione, la sua *ratio*.

L'obiettivo dichiarato della politica moderna è porre fine al conflitto mortale, alla guerra civile e in particolare alla guerra di religione. Il problema dell'ordine sociale è l'ossessione di Thomas Hobbes come lo sarà di Hans Kelsen: l'ordine è il divieto della guerra civile.

La spersonalizzazione del potere, l'astrazione della "macchina" che conserva l'ordine e detiene il monopolio legale della forza e della violenza è il nuovo statuto teorico del politico che consente di liberare/svincolare la costruzione dello Stato da ogni condizionamento

giusnaturalistico e da ogni finalismo comunitario. La violenza privata, la guerra delle fazioni è impedita da un superpotere, un detentore legale della forza che può essere messa in campo solo da un apposito apparato repressivo.

Le garanzie di questa grande operazione di "neutralizzazione" sono la rappresentanza politica, il contratto di scambio e il diritto.

Il diritto moderno è il vero protagonista del processo di deteologizzazione del politico, giacché al diritto è affidato il compito di istituire le nuove condizioni della convivenza plurale e della *reductio ad unum* degli interessi conflittuali dei cives.

Il diritto paga, però, il suo prezzo. Perde ogni fondamento di giustizia e diventa "artificio", regola del gioco, spazio per la negoziazione degli interessi economici conflittuali; si deve "svuotare" di ogni contenuto per diventare pura *tecnica formale* e tuttavia deve essere capace di abbracciare tutti i "contenuti" possibili, tut-

ti i fatti e gli eventi. Il *dover essere* del giuridico deve dominare l'effettività degli accadimenti e, tuttavia, a causa della sua "vuotezza" ne viene continuamente rideterminato.

Il paradosso del giuridico è lo stesso paradosso della razionalità moderna fondata sulla irrappresentabilità della verità e sulla istituzione di un paradigma di razionalità strutturata sulla logica ipotetica e sul calcolo mezzi/fini.

La nuova razionalità, come l'ordine artificiale del diritto, non è deducibile da nulla e perciò si regge su una decisione: viene dalla contingenza e, tuttavia, deve dare forma alla contingenza messa in campo che continuamente si insinua dentro le forme.

La "rottura" di ogni vincolo con la tradizione teologica del diritto e della politica medievale produce, infatti, un'enorme *tensione* fra *artificio* e *contingenza* che si esprime nell'articolazione del sistema (il "destino" moderno della differenziazione funzionale) e nel continuo "trasferimento" del paradosso della sfera giuridica alla sfera politica.

Per cogliere a fondo la portata di questo "paradosso" è necessario soffermarsi più analiticamente sugli elementi contraddittori che caratterizzano sin dall'inizio la struttura del diritto moderno e della teoria che meglio ne coglie le intime connessioni con le strutture materiali della società: il *formalismo giuridico* (il vero erede della fondazione kantiana dello Stato di diritto).

Il formalismo giuridico, e cioè l'idea di un trattamento normativo eguale di tutti i cittadini, non è in verità la manifestazione di una illuminazione universalistica della coscienza nella congiuntura storica dell'89, ma una grande strategia della neutralizzazione del potere personale monocratico e di ceto che caratterizzava le precedenti strutture sociali.

Con lo Stato di diritto il potere si spersonalizza e si sostituisce al governo degli uomini "il governo delle leggi". La sfera politica si separa dalla sfera economica e diventa una sfera autonoma e

limitata che ha di fronte a sé la società civile e i diritti dei cittadini. L'affermazione dell'eguaglianza formale rappresenta il grande espediente, o meglio, il *grande artificio* con il quale la borghesia, dopo aver vinto la rivoluzione, rinuncia a una presa diretta del potere. Non appare come classe politica, ma come pura entità economica legata alle forme giuridiche da un nesso contingente così come lo sono le altre classi economiche.

Questa spersonalizzazione avviene però nella forma ma non nella sostanza, tant'è che uno dei più grandi teorici (I. Kant) dello Stato di diritto e dell'eguaglianza formale afferma esplicitamente che l'eguaglianza formale può ben coesistere con la diseguaglianza dei possessori.

L'eguaglianza formale sotto questo profilo rappresenta l'istituzione di un grande ordine artificiale, sostitutivo integralmente del precedente ordine fondato sulla presunta naturalità dell'organizzazione gerarchica-feudale, e istituisce per la prima volta l'articolazione delle diverse sfere in cui si differenziano i rapporti sociali, la *sfera della politica* e la *sfera dell'economia* (affidandone la autonomia reciproca alla "comprensività universale" della forma giuridica che si pone, appunto, come forma generale dei possibili rapporti tra i cittadini).

Senza il formalismo giuridico dell'eguaglianza *en droit*, politica, economia e società ritornerebbero a confondersi in un unico rapporto sociale e ogni conflitto finirebbe con l'investire l'intero campo delle relazioni umane. Il giuridico articola le differenziazioni funzionali delle diverse sfere, proprio perché l'eguaglianza formale permette di porre la norma giuridica al di sopra di tutto, di affidare la sfera economica all'autonomia del suo calcolo, e di definire il campo della politica come il campo del governo dello Stato (e del circuito rappresentanza-potere legislativo).

Dall'analisi della forma giuridica moderna del diritto eguale si possono ricavare, pertanto, le seguenti conclusioni: il diritto eguale, l'eguaglianza formale

determinano una connessione sociale esclusivamente fondata sul *libero accordo*, che si lascia determinare-motivare solo dal *bisogno/interesse* (= coercizione economica); un sistema economico cioè ove la distribuzione della ricchezza prodotta è regolata dal *libero scambio*, e perciò dal bisogno e dall'interesse dei singoli, dalla coercizione che la necessità di soddisfare un bisogno o un interesse opera su ciascun individuo, ossia da una *coercizione impersonale*.

Il diritto eguale è il diritto dei codici, ma il diritto dei codici è il *diritto della circolazione* dei beni e della ricchezza. Esso non dice perché la ricchezza, i beni debbono circolare: ci dice che in questo sistema non è riconosciuta legittimità ad alcuna circolazione e distribuzione di ricchezza che non sia fondata su di una *transazione privata*, su di un *affare*, ma non dice cosa agisca gli interessi e i bisogni che «producono» queste transazioni, a questi affari.

*Se tutti sono uguali, perché taluni dovrebbero avere bisogno degli altri e questi altri dovrebbero avere interesse ad accordarsi coi primi?*

Evidentemente perché taluni hanno cose che altri non hanno e di cui hanno bisogno e a loro volta hanno interesse a qualcosa che non hanno e che solo altri possono dare.

*L'eguaglianza en droit convive con una diseguaglianza, che non si può leggere nei codici, che questi presuppongono necessariamente, ma non regolano direttamente.*

È questo *l'arcano del diritto moderno*. Il diritto ha una funzione originaria, che non appare, la *funzione attributiva*, sulla quale si innesta il diritto eguale della circolazione: dispone gli scacchi prima che si inizi la partita. Il diritto dell'eguaglianza *legittima e conforma i possessi privati*. Questa funzione originaria e nascosta reagisce su quella apparente e attribuisce al diritto eguale il connotato di trattamento eguale di situazioni diseguali.

Contro questa diseguaglianza materiale, sono stati costruiti nelle moderne Costituzioni i c.d. diritti sociali, che non rientrano nello schema dei diritti individuali tradizionali; dei diritti civili dei codici liberali; in quanto non possono esercitarsi attraverso il contratto e il mercato; ma al contrario richiedono un intervento pubblico che costituisca un apparato destinato ad erogare una prestazione (un servizio) corrispondente all'aspettativa che si vuol soddisfare. Sono, dunque, pretese che chiamano in causa l'iniziativa pubblica, la politica sociale e da questa dipendono (anche se non solo da questa). Perciò la loro soddisfazione non può essere affidata né al mercato, né all'iniziativa individuale.

Il loro fondamento non è la pura condizione di cittadino di uno Stato di diritto, né il contratto o il mercato, ma il rapporto di forza fra i movimenti e le organizzazioni, che rappresentano gli interessi non realizzabili nel mercato, e le classi dirigenti che dispongono del potere economico e detengono la gran parte della ricchezza nazionale.

Saltare questo passaggio e affermare che oggi il *cittadino ha diritto in quanto tale* anche a queste altre prestazioni non mercantili rischia di essere una esercitazione logica che deduce dalla cittadinanza anche il diritto all'attribuzione di risorse, come se si trattasse di un puro corollario, e non già del terreno di un conflitto collettivo che ha come obiettivo la riforma dello stesso potere sociale e delle forme della convivenza.

Con l'aggravante che l'ottica del diritto individuale ad una prestazione potrebbe divenire doppiamente distorcente: perché dà per scontato che, ad esempio, l'anziano, il bambino, il senza lavoro si trovino nella condizione di emarginazione per cause "naturali" e non per il modo in cui funziona il nostro meccanismo produttivo e riproduttivo; e perché individualizza un problema che invece attiene per intrinseca struttura al-

la sfera sociale e al rapporto fra individuo e comunità.

Riproporre in questi campi una strategia dei diritti individuali cancella il problema degli attori sociali del conflitto e il tema della riforma del sistema.

Non è un caso del resto che proprio di fronte alla crisi dello Stato sociale si sta, sia pur confusamente, rispondendo attraverso la costituzione di comunità volontarie per l'accoglienza, l'assistenza e il controllo dei poteri pubblici, e che il volontariato e le sue organizzazioni stanno dando vita al più interessante fenomeno di rifondazione di una sfera sociale dei rapporti interpersonali e di solidarietà, sottratti alla logica perversa della istituzionalizzazione dei bisogni umani.

## 2. Oltre l'individualismo: alla ricerca di un "terreno comune".

Rimettere in campo il problema del "legame sociale" richiede, tuttavia, di portare più a fondo la critica dell'individualismo astratto che è strutturalmente connesso alla forma del diritto moderno.

Oggi, infatti, mi sembra più che mai necessario criticare la *forma storica in cui l'individualismo si è espresso* e si esprime nel mondo contemporaneo e nella nostra vita quotidiana. Non già in nome di una nostalgia comunitaria o del lamentoso richiamo di un *ethos* perduto per sempre, ma sulla base del "fallimento" della nostra capacità di dare risposta ai problemi più acuti del nostro tempo.

Dovrebbe, infatti, far riflettere tutti la constatazione che nell'epoca in cui l'individualismo assume la forma compiuta dell'*universalismo giuridico*, delle dichiarazioni dei diritti fondamentali dell'uomo, della legge eguale per tutti, ecc. non solo si sono combattute le due guerre più atroci e feroci che la storia abbia conosciuto, ma si continuano ancora oggi ad alimentare forme di violenza diffusa, individuale e di gruppo, come il

razzismo, il genocidio più o meno palese, le sevizie ai bambini, lo stupro delle donne, la persecuzione del "malato contagioso", il teppismo squadristico, e contemporaneamente si sviluppano tendenze autoritarie e repressive che sembrano alludere a uno stato di guerra permanente.

Si tratta forse di un sintomo di quel "collasso nervoso generale" di cui parlava Keynes, guardando con preoccupazione al momento in cui il sistema economico e lo sviluppo della capacità produttiva ci avrebbero sollevato da ogni problema di responsabilità verso la produzione e riproduzione della vita? Qui è il punto sul quale occorre portare lo sguardo: l'universalismo giuridico, infatti, si regge sulla riduzione dei rapporti interpersonali a rapporti monetari.

Come ha scritto recentemente un giovane economista, Giovanni Mazzetti, poiché il rapporto di denaro (per cui si dispone dell'attività altrui pagando un corrispettivo e a sua volta si dispone di denaro lasciando che altri "comprino" la nostra attività) istituisce fra gli uomini "un rapporto di indifferenza reciproca", chi si pone in contatto con l'altro attraverso la mediazione del denaro non solo non ha bisogno di "parlare" (per convincere l'altro a fare qualcosa per sé), ma *non può* farlo. "Il rapporto di denaro esclude la possibilità che coloro che interagiscono nella riproduzione, per suo tramite possono anche cercare, in quel rapporto, di realizzare una reciproca conferma personale". E cioè un riconoscimento reciproco della propria individualità concreta fatta di parole, passioni, bisogni, memoria, ecc.

L'economia monetaria domina la vita del singolo e la costringe entro una forma di connessione (una vera catena) necessaria, in cui la stessa libertà formale, astrattamente riconosciuta, viene praticamente negata: solo il denaro mi consente di "comandare" l'attività dell'altro che soddisfa un mio bisogno, ma il denaro che offro come compenso è a sua volta il segno che io stesso sono sta-

to comandato a fare qualcosa per procurarmi la somma che ora posso sborsare come pagamento della prestazione richiesta. Il fare per altri, nell'economia monetaria, è subordinato alla prova che questi abbiano già svolto un'attività equivalente a favore di terzi: e la prova di ciò è il possesso del denaro necessario a pagare ogni prestazione altrui. Il potere di comando è passato, cioè, al denaro, che ha sostituito il *calcolo monetario* e le sue leggi alla *libera cooperazione* che l'eguaglianza di diritti sembrava promettere.

“Il rapporto di denaro, poiché esclude qualsiasi sensatezza al fare liberamente per gli altri, pone come unica base della vita le necessità materiali, e proprio perché non pone nessuna forma libera della vita attiva come necessaria, non può mai giungere a produrre realmente una qualsiasi forma concreta di essa” (Mazzetti).

D'altra parte, questo fenomeno non è una degenerazione o un tradimento, ma un vero corollario dell'universalismo giuridico costruito come formalismo dell'eguaglianza di ciascun uomo davanti alla legge. All'universalismo dei diritti non può non corrispondere l'economia monetaria, giacché essa è l'unica forma di produzione e riproduzione della vita che consente a ciascun “individuo indipendente” di avere rapporti con l'altro, mantenendo l'indifferenza reciproca verso il contesto vitale (la forma di vita) entro cui ciascuno è poi praticamente inserito e all'interno del quale il fare per soddisfare un bisogno può acquistare un “senso” concreto, uno scopo pratico.

L'universalismo giuridico e l'economia monetaria, cioè, non solo sono correlati, ma rappresentano l'unica forma in cui si può attuare una cooperazione fra gli uomini senza che questi abbiano bisogno di comunicare reciprocamente e di manifestare sentimenti. (Non a caso gli economisti neoliberali dicono che non c'è più bisogno di “parlare con gli altri” per cooperare nell'attività economica).

Tutto ciò non solo libera l'individuo dai vincoli e dalle dipendenze imposti dalle precedenti organizzazioni comunitarie, ma dissolve ogni forma di socialità e alla fine la stessa possibilità di produrre liberamente una qualche “forma di vita” che rappresenti la conferma reciproca della propria individualità e la possibilità di darsi scopi comuni (cioè di mediatori non economici della cooperazione necessaria per produrre e riprodurre la vita).

L'estensione dell'economia monetaria all'ombra dell'universalismo giuridico, dunque, non solo neutralizza ogni possibile ritorno della comunità organica che ci siamo lasciati alle spalle, ma anche la stessa individualità che pretende di garantire, giacché la consegna al dominio onnipotente del denaro e la condanna all'indifferenza silenziosa del vuoto sociale. Altro che trionfo delle differenze e delle diverse concezioni di vita. L'uomo non sa più “crescere” i propri figli, non sopporta di convivere con persone malate o anziani, rifugge dalla visione dei moribondi, evita con cura di essere coinvolto in problemi di soccorso o di aiuto di vittime di incidenti, ecc. “Quando lo scambio diventa forma generale ed assoluta della mediazione sociale, il regredire delle preesistenti forme di identità sociale non conduce affatto immediatamente ad una socialità nella quale emerge una individualità ricca e dotata di molte determinazioni nella produzione come nel consumo. Al contrario si presenta un'individualità che, se su un piano formale può svolgere una qualsiasi attività e godere di qualsiasi prodotto, sul piano concreto è però ricondotta quasi esclusivamente al lavoro che svolge e ai consumi che pratica” (Mazzetti).

L'universalismo giuridico e l'economia monetaria consegnando ciascuno di noi all'indifferenza del denaro e del diritto astratto, alla confusione e all'indeterminatezza delle forme di vita, distruggono ogni possibile articolazione dell'identità e della differenza. Non solo la comunità è rimossa, ma anche la promessa di

una più ricca vita individuale è rinnegata. L'individuo contemporaneo è giunto nudo alla meta della sua promessa emancipazione.

Analogamente nessun vincolo di solidarietà per questa via può essere razionalmente motivato, e gli unici imperativi inderogabili sono quelli che si ricavano dalla necessità economica del calcolo monetario.

Se le cose stanno così, l'alternativa non è tra individualismo e comunità; bensì fra i vincoli di una comunità non voluta e fondata sul dominio del capo, e il consapevole riconoscimento della strutturale socialità dell'individuo concreto. La comunicazione con l'altro come base necessaria della conferma della mia identità può aprire la via ad una diversa forma dello stare insieme.

Il riconoscimento del diverso dell'altro non è un lusso, né un'opera di carità, ma l'acquisita consapevolezza che io non posso dar forma alla mia identità senza istituire la differenza dell'altro e custodirla come una necessità vitale. Questo è il problema della ricerca di un *terreno comune* oltre l'astrazione mutilante dell'universalismo giuridico e dell'economia monetaria. Su questo problema urgente debbono scommettersi non solo le nostre proposte politiche, ma la nostra cultura e i nostri saperi.

### 3. La comunità non è "nostalgia"

Tutto questo non significa condannare la "modernità", ma vederne l'intreccio di positivo e negativo senza pregiudizi o schematismi.

La modernità, intesa essenzialmente come liberazione dai vincoli di dipendenza personale, delle gerarchie dei poteri assoluti, attraverso la costruzione di un ordinamento giuridico fondato sul primato della legge e sull'eguaglianza formale e sulla contestuale generalizzazione dei rapporti monetari di mercato, ha rappresentato una *tappa* importante e decisiva nel processo di sviluppo del-

le capacità produttive e nella soluzione dei problemi drammatici della "penuria" di beni essenziali (a partire dalla produzione dei generi alimentari). E anche una tappa delle trasformazioni della coazione politico-personale (la "servitù") in coazione economica fondata sulla necessità di procurarsi il denaro per acquistare ciò che serve alla sopravvivenza.

Senza questo sviluppo, come già Marx notava, si sarebbe generalizzata solo la "misericordia" e sarebbe ricominciato il conflitto mortale per il necessario.

Il "prezzo" pagato per questo sviluppo è stato, tuttavia, la mercificazione generalizzata di rapporti fra gli individui concreti e la costruzione di un immenso apparato di neutralizzazione delle differenze e la dissoluzione di ogni vincolo di solidarietà personale.

Qui si inserisce la contrapposizione fra le forme di produzione fondate sulla cooperazione comunitaria e la produzione mediata dal mercato e dal denaro.

«La differenza profonda che contrappone la produzione comunitaria al lavoro è resa esplicita proprio dal bisogno di *equivalenza nello scambio*, che è intrinseco al rapporto mercantile e che fa nascere una spinta alla misurazione di ciò che viene scambiato, a fissare un prezzo per l'oggetto scambiato. Là dove gli uomini si riconoscono esplicitamente o implicitamente *persone particolari*, e sono quindi, immediatamente legate tra loro nella riproduzione come comunità, essi riconoscono praticamente anche le proprie differenze, e quindi lo "scambio" materiale reciproco esprime, in un modo o nell'altro, queste differenze e mancano pertanto i *presupposti* per fissare un prezzo della cosa o dell'attività» (Mazzetti, Lavoro e non lavoro).

L'astrazione del diritto e del denaro invece e l'attuale differenziazione funzionale dei ruoli, pur avendo svolto un ruolo necessario nella creazione della ricchezza, imprimendo un'inaudita accelerazio-

ne allo sviluppo economico, non è compatibile con il riconoscimento delle differenze personali e con la costituzione di rapporti personali fra individui concreti. L'astrazione del rapporto monetario non permette di far valere le differenze e non permette nessuna integrazione comunicativa.

L'astrazione monetaria non è l'*universale* attraverso cui si attua il riconoscimento reciproco di due individui particolari e diversi, sulla base della appartenenza ad un comune destino, ma il suo perfetto contrario: il disconoscimento dell'individuo come differenza e particolarità.

Ancora Marx sottolinea: «Nel sistema di scambio sviluppato i vincoli di dipendenza personale, le differenze di sangue, di educazione, ecc. in effetti sono saltati, sono spezzati e gli individui sembrano entrare in un contatto reciproco *libero e indipendente* e scambiare in questa libertà; ma tali essi sembrano soltanto a chi astrae dalle condizioni, dalle condizioni di esistenza nelle quali questi individui entrano in contatto (ove queste condizioni sono a loro volta indipendenti dagli individui, e sebbene prodotte dalla società si presentano per così dire come *condizioni di natura*, ossia incontrollabili da parte degli individui)».

Su questa base anzi Marx opera il confronto con le epoche precedenti: «Nei precedenti stadi di sviluppo l'individuo singolo si presenta in tutta la sua pienezza appunto perché non ha ancora elaborato la pienezza delle sue relazioni, e perché questa pienezza di relazioni egli non se l'è ancora contrapposta con forze e rapporti sociali indipendenti da lui. *Volgersi indietro a quella pienezza originale è altrettanto ridicolo quanto credere di dover rimanere fermi a quel completo svuotamento*».

Mi sembra chiaro che anche per Marx la critica dello "*svuotamento*" non denota alcuna nostalgia verso epoche precedenti o mitiche comunità naturali originarie, sebbene anche nel pensiero di Marx operi l'illusione "moderna" della coincidenza necessaria di progresso ci-

vile e sviluppo economico.

Non si può negare d'altra parte che con la recente rivoluzione informatica e telematica, questo "svuotamento" è giunto al limite estremo, e può distruggere le basi stesse dell'identità individuale, come particolarità degli individui viventi.

E che d'altra parte siano venute meno le ragioni (per così dire oggettive) che potevano in qualche modo giustificarlo: la scarsità dei beni e il pericolo della penuria è pure evidente. Oggi l'attività produttiva è sempre più produzione di beni immateriali (svago, spettacolo, turismo, ecc.) che tuttavia continua a mantenere i rapporti umani entro lo schema del





rapporto monetario, trasformando bisogni ricchi di istanze comunicative in domande di mercato e quindi in costi calcolabili monetariamente.

Il paradosso che denuncia i limiti dell'astrazione monetaria e dell'astrazione giuridica è che per "compensare" la miseria dei rapporti sociali che questo determina, si risponde attraverso l'estensione di esse a tutti gli ambiti di vita (assistenza ai bambini, ai malati, agli anziani, ecc.), cioè attraverso l'accelerazione del processo di mercificazione anche là dove ciò appare contraddire la stessa qualità e natura del bisogno da soddisfare.

In queste condizioni il progetto illumi-

nistico trapassato nella forma della razionalità tecnologica fine a se stessa determina conseguenze aberranti: basta un esempio, l'istituzione di un'equivalenza funzionale fra la nascita di un figlio dal rapporto sessuale di un uomo e una donna e la nascita di un figlio in provetta.

Lo sviluppo materiale e il benessere ai quali siamo pervenuti per contro potrebbe consentire un'effettiva liberazione (almeno di una parte) dei rapporti fra gli individui concreti dalla mediazione monetaria e la loro ricostituzione come rapporti di "reciprocità".

Senza di ciò temo che l'enorme potenza accumulata nel sapere tecnologico e



la contestuale tendenza all'omologazione indifferenziata delle equivalenze funzionali possano alimentare forme sempre più irrazionali di ricerca dell'identità come il razzismo, la violenza o il ritorno del capo-carismatico: pericoli dai quali la ragione illuministica non è affatto capace di immunizzarci, così come il formalismo e il normativismo kel-seniano sposato da Vysinskij - e non già da Pasukanis come afferma forse per una svista Zolo - servì persino da alibi tecnico a una "legalità socialista" che non esitava a usare gulag e manicomi per neutralizzare il dissenso.

In questi termini ritengo che il problema del legame sociale e quindi della individuazione di scopi comuni non sia affatto una nostalgia, ma una urgenza nuova che può essere affrontata anche sulla base della storia drammatica che abbiamo vissuto e dei nuovi saperi che si sono sviluppati anche per effetto delle nuove contraddizioni.

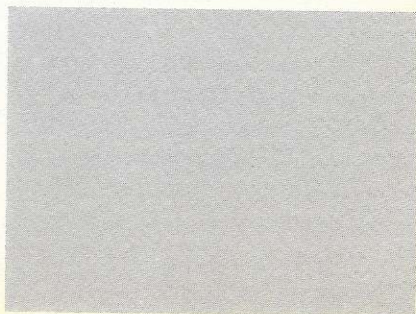
Oggi sappiamo che l'idea di comunità può essere ripensata non come una gabbia oppressiva e autoritaria, ma come libera scelta fondata sulla consapevolezza che solo nella reciprocità delle relazioni non monetarie si dà vero riconoscimento della differenza e della particolarità. Che la comunità anzi può essere il luogo della difesa e valorizzazione delle particolarità individuali, per evitare di diventare tutti degli "analfabeti sociali" (come ha scritto Mazzetti).

La conseguenza non è il rifiuto dell'astrazione giuridica e del denaro come rimedi necessari ad una mancanza di reciprocità che non può essere né imposta, né dedotta, ma la consapevolezza dei loro limiti e della loro inadeguatezza a colmare il "vuoto" che la loro indebita invadenza ha determinato nella vita sociale quotidiana.

Misurarsi con questo problema mi sembra il compito di una sinistra e di una cultura che vuole veramente andare oltre tutto ciò che abbiamo sin qui sperimentato, a Ovest come a Est. Senza bisogno di pentimenti o di nostalgie, ma solo perché, come ricorda B. Bettl-

heim, oggi ridurre il sapere a tecnica e le relazioni sociali a calcolo significa impoverire l'individualità e il processo sociale conoscitivo che ad essa è inevitabilmente legato.

*Pietro Barcellona*



*La riflessione sviluppata da Zanardi, redattore della rivista "Missione oggi", parte dalla critica alla visione ottimistica dello sviluppo e del progresso.*

*Il fallimento delle ricette proposte dalla modernità, l'aumento dello sfruttamento sull'uomo e sulla natura mostrano il volto sempre più violento della "città dell'uomo". La sorte dell'uomo sembra essere destinata solo al naufragio e allo scacco. Di fronte a questa situazione i cristiani non sono spettatori, ma portano responsabilità. Ma esiste una via di uscita al "suicidio" dell'umanità?*

## **La "città dolente": violenza o solidarietà?**

Decenni di ottimismo positivistico ci avevano ormai assuefatti ad usare i sostantivi *sviluppo e progresso* come sinonimi.

Chi era materialmente sviluppato era perciò stesso da considerarsi civile e spiritualmente progredito. Gli altri, i sottosviluppati, erano selvaggi, barbari, primitivi ecc. Auschwitz e Hiroshima hanno spazzato via per sempre queste illusioni. E lo sviluppo materiale ha cessato di essere, di per se stesso, garanzia di progresso umano.

Si deve anzi constatare che la violenza sull'uomo e sull'ambiente si accompagna allo sviluppo come la sua funesta ombra. Sembra che una forza oscura si faccia beffe dei nostri goffi tentativi di agguantare la felicità.

Le ricette proposte dalla modernità hanno fallito. Esse partivano tutte dallo stesso presupposto: la sopravvalutazione della potenza, del fare umano, della tecnica, dell'ingegneria istituzionale, della politica.

Ancora e sempre cercando nella violenza un rimedio alla violenza, opponendo la forza alla forza. E producendo solo antinomie, contraddizioni senza fine. Ancora e sempre violenza. È il "mysterium iniquitatis" della teologia.

In una intervista rilasciata ad una radio tedesca negli ultimi anni della sua vita, il filosofo Max Horkheimer accennava al fatto che con la "teoria critica" il pensiero dialettico postmarxiano era giunto ad un punto di stallo, arenato nella sterile constatazione delle contraddizioni che avviluppano il mondo contemporaneo, ma incapace di trasformarlo. Per uscirne, rifletteva Horkheimer, avrebbe senza dubbio giovato il ricorso ad altra categoria di pensiero: alla vecchia teologia, che si dava ormai per morta, uccisa dalla scienza. Poiché la "difesa (delle categorie teologiche) conduce alla solidarietà tra gli uomini che, malgrado l'assenza di una certezza assoluta, vogliono realizzare il bene, alla *solidarietà* di cui abbiamo tanto bisogno".

Tra queste categorie del pensiero teologico egli giudicava particolarmente feconda quella di "peccato originale".

In effetti in questi nostri anni è accaduto, ancora una volta, che lo sviluppo delle forze produttive (del lavoro, della tecnica, dell'informazione, dell'assetto sociale, dei modi di vita...) si è mostrato molto più rapido della capacità di adattamento mentale della gran maggioranza della gente.

Siamo alle soglie del terzo millennio, ma la nostra mentalità, nelle sue linee di fondo, è ancora ferma al neolitico. E tuttavia questo nostro tempo richiede con assoluta urgenza molto di più della solita svolta culturale. Esso reclama una svolta antropologica radicale: la non violenza.

L'uomo attuale invece si è attardato all'ombra di quell'albero dove, tentato dal serpente, volle farsi Dio e ruppe il divieto divino, ergendosi a giudice del bene e del male (Gen. 3,5). Perduta la fede, egli volle prendersi da sé per rapina, con il grimaldello della scienza, le armi della tecnica e la logistica della divisione del lavoro, quello di cui la misericordia divina gli aveva già spontaneamente fatto dono: una vita libera dal timore della morte. Si aprì allora una frattura nell'unità del cosmo. Come uno specchio infranto, il cosmo esplose e si sbriciolò in mille schegge che rimandavano mille immagini diverse.

In principio l'uomo viveva in un cosmo aperto ed era egli stesso aperto al cosmo. Partecipava della santità del mondo in comunicazione con gli dei. Era cioè innocente, così come lo sono gli elementi di quel circolo magico che oggi si usa chiamare ecosistema: fuori del tempo, ignaro della morte. La conoscenza del bene e del male sancì l'avvenuta separazione dall'unità originaria: l'esistenza (ex-stare). Invece di accettare come destino la scelta di Dio, l'uomo volle forgiare da sé il proprio destino: la storia.

Volle diventare come Dio, ma contro Dio. E ne provò vergogna (Gen. 3,7). Da sempre infatti l'uomo ha coscienza di

quel suo peccato originario.

Coscienza (cum-scientia) è conoscenza interiore condivisa - con Dio e con gli altri uomini - consapevolezza della legge e della trasgressione, voce interiore che, riprovando l'avvenuta lacerazione, ci richiama, per doloroso contrasto, all'unità (Rm. 7,15; Agostino, Conf. 8,11). L'uomo soffre di questa separatezza e, quando non cerca di ribadirla o dimenticarla - arrogante o codardo - si sforza di superarla. Il significato intimo della storia sembra consistere allora nella ricerca dell'unità perduta che ci accompagna verso il Giudizio.

Il conflitto che oppone l'uomo a Dio (Gen. 3,4.5) si allarga a macchia d'olio. Ne conseguono la divisione dell'uomo con se stesso (Gen. 3,7), con la natura (Gen. 3, 17.19) e con il prossimo (Gen. 4,4.8). L'uomo-padrone pone se stesso come soggetto. Il resto del cosmo, di quel cosmo esploso e frammentato, diventerà l'oggetto attuale o potenziale della sua azione dominatrice. L'aggressione parte dallo sguardo. Il mondo dei fenomeni viene osservato, catalogato, e denominato: tradotto cioè in un sovramondo di segni sul quale l'uomo regnerà sovrano e sul quale scaterà il proprio estro combinatorio, traendone mille universi possibili, sempre più funzionali a quelli che egli reputa i propri bisogni. Il lavoro procurerà di attualizzare i progetti, adattando la realtà al modello progettuale.

La logica che presiede a queste operazioni si fonda sulla non-contraddizione, la distinzione, l'opposizione. Una logica antropocentrica attraverso cui la mente ricomponde l'universo frammentato e lo riordina seguendo uno schema dicotomico (amico/nemico, utile/non utile...). L'uomo dichiara guerra al mondo per imporgli il proprio ordine. La conoscenza e lo sviluppo materiale che ne conseguono sono tuttavia pagati con lo *sfruttamento dell'uomo sull'uomo* e lo *stravolgimento dell'ecosistema*.

La città è la fortezza dalla quale l'uomo-padrone dirige le operazioni di

guerra. La Bibbia diffida della città, motore della storia. Fu la stirpe di Caino a fondare questa città (Gen. 4, 17.24). Città violenta, fondata sulla divisione del lavoro e degli animi, dove la vendetta è legge.

Con il terzo figlio di Adamo, Set, si ricominciò ad invocare il nome del Signore (Gen. 4, 25.26). Ma la città dell'uomo continuò ad avere la prevalenza. E con essa la superbia materialistica e l'aggressività intraspecifica, l'odio colpevole. Una simile città era destinata alla rovina. Ma il diluvio che la cancellò non fu sufficiente a lavare la macchia originaria. Anche Babele, nata dopo il diluvio, come Enoch, nata prima, era una città dove non risuonava il nome di Dio, ma solo nomi umani. E anche qui il destino portò lutto e dispersione (Gen. 11, 1.9). Anche Sodoma, la nuova città dell'uomo, privilegia la potenza e l'organizzazione e disprezza la persona.

Anch'essa è destinata a perire (Gen. 19, 1.25; Ez. 16, 49.50).

Lo stesso sviluppo storico di Israele da popolo di pastori nomadi alla civiltà, quindi all'urbanesimo, è storia di progressiva corruzione. Contro questa corruzione si leva la contestazione profetica, in nome di un passato ideale, di una esistenza prestatatale, patriarcale, in cui un popolo santo conduceva la sua pacifica esistenza, fedele all'alleanza con Dio. Le colpe di Israele principiarono a Galgala, dove Saul venne incoronato re (1 Sam. 8 segg.). La protesta profetica quindi è rivolta anche contro la frammentazione del popolo di Dio in classi antagoniste e, in generale, contro le conseguenze nefaste del potere statale, cui i profeti contrappongono il mito comunistico e tribale delle origini. Ma toccherà alla civiltà cristiana dell'Occidente, più che ad ogni altra, di fare propria la proposta del Seduttore: "Eritis sicut dei". Non saprei dire se in questo si debba scorgere un segno di condanna o non piuttosto un paradossale privilegio, come le tentazioni dei santi.

Sta di fatto che la violenza è un labirinto di specchi dove, una volta penetra-

ta, la società sembra incapace di uscire. Si diventa più intelligenti quando c'è un avversario da battere, più attivi quando si avvertono spazi di conquista, più sicuri quando s'è lasciato indietro qualcuno, più buoni se c'è qualcuno che sta peggio di noi da compassionare. Sul fondo dell'anima guerriera sta acquattato il disprezzo. Il disprezzo è una contestazione dell'altro (il nemico) profonda e radicale. Quando colpisce un uomo, ad esempio, esso toglie valore (dis-pretium) alla vita del disprezzato.

È stato detto, perciò, che il disprezzatore è un omicida "in pectore" (Mt. 5,22). C'è infatti in lui, tenace, l'abitudine ad usare dello strumento della ragione non per l'altro, ma contro l'altro. La forma mentis del disprezzo consiste cioè nell'attitudine a cogliere l'alterità e la sua realtà effettuale solamente nella prospettiva della competizione, col fine di affermare se stessi e i propri valori.

Ma in verità, celati dietro l'altro, è noi stessi che cerchiamo di colpire. La rivolta contro Dio comporta innanzitutto il disprezzo di sé (Gen. 3, 7). La coscienza della colpa è all'origine di una scissione interiore tra l'io e il suo doppio: una condizione schizofrenica che genera uno stato di tensione intollerabile. In genere l'individuo se ne libera proiettando il negativo, la parte maledetta, su di una persona, o animale, o oggetto, che, per qualche sua caratteristica più o meno plausibile o per una supposta predisposizione alla sconfitta e alla resa, si presta allo scopo. È il disprezzo a costruire il disprezzato, al quale poi si imputeranno cause e conseguenze del disprezzo, a dimostrazione del "fatto" che il disprezzato è "naturalmente" spregevole.

Ma in questa "valle di lacrime" l'ora della sconfitta e della resa suona in verità per tutti. La sorte materiale dell'uomo, nato nudo e destinato comunque alla vecchiaia, all'agonia, alla morte, è sempre quella di essere consegnato al naufragio e allo scacco. Perciò il male che faccio agli altri, ai deboli, ai poveri, lo faccio a me stesso. Il violento, an-

che quando non lo dà assolutamente a vedere, è sempre stolto e autolesionista. Dice bene John Donne: la sorte di ogni uomo è solidale con quella degli altri uomini e del cosmo intero. L'illusione di muoversi da dominatore nel mondo fascinosa e cangiante, ma evanescente, dei fenomeni, l'esplosione e il frantumarsi del cosmo come uno specchio... era stato tutto un gioco di prestigio con cui il Nemico irrideva al nostro orgoglio fanciullesco.

Perciò la violenza, lungi dal suturare la frattura esistenziale risolvendo il problema dell'esistenza, lo esaspera. Essa non è mai una soluzione definitiva. Provoca coazione a ripetere. Ricomincia sempre da capo. È questa macchina infernale che, nonostante lo sviluppo materiale, servendosi anzi di esso, conduce la storia degli uomini al degrado.

L'aggressività intraspecifica e la violenza sull'ambiente sono sempre rivolte su se medesime, sono sempre, in ultima istanza, suicide. Come dimostrano ad usura le armi nucleari e il dissesto ecologico.

Esiste una via d'uscita? Esiste. Ed è ancora la Bibbia che ce la indica. Dio Padre ha inviato il Figlio, Uomo fra gli uomini. Un Uomo innocente ha assunto su di sé la macchia che contamina il mondo. Il legno dell'albero del peccato è divenuto legno della croce. Non c'è più bisogno di sacrifici, né di legge (Ec. 12, 28.34; Rm. 7, 6). Il sacrificio della croce ha riaperto la strada dell'Eden, restaurando l'unità originaria con un semplice gesto di riconciliazione e perdono. Non ci resta che farlo nostro.

*Flavio Zannardi*



*In questo contributo, l'Autore, psicanalista e docente universitario, provoca i lettori cominciando il suo discorso dalla "rêverie", il fantasticare, il "sogno diurno" che può completare e arricchire la comunicazione.*

*Secondo Boccanegra infatti la tempestività del "riconoscimento" – della gioia o del dolore propri e dell'altro – è il primo "valore", a monte di ogni descrizione razionale sull'etica.*

*In luogo di "descrivere", l'Autore ci propone allora due "dialoghi", uno reale e uno immaginario.*

## *La "rêverie" come prototipo dell'etica*

Laplanche e Pontalis, nel loro vocabolario, chiamano la rêverie anche sogno diurno, per sottolineare il fatto che essa è sì, come le fantasie a briglia sciolta, la realizzazione di un desiderio, ma in condizioni di veglia, cioè conservando la capacità di rimanere ancorati al principio di realtà.

Dagli psicoanalisti, essa viene considerata patrimonio naturale di ogni genitore, che sappia pensare ai propri figli lungo tutto l'arco della crescita (dalle fantasie della madre in gravidanza, ad una eventuale difficoltà incontrata dal figlio nella crescita, fino alle scelte decisive della vita adulta), ma senza comportare necessariamente l'apprensione che è propria dell'intervento iperprotettivo o la distrazione e la latitanza vera e propria che caratterizzano le fantasie di evasione dalle proprie responsabilità.

La rêverie viene anche considerata come una attitudine metodica nel lavoro dello psicoanalista, anche se non è detto che sia sempre possibile attuarla.

Una descrizione felice di questo stato mentale è stata data recentemente al

Congresso di Lugano (neuropsichiatria infantile) da alcune colleghe milanesi, analiste di bambini (D. Vallino, M. Pagliarani).

«È la fluidità del pensiero, a caratterizzare la rêverie, il passaggio da una fantasia all'altra in un fervore creativo,» mentre l'attenzione a senso unico (identificazione proiettiva) blocca questo processo. Certo l'identificazione proiettiva ne è alla base, ma c'è un saper aspettare, un sostare nell'indefinitezza, senza agire subito le proprie proiezioni, che sembra una componente importante per preparare il terreno al pensiero e alla simbolizzazione».

Aggiungerei di mio: per preparare il terreno anche al gesto, nel senso che quando l'azione è nutrita da questo processo che la precede, non si sostituisce alla comunicazione empatica ma la completa.

Allora il gesto non ha la funzione dello scaricarsi di una tensione per fuggire ad un pensiero, ma nasce in accordo alla situazione sia essa di piacere o di pericolo, per averne già avuto il sentore at-

traverso l'immaginazione.

Può sembrare strano che in tema di etica si cominci parlando di rêverie, ma ho l'impressione che se non si tiene conto dall'inizio che la tempestività del riconoscimento (della gioia o del dolore propri e dell'altro) è il primo valore, ci si trova poi ad inseguirla con tutta una serie di descrizioni razionali sull'etica, che non convincono perché, perso il momento, non la raggiungono più.

Ma dovendo pur cercare di dare una descrizione adeguata, preferisco optare più che per una descrizione razionale, per *due dialoghi*, uno reale e uno immaginario.

Nel primo: un incontro avvenuto anni fa con un geografo, c'è l'etica allo stato per così dire di riposo. È un dialogo tra ricercatori, durante una cena, cioè in un momento di rilassamento, in cui è possibile parlare ciascuno della propria materia avendo presenti contemporaneamente gli aspetti infantili e gli aspetti adulti del proprio amore per l'oggetto di conoscenza.

Nel secondo invece, un dialogo tratto dal racconto di J. Conrad "La linea d'ombra", c'è l'aspetto per così dire d'emergenza dell'etica, cioè la testimonianza, come aspetto puntuale e tempestivo, che richiede un lungo apprendistato (il rapporto che Ramsöne ha da sempre con l'eventualità della morte), anche se non sembra per la spontaneità e la semplicità del gesto.

a) Durante la cena il Dr. Reichmann si era soffermato su alcune caratteristiche del paesaggio italiano e di quello lagunare in particolare e ne aveva più volte sottolineato la bellezza confessando però con rammarico che lui personalmente, anche volendolo, non sarebbe riuscito a vivere nel nostro paese perché manca il deserto.

Lì per lì non mi resi conto della forza evocativa che aveva esercitato su di me quell'affermazione, pur avendola trovata inverosimile e puntuale nello stesso tempo.

Inverosimile perché ero troppo convinto che, nel nostro paese, se il deser-

to fisico manca, ce n'è un altro di altrettanto palpabile (erano gli anni del terrorismo) costituito dalla vita sociale del nostro paese.

Puntuale però, nello stesso tempo, perché mi sentivo in sintonia con l'affetto che da quella affermazione traspariva: cioè, condividevo con lui l'opinione che l'amore per la propria terra possa essere così forte, da farne risaltare i difetti come altrettanto indispensabili dei pregi.

Come uno psicoanalista motivato ad aiutare un suo paziente ci rende palpabile la ricchezza interiore di una persona sofferente, così il geografo parlava del suo deserto e di come la vita riesca ad annidarvisi nei modi e nelle forme più impensate.

Accennava all'importanza di non lasciarsi abbagliare dalla vista e di fare affidamento per es. sull'udito, se si vuole individuare qualche animale, oppure sul tatto, se si cercano delle tracce di umidità.

Dal modo con cui ne parlava, traspariva un tale amore per i dettagli del "suo oggetto" che dovetti ricredermi nella mia convinzione precedente che un geografo, essendo uno studioso di queste cose, non potesse più essere in grado di gustare veramente un paesaggio.

Quando glielo dissi, con altrettanta ingenuità, lui rispose di essersi spesso domandato come lo studio delle relazioni umane permettesse ad uno psicoanalista di comportarsi naturalmente con le persone e di godere della loro compagnia.

Sorridemmo insieme e forse affratellati da questa medesima domanda non sentimmo il bisogno di rispondere.

Ci bastò, credo, l'aver pensato entrambi al difficile equilibrio da realizzare nella ricerca tra l'esigenza di appartenere al proprio oggetto o di abitarlo (Heidegger), e l'esigenza di esplorarlo anche dal di fuori, sopportando dunque di lasciarlo e che ci lasci, se si vuole anche conoscerlo ed osservarlo con un certo disincanto.

Dico "ci bastò" perché, riprendendo il discorso, poco prima di salutarci disse che la possibilità di sopravvivere nel deserto dipende da cose molto piccole,



per es. da un fiammifero acceso al momento giusto, dato che il sopraggiungere del freddo e della notte è così improvviso, quando tramonta il sole, che si può essere presi dal panico se non si accende per tempo il fuoco. Appunto, dissi tra me, c'eravamo capiti, anche se io avevo pensato al processo inverso, cioè all'alba più che al tramonto.

In altre parole, come psicoanalista avrei potuto dirgli che ero d'accordo, che è appunto necessario aver conservato una salda cognizione della notte e dell'oscurità (inconscio) per apprezzare le ombre durante il giorno, e sapersene servire.

Soltanto trattenendo la traccia di aver abitato un tempo dentro all'oggetto (madre), riusciamo a conservare quel senso dell'ambiguità (Merleau Ponty) che si traduce nella rinuncia a possederlo, descrivendolo in modo partecipe anche quando lo osserviamo dal di fuori, come oggetto scientifico.

b) Nella *Linea d'ombra*, racconto bellissimo che è un delitto riassumere come sto facendo io, J. Conrad descrive il dialogo tra il capitano di una nave, che ha evitato per miracolo il naufragio, e il cuoco di bordo Ramsöne, artefice inconsapevole di questo miracolo.

Ramsöne, che è cardiopatico dalla nascita, e dunque avvezzo ai pericoli anche nei momenti più drammatici della tempesta, aveva saputo alleviare la disperazione del suo comandante, offrendogli di tanto in tanto tempestivamente caffè, in modo che conservasse il sangue freddo e la lucidità necessaria per le manovre d'emergenza. Riporto le battute finali, ponendo mente al fatto che ormai tutti sono a terra, cioè che per tutti gli altri componenti dell'equipaggio il pericolo è passato. È il capitano che parla.

«Come ti senti adesso?» chiesi.

«Adesso non mi sento male, capitano, rispose prontamente, ma ho paura di quel che può capitare...» Il pensoso sorriso gli tornò sulle labbra un istante. «Ho una paura matta per il mio cuore, capitano».

Mi avvicinai a lui con la mano tesa. I suoi occhi che non mi guardavano, avevano una espressione forzata. Come di

un uomo che tende l'orecchio ad un richiamo ammonitore. «Non vuoi stringermi la mano Ramsöne?» dissi dolcemente.

Diede un'esclamazione, diventò tutto rosso, mi strinse vigorosamente la mano ed un momento dopo, rimasto solo nella saletta, lo ascoltavo salire la scala cautamente, gradino per gradino, con la paura mortale di provocare l'improvvisa ira della nostra comune nemica, che la sua dura sorte gli imponeva di portare consapevolmente nel petto leale.

Nella lettura i due racconti risultano in successione, ma è il loro carattere complementare che mi interessa, se si prova a pensarli simultaneamente.

La simultaneità infatti mette in evidenza come l'etica della ricerca non debba dimenticare "il deserto", cioè le situazioni d'emergenza, altrimenti diventa un'etica da laboratorio, prigioniera del proprio metalenguaggio (narcisismo scientifico); e come l'etica della testimonianza, anche se si consuma umilmente nell'evento, richieda in realtà un lungo apprendistato, senza per questo pretendere di coincidere con la solennità dell'eroismo o del martirio (narcisismo storico).

Concludendo direi che l'etica, come la *rêverie*, presuppone la capacità di mantenere contemporaneamente presenti gli aspetti infantili e gli aspetti adulti dell'oggetto (persona), in modo da saper realizzare il massimo di soccorrevolezza nel momento del bisogno e il massimo di lucidità ed astinenza quando questo bisogno non c'è più e l'oggetto aspira alla sua autonomia.

Il venir meno del fattore tempo, le snatura entrambe rendendole irricognoscibili: l'etica si confonde con la tiritera moralistica o astratta, e la *rêverie* con la comprensione tenera ma impotente.

Come il deserto per un geografo, le angosce per uno psicoanalista, la cardiopatia per Ramsöne, non riesco ad immaginare quella che viene chiamata la virtù in altro modo che come una cicatrice, cioè come la capacità di trasformare lentamente in positivo una ferita antica (il dolore della separazione).

Luigi Boccanegra

## ***Emancipazione, norme morali, ricerca etica: verso una nuova identità delle donne?***

Lungi dall'essere esauriente o dall'affrontare i molti problemi inerenti a questa tematica, voglio comunque comunicare alcune riflessioni emerse da colloqui tra donne. Abbiamo constatato che vi sono profonde differenze con l'uomo nelle modalità di scelta, nell'accettazione o meno delle norme, nella individuazione dei valori, nella "ricerca della felicità".

I processi di emancipazione e di politicizzazione da vent'anni in atto non hanno eliminato il disagio tutto ancestrale di essere donna che sceglie, che decide, che si fa responsabile della realtà. Grandi sono ancora i dubbi e le paure che riemergono a tratti come spettri di un'educazione tutta subordinata all'uomo e di un ambiente culturale spesso restrittivo. Così tra volontà di liberalizzazione e difficoltà di operare cambiamenti, tra necessità di prender sempre più coscienza del proprio essere ed incertezza degli obiettivi da raggiungere si dipana il nostro vivere quotidiano.

Da parte mia, è stato desiderio di riconoscermi e di confrontarmi, volontà di capire percorsi omologhi personali e soggettivi, ma proprio perché si intrecciano e diventano condivisibili aprono un cammino che si fa storia.

La necessità di norme o leggi scritte (quelle promulgate dallo Stato) appare fin troppo ovvia: chiunque posto tra la possibilità del libero arbitrio e la facoltà di essere tutelato (anche se la legge crea l'obbligo dell'osservanza) è decisamente favorevole per quest'ultima ipotesi.

La donna, in particolare, che è sempre stata discriminata rispetto all'uomo, non può che considerare una grande vittoria le conquiste legislative della parità; e comunque dove ci siano leggi "discutibili" appare sempre più realistica la possibilità di condurre battaglie politiche, per modificarle.

E questo anche se siamo ancora lontani da una legislazione che superato il dipolo uomo-donna tenga conto della complessità della società in una cultura che sia sempre più attenta alle "differenze" e che risponda alle reali necessità dell'oggi.

Più difficile e complesso diviene il discorso quando entriamo nel campo delle leggi morali e dei valori tradizionali.

Da sempre infatti la donna è stata considerata dalla società intera e soprattutto dalle istituzioni Stato e Chiesa come la depositaria e la difenditrice di un patrimonio di principi e di idealità che,

lungi dall'essere suo proprio, perché pensato e voluto in libertà, le è stato imposto assieme alla cultura, alla divisione dei ruoli, alla politica, alle guerre...

La vita della donna infatti è stata ben codificata e preordinata secondo modelli che rispecchiano la mentalità dell'uomo e il suo dominio sulla terra. Già da tempo la donna è riuscita a mettere in discussione ruoli, cultura e in qualche caso anche politica, ora sta mettendo in discussione anche valori e leggi morali che per tanti anni l'hanno soggiogata interiormente impedendole di trovare la forza di determinarsi in modo autonomo. Questo tuttavia non è un rifiutare in modo semplicistico norme e valori in nome di un principio di libertà, perché sarebbe comunque riduttivo e massificante: il solo rifiuto infatti comporterebbe l'assumere e vivere come espressioni liberanti di sé altri modelli, magari opposti, ma ancora una volta già precostituiti. Significa invece ricercare attraverso la propria esperienza e la propria riflessione una nuova modalità di essere donna e una qualità di vissuto.

In questi anni è in atto il tentativo di analizzare quanto di libertà e di repressione c'è in una norma, quanto serve a mantenere il potere e la sicurezza e quanto serve invece al cambiamento e alla liberalizzazione della persona; perché accettarla o meno; cosa ci impedisce di rifiutarla. Un'analisi quindi sui contenuti e sulle motivazioni dell'agire umano: in una parola si è spostata l'ottica dal "subire" al "volere".

Questo lento processo non è né semplice né indolore; per la donna infatti si creano non pochi conflitti nell'agire concreto se vuole essere in coerenza con le proprie riflessioni: non solo perché tra pensiero e azione c'è sempre un grosso salto e le idee non trovano sempre facile terreno di attuazione ma anche perché queste nuove scelte, operate con fatica se non addirittura facendo violenza su se stesse, rompono con l'ambiente circostante, con la mentalità e le attese che la società ha in virtù di un passato abbastanza recente in cui la donna in no-

me dei vari "sensi del dovere" si "sacrificava" per tutti rinunciando al proprio "io".

Difficile è dire quante donne siano accomunate da questo percorso di ricerca; certo è che molte sentono l'urgenza di questa autonomia morale ed intellettuale e che lo stanno attuando con modalità e forme diverse riuscendo tuttavia anche a comunicarle tra di loro.

L'uomo non sembra aver modificato molto il proprio "io". La cultura femminista lo ha scosso ma non così profondamente come sembrava: forse è entrato in qualche "ruolo domestico" in più o si adopera a dialogare per comprendere maggiormente la realtà, ma non ha messo in discussione il proprio modo di vivere e di relazionarsi con il mondo, con gli altri, con "l'altra": non ha messo in discussione il proprio potere.

Ciò crea distanza dal percorso che le donne stanno compiendo. La donna si accorge sempre più che lo deve fare da sola o con altre donne, proprio perché il suo sforzo di ricerca è concentrato sull'affermazione di sé e cerca di attuare la relazione con gli altri con modalità diverse da quelle dell'uomo. Questo non esclude che ci possano essere scelte comuni con l'uomo in altri campi, ma rende chiarezza del fatto che uomo e donna non hanno la stessa identità. Tale ricerca di identità è solo una svolta culturale o anche esistenziale? È comunque un processo lento, incerto e pieno di difficoltà.

I pregiudizi sulle reali capacità che una donna possiede nel campo del lavoro, il fatto che essa sia spesso gregaria e le sia reso difficile l'accesso ai cosiddetti posti di "comando" o il fatto che debba rinunciare ad un certo tipo di lavoro per i figli, quasi fossero solo suoi e non di entrambi i genitori, e i conseguenti sensi di colpa per non essere loro abbastanza presente non sono che alcuni tra i molti ostacoli posti dall'ambiente. Tuttavia le remore che la donna trova in se stessa sono più insinuanti e ambigue: la paura di gestire la propria libertà, il desiderio di trovare appigli e

sicurezze soprattutto nell'uomo, l'incertezza che fin da ragazza la caratterizza nella scelta degli studi e nella professione, il bisogno di assicurarsi la stima per procedere.... l'elenco potrebbe continuare. Ma la fatica ultima e più impegnativa è lo sforzo di integrazione tra il pro-

prio mondo interiore sfaccettato e contraddittorio e il mondo circostante altrettanto ambivalente. Ancora una volta siamo noi a mettere in discussione noi stesse. Si può proprio dire che la donna stia ...“inventandosi”.

*Lucia Scrivanti*





# OSSERVATORI

Con il numero 1 del 1987, abbiamo iniziato la rubrica "OSSERVATORI". Si tratta di 5 punti di "osservazione", appunto, che abbiamo individuato come essenziali per capire come si sta evolvendo a livello ecclesiale e a livello civile, la realtà triveneta.

## I° osservatorio: chiese di carta

Il Segno (S) di Bolzano  
Vita Trentina (VT) di Trento  
La Settimana (Sett) di Rovigo  
La Scintilla (SC) di Chioggia  
La Difesa del Popolo (DdP) di Padova  
La Voce dei Berici (VdB) di Vicenza  
Verona Fedele (VF) di Verona  
L'Azione (A) di Vittorio Veneto  
L'Amico del Popolo (AdP) di Belluno  
La Vita del Popolo (VdP) di Treviso  
Gente Veneta (GV) di Venezia  
Il Popolo (P) di Pordenone  
Vita Cattolica (VC) di Udine  
Vita Nova (VN) di Trieste  
Voce Isontina (VI) di Gorizia

Queste le 15 testate dei settimanali diocesani del Triveneto, con a fianco la sigla che viene usata nel corso della rubrica *Chiese di Carta* che vuole analizzare in forma comparata, trimestre per trimestre, questi fogli di informazione attraverso l'esame di un avvenimento. Le risposte che vorremmo far emergere riguardano i seguenti interrogativi: Quale informazione? Quale informazione a servizio della comunità ecclesiale che vuole realizzare e si dice "realtà di comunione"? Sono interrogativi seri perché oggi la possibilità di una prassi di comunione è seriamente compromessa se non c'è informazione ed opinione pubblica nella chiesa.

## II° osservatorio: femminile, singolare

Mariella e Rita così si presentano: "Vogliamo parlare di donne; di quello che fanno, pensano, vivono dentro la Chiesa. Non parlare-

mo della donna; parleremo delle donne, perché ciascuna di noi, nella sua "singolarità", è portatrice di una esperienza significativa, che vale la pena di essere messa in circolazione.

Per il nostro viaggio vogliamo lasciare a casa sensi di inferiorità e reticenza a parlare di sé: chi vuole venire con noi?"

## III° osservatorio: la città nascosta

L'obiettivo dell'osservatorio è di evidenziare situazioni e fenomeni a forte problematicità sociale che ci interrogano rispetto al senso collettivo ed individuale dell'esistere, andando "controcorrente" rispetto ad un senso comune che, di norma, emargina e/o rimuove queste situazioni ed i soggetti in esse coinvolti.

## IV° osservatorio: sulle strade dello shalom

Proprio il Veneto, in questi ultimi anni, ha assistito ad un vivace moltiplicarsi di riflessioni e di proposte sul tema della pace. Purtroppo fanno notizia solo le iniziative più eclatanti. Ma continua un lavoro lento e sotterraneo che lascia ampio spazio alla speranza.

## V° osservatorio: tracce

Esiste, nelle contraddittorie vicende delle realtà ecclesiali del Triveneto, il segno dell'attenzione all'uomo della società post-industriale e post-cristiana? Esiste un'attenzione soprattutto che nasca dalla coscienza della missionarietà evangelica e dalla fedeltà alla linea conciliare?

Esistono le "tracce" di un cammino di conversione?

# CHIESE DI CARTA

## Tra elezioni e... pellegrinaggi

a cura di Giovanni Benzoni

Tra giugno e settembre di fatti emblematici sui quali misurare la qualità dell'informazione dei settimanali delle diocesi del Triveneto ce ne sono stati davvero tanti, ma per motivi di spazio sono costretto ad affrontarne solo due.

Due piccole ricognizioni: la prima su di un dato di novità emerso nel tradizionale e stanco modulo di fare campagna elettorale; la seconda sulla centralità del pellegrinaggio.

1) *La riscoperta dell'al di là*. Salvo (GV), il (S) e (VT) che hanno saputo mantenere un cristiano distacco dalla competizione elettorale europea, tutte le altre testate si sono impegnate nel modo consueto, con la vendita degli spazi pubblicitari e con gli interventi redazionali diretti ed indiretti ad uso e consumo della sola DC. In un editoriale il direttore dell'(AdP), nel fare l'elenco di tutti i candidati bellunesi, si lascia scappare un "lo vedremo volentieri al Parlamento Europeo" per un candidato nella lista PLI-PRI ma, venendo al sodo, spende tutto il suo argomentare per la candidata Rosy Bindi: "una donna combattiva, già dirigente nazionale dell'Azione Cattolica, non legata ai giochi politici: chi vota DC farà dunque bene, secondo il nostro parere, a dare una delle due preferenze di cui dispone a Rosy Bindi".

Ed è così che la Bindi siede al parlamento di Strasburgo avendo raccolto più di 200.000 preferenze, preceduta dal solo capolista, Andreotti, che di preferenze ne ha raccolte oltre 600.000.

È appunto il tipo di campagna realizzata attorno a questo nome "nuovo" e "catapultato", che offre il dato di novità, tanto più sconcertante dal momento che la Bindi è uno degli esponenti della scelta religiosa della AC, per i quali niente dovrebbe essere più gradito del-

la costante distinzione di ruoli e funzioni.

Per la precisione oltre alle tre testate ricordate che *non hanno fatto campagna elettorale*, anche la (VC) non si è associata al coro pro Bindi, ma solo perché tutta presa a sostenere, in nome della friulanità, il parlamentare uscente (e non rientrato), il dc Mizzau. Ora il coro di 11 unisone voci è nato da una logica primordiale e tribale, lontana anni luce da ogni discorso programmatico, da una scelta politica: è nato dalla logica del "noi" contrapposto a "gli altri" e la Bindi ha pienamente corrisposto al desiderio di avere un candidato "nostro", doc al 100%. Per padre Eugenio Melandri che sulla carta *come cristiano* poteva accampare gli stessi titoli e meriti della Bindi, ancorché religioso disobbediente e in lista per DP, non una parola, ad eccezione di (VN) che, nel rispondere ad un lettore, ricorda che "tale candidatura è espressamente vietata ai religiosi, di qualsiasi partito politico si tratti". Ma, riecheggiando il più sinistro "la guerra è la guerra", le elezioni sono le elezioni, sembra ammettere la (Sett) allorché così titola un pezzo di agenzia: "Dopo le elezioni europee. Al di là delle ideologie ora è urgente il bene comune".

2) *Il sogno di ogni cristiano*. Dentro la straordinaria immagine dei credenti come popolo di Dio, il *pellegrinare* è una modalità gravida di risonanze, quasi fosse la realizzazione compiuta del *camminare*. Così il (S): "Il pellegrinaggio suscita l'idea del camminare per le strade del mondo, portando il peso delle proprie contraddizioni verso una meta che dia pace e respiro all'anima". Naturalmente c'è una gerarchia nelle mete del pellegrinare, c'è una gerarchia dei luoghi. Ogni diocesi ha il suo santuario: da Pietralba per Bolzano a Madone di Mont

per Udine, dove convengono i pellegrinaggi annuali di tutta una diocesi con tassi di partecipazione sempre dell'ordine di migliaia di persone ("5 mila friulani per il tradizionale pellegrinaggio a Madone di Mont" (VC); la Terra Santa è una meta difficilmente di massa, ma è la prima nel cuore di ogni cristiano, perché, come scrive l'ufficio diocesano pellegrinaggi di Rovigo: "è da sempre il sogno di ogni cristiano poter camminare sulla terra che fu di Gesù... ora tutto questo può divenire realtà" (Sett). I luoghi che sono di massa e fuori diocesi sono, in un crescente ordine di importanza qualitativa e quantitativa: Fatima, Roma e Lourdes. Di altro — eppure di pellegrinaggi vivono intere organizzazioni turistiche — non vi è traccia nel periodo esaminato, ad eccezione evidentemente dell'incontro mondiale dei giovani a Santiago di Compostela con papa Giovanni Paolo II. Per una tipologia del pellegrinaggio diocesano, Lourdes mi pare insuperabile, proprio perché per la sua rappresentatività di dolore e speranza, di malattia e salute, è — come scrive la (Sett) — "un'esperienza da vivere in gruppo: un pellegrino solitario ed inesperto non riesce a partecipare pienamente ed intensamente a tutte le celebrazioni come vale la pena di fare". La stessa organizzazione Unitalsi è modello e non solo per le bandiere ed i gonfaloncini che vengono schierati nelle processioni alla basilica o per le foto ricordo fatte ai piedi della medesima, ma per "l'organizzazione sempre encomiabile della direzione, la cordialità ed il servizio sempre impeccabile e gioioso delle dame e barellieri, ormai tradizionale in questa circostanza", come scrive il (P). Ed è così che ogni pellegrinaggio dal punto di vista organizzativo deve diventare, come per Belluno, "il pellegrinaggio dei records: record dei partecipanti: 720; record dei sacerdoti: 26; record delle sorelle: 90; record dei barellieri: 54; record eguagliato dei medici: 5" (AdP). Sotto il profilo spirituale le testimonianze ruotano attorno a due poli, quello dell'esperienza "unica, indimen-

ticabile, infinita" del luogo dove ciò "che è umano diventa piccola cosa" (VT), e quello della differenza: "Lourdes: un contrasto stridente tra lo stile di Dio e dell'uomo", come titola l'(AdP) una riflessione davanti alla grotta.

Ancorché incerti sui numeri (si va dai 300.000 giovani ai 600.000, a seconda delle testate) tutti i settimanali hanno dato spazio alle testimonianze di ritorno dal grande e faticoso cammino per incontrare il papa sul monte Gozo a Santiago. Per lo più sono lettere e riflessioni di neocatecumenali, quasi a voler ulteriormente far pesare lo sforzo effettuato dal movimento per l'occasione: "25 mila giovani di ben 72 Paesi del mondo, 8 mila dei quali dal nostro Paese su un totale di 40 mila italiani giunti a Santiago", come attesta (VF). Tanto più che per l'occasione il fondatore del movimento Kiko Arguello aveva fatto una chiamata "ad una consacrazione speciale al sacerdozio ed alla vita religiosa" (VF) cui hanno risposto 500 ragazzi e 170 ragazze, "un vero spettacolo per il mondo", come testimoniano Margherita e Roberto su (VN). In tutte le testimonianze, anche in quelle dei giovani scout (VT), dell'ACI e di CL (VdP), prevale la voglia di comunicare "un'esperienza nuova, impegnativa e fuori dal comune.." (VT). Nelle testimonianze neocatecumenali il criterio è fornito da quanto scrivono Claudio e Fabiana, sempre su (VN): "Qualcuno ci ha obiettato: ma era necessario andare fin laggiù, tra difficoltà e disagi, per sentire parlare il Papa che potete ascoltare quando volete a Roma? Sì, ne è valsa la pena perché il nostro corpo aveva bisogno di mettersi fisicamente in movimento per incontrare un uomo che non era il Papa Giovanni Paolo II ma era il Figlio di Dio: Gesù Cristo di Nazaret".

Con quest'ottica tutto può diventare tutto ed il suo contrario: anche la fede è solo un pretesto di autoaffermazione. Pericoli di sempre si dirà, ed è vero: ciò che stupisce è che di fronte ad ottiche di questo tipo nei settimanali non ci sia confronto, né fraterno, né acido.

# FEMMINILE SINGOLARE

## Lidia, pastore evangelico, tra responsabilità e servizio

a cura di Mariella Favaretto e di Rita Zamarchi

Mi chiamo Lidia Giorgi, ho 28 anni. Esattamente 10 anni fa, forte dell'esperienza meravigliosa della conversione a Cristo maturata in ambito familiare e comunitario evangelico battista, decisi di vivere per Cristo, al servizio dell'Evangelo. Solo questo.

Non pensavo affatto ancora al pastore e anche dopo, per diverso tempo, quando iniziai gli studi teologici presso il Seminario internazionale Battista di Rueschlikon (Zurigo), mi riusciva difficile pensare di diventare pastore. E in fondo — lo capisco solo ora — era perché non avevo modelli a cui ispirarmi (i pastori erano maschi), e anche perché in ambito evangelico o protestante pur non essendoci state preclusioni di principio alla partecipazione delle donne alla vita della chiesa, era vero che esisteva (ed esiste occasionalmente) ancora una mentalità di chiusura e discriminazione basata sul pregiudizio sessista. Inoltre non avevo molta fiducia in me stessa, e le donne in genere non ce l'hanno, si tirano indietro con frasi del tipo: «Non potrò farcela, non sono all'altezza, devo occuparmi della famiglia, etc. etc.». Ma la vocazione era ed è forte, autentica. Il Signore chiama gli esseri umani al suo servizio, la sua chiamata è irresistibile e non ci sono preclusioni di sesso. L'Evangelo ce lo fa comprendere molto bene.

Io desideravo studiare la Parola del Signore, annunciarla agli altri, testimoniare e vivere la mia fede nel mondo e nella chiesa.

Ecco perché ho fatto questa scelta che altro non è se non una scelta di servizio per l'Evangelo; o è vero il fatto che le donne che sentono di servire il Signore devono farlo solo in determinate sfere ecclesiastiche, che altri decidono per loro? Dunque i principi teologici che giustificano l'esistenza di donne come pa-

stori sono quegli stessi principi che giustificano o meglio che legittimano la chiamata che il Signore rivolge a donne e uomini a seguirlo e a fare la sua volontà. La chiamata, la vocazione al servizio di Dio è un principio teologico presente in tutta la Scrittura, da Abramo ai discepoli, a Febe, Giunia, Maria. In fondo è una questione di lettura della Bibbia.

Al momento sono in congedo per maternità. Il 23 Luglio scorso, infatti, è nato mio figlio: Gioele. Da ora in poi è chiaro che ci sarà da affrontare una nuova situazione che implicherà conciliare il lavoro e la famiglia. Non si sa se sarà facile o difficile.

Si sa solo che è una sfida da accettare e vivere fino in fondo, ed è poi la situazione di moltissime donne oggi. Il fatto di svolgere un "lavoro" decisamente diverso e particolare non significa dover rinunciare. Alla donna si è sempre chiesto di rinunciare a se stessa, ma cos'è il Sé della donna di cui si chiede la rinuncia? — si domanda un'altra donna teologa, Elisabetta M. Wendel — «Il Sé della donna — ella prosegue — nella nostra civiltà, è un Sé senza coscienza di Sé, senza uno spazio proprio. È un Sé che si è adattato e si adatta continuamente. L'adattamento alle esigenze abitative della famiglia, al tipo di lavoro del marito... La flessibilità femminile sempre tanto lodata corona l'immagine dell'essere privo di Sé. Perciò, la donna deve oggi, anche nella chiesa, attuare una strategia dell'"autoaffermazione" (parola che tanto inquieta i teologi maschi), costruirsi come persona completa in uno spazio reale, compiere un "servizio" che non sia più di appoggio alle strutture ma di trasformazione delle strutture!» (E.M. Wendel, *Libertà, Uguaglianza, Sororità* pag. 78).



Anche mio marito è pastore e insieme collaboriamo, gestiamo le attività ecclesiastiche e domestiche, insieme ci occupiamo del nuovo arrivato. Tutto questo è accettato come normale e bello da parte della comunità. Il pastore rimane senz'altro punto di riferimento, animatore teologico, responsabile delle varie attività comunitarie (culto, studio biblico, riunioni giovanili e femminili, conferenze, visite pastorali), ma è pur sempre uno/a in mezzo agli altri e non qualcosa di più. Dedica solo del tempo in più, ma tutti i credenti sono impegnati nel medesimo servizio per l'Evangelo. Il pastorato è uno dei carismi. Ce ne sono altri all'interno della comunità.

Tutti sono sullo stesso piano poiché si parla sempre di servizio e non di amministrazione del sacro, del resto Cristo abbassò se stesso, prendendo forma di servo (Fil. 2).

Certamente per me in quanto donna, essere pastore significa non ricalcare vecchi modelli maschili di leader accentratore, autoritario e sessista che perpetua una teologia e una struttura patriarcale. Per troppo tempo la teologia e la chiesa sono state unilaterali, hanno cioè espresso solo il vissuto e l'esperienza maschile.

Ed è proprio a causa dell'atavica forzata invisibilità e del silenzio delle donne nella storia del mondo, che è giunto il momento di scoprire e di includere il contributo, il vissuto, l'esperienza e i do-

ni di colei che è anche stata creata ad immagine di Dio, affinché la chiesa, la teologia, la storia viva siano fatte dall'essere: uomo/donna che Dio ha chiamato. Il Signore non ci rinchioda e non ci limita in arbitrarie definizioni di cos'è uomo e donna, quale ruolo devono avere, ma ci chiama ad una scoperta continua delle nostre potenzialità di individui affinché si manifesti la *ricca diversità dell'umano*. In questa direzione vanno senz'altro le recenti indicazioni e gli auspici del Consiglio Ecumenico delle Chiese espressi attraverso il decennio ecumenico di solidarietà delle chiese con le donne. Un preciso impegno che, nelle nostre chiese battiste, riformate (valdesi e metodisti) e altre, vede già, e sempre di più, donne presenti e con compiti specifici di responsabilità e di servizio nella chiesa, nei consigli di chiesa, nei vari comitati regionali e nazionali, etc. etc..

Attualmente nelle chiese valdesi e metodiste italiane ci sono 18 pastori donne in servizio (il pastorato femminile fu approvato dai Sinodi degli anni '60), mentre nell'Unione Battista siamo per ora solo in 4, molte altre donne stanno preparandosi con quella stessa passione, consapevolezza e volontà di servire il Signore, che ci caratterizzò allorché cominciammo noi (io e le altre), nel 1979, dando così inizio ad una rinnovata ed arricchita comunità cristiana.

## SCHEDA SULLE PRESENZE DELLE DONNE NELLA CHIESA BATTISTA E VALDOMETODISTA

### CHIESA BATTISTA

— pastori-donne (in servizio) 4

### CHIESA VALDO-METODISTA

— nella Tavola Valdese 2 donne su 7 membri  
 — consulenti, incarichi speciali, direttori, ecc. 10  
 — nei comitati e commissioni di vario tipo 60  
 — pastori-donne (tra italiane e straniere che, dopo gli studi, sono venute in Italia) 10  
 — nei distretti 8  
 — nei circuiti 16  
 — nei consigli di chiesa circa un centinaio

# SULLE STRADE DELLO SHALOM Straniero

a cura di Gianni Fazzini e di Marisa Furlan

È il segno più evidente del profondo cambiamento economico e sociale del nostro paese: l'Italia da terra di emigranti è diventata regione che attira emigrazione.

Il capovolgimento è avvenuto rapidamente, nel giro di trent'anni, venti per il sud Italia.

Sono definiti "lavoratori stranieri extracomunitari" per dire che noi, residenti in Italia, siamo parte della grande zona di benessere che è l'Europa occidentale, e che ora siamo in grado di offrire lavoro a chi ne è "fuori".

Da poco più di un anno la presenza di questi lavoratori stranieri è diventata visibile, ha fatto notizia e ci si sta rendendo conto che pone alcuni problemi.

È il fatto clamoroso a far saltare il coprchio: l'uccisione del lavoratore nero a Villa Literno. Ma questo allarme illumina una situazione che già tutti intuiscono: i lavoratori stranieri non sono tutelati in alcun modo nei più elementari diritti; noi usiamo questa manodopera, il nostro sistema produttivo ne ha bisogno, ma niente è predisposto per accogliere queste persone: non vi sono strutture, non vi è una legislazione, non abbiamo una cultura multietnica.

Stranieri. I richiami di questa nostra terra, le risposte che vi si ricevono, lo stesso solidale interesse, è sempre per degli "stranieri". L'unico luogo in cui lo straniero può stare senza rompere il nostro equilibrio è la sua terra (ma sarà poi vero?) o la nostra mente.

Nel Veneto (a Vicenza, a Treviso, a Venezia) sono ormai numerose le iniziative, le idee, le proposte attorno a questo tema.

La mancanza di strutture, che per il lavoratore straniero significa mancanza di casa, precarietà nel lavoro, nessuna assistenza sanitaria, nessuna assisten-

za giuridica, è al centro del lavoro dell'organizzazione "Fratelli d'Italia" che riunisce alcuni gruppi e realtà del Trevigiano.

A Treviso e a Vicenza operano dei centri di accoglienza e delle case di immigrati che tentano di mantenere ad un livello almeno decente la convivenza obbligatoria di queste persone.

Le Caritas del Veneto hanno organizzato un convegno di studi e di proposte sull'immigrazione (a Vicenza il 7 e il 28 ottobre) che è stato l'occasione per il confronto delle iniziative di volontariato presenti nella regione.

La Fondazione Corazzini ha fatto una ricerca sulla presenza degli extracomunitari nella regione. Presentandone i risultati Alessandro Castegnaro ha sottolineato che, considerando i fattori di attrazione della società italiana e i fattori di espulsione dei paesi Africani e Asiatici, siamo all'inizio di un processo migratorio di vasta portata che da movimento di manodopera diventerà presto "migrazione di popoli".

Concentrando l'attenzione sulle provenienze dall'Africa, la ricerca ha rilevato che il Veneto è terra di seconda immigrazione dove si giunge dopo aver lavorato nel sud Italia; si tratta di immigrati in gran maggioranza maschi, di età compresa fra i 25 e i 35 anni, in genere con livelli di istruzione elevati.

Utilizzando i dati di questa ricerca, l'IRRSAE (Istituto Regionale di Ricerca Sperimentazione e Aggiornamento Educativi) ha tenuto il 19 ottobre a Mestre un Seminario su "La presenza degli stranieri nel Veneto e i problemi formativi".

Quale azione formativa è richiesta da questa nuova situazione? Si tratta di elaborare modalità e strategie di "inserimento" di questi soggetti "estranei" nella nostra società? O, se di formazione si

vuol parlare, non si tratta innanzitutto di convertire una nostra mentalità e di formarci all'accoglienza di chi è culturalmente diverso? La prima soluzione è stata quella su cui maggiormente si è intrattenuto il Seminario.

La Regione Veneto sta elaborando una legge che garantisca agli immigrati e alle loro famiglie l'inserimento nel tessuto economico e sociale, che assicuri la pari opportunità nell'accesso al lavoro e la piena uguaglianza di diritti rispetto ai lavoratori italiani, e che preveda l'uso dei servizi sociali, sanitari, della scuola e della formazione professionale, la disponibilità di abitazioni e il mantenimento della propria identità culturale.

Se è vero che gli episodi di razzismo, palesi o striscianti, ampi o circoscritti, spingono i soggetti più sensibili (per cultura e per formazione) ad una giusta ribellione contro questi fatti, è anche vero che le risposte presentano il grosso rischio di rimanere soltanto degli impulsi a "fare per" qualcun'altro.

Quello straniero in realtà interroga prima di tutto noi: che ne è (e soprattutto che ne sarà) dei diritti a fatica conquistati e con più fatica difesi dai nostri lavoratori, se i nostri industriali trovano alle loro immutate condizioni della forza lavoro priva di migliori opportunità? Chi lascia l'Africa lo fa perché gli aiuti internazionali favoriscono solo progetti economicamente convenienti e non progetti per la sopravvivenza della gente; perché le monoculture moltiplicano il deserto e la fame.

Le proposte di inserimento nella nostra società economica e culturale non sono l'ultima strenua forma di colonizzazione che assimila per distruggere il fermento della differenza? L'immagine che questa nostra fetta di mondo offre di sé è quella dell'albero del bene e del male e del serpente: "se mangerai di questi frutti anche tu saprai...".

E l'idea dell'accoglienza, della tutela, del sostegno, non nasconde ancora in sé il tarlo dell'assistenzialismo? D'altro canto l'aspettare che queste persone

esprimano le loro istanze, i loro modi, le loro richieste si presta facilmente a diventare immobilismo, indifferenza e irresponsabilità.

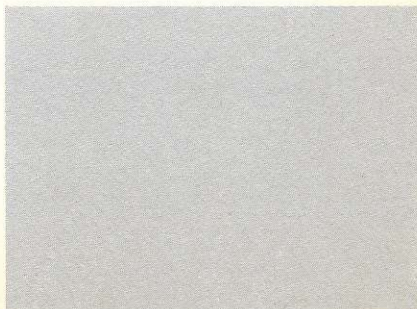
Perché, a voler andare fino in fondo, esiste una responsabilità. Lasciamo pur da parte la responsabilità (vera) dei Grandi, dei politici, dell'economia, su cui nulla possiamo; fermiamoci pure alla responsabilità nella nostra vita che siamo ancora liberi di inglobare o di liberare rispetto a questo sistema.

Dentro questa responsabilità pensiamo che l'unica cosa che possiamo degnamente offrire allo "straniero", e che questi possa degnamente ricevere sono degli "strumenti" perché lui possa liberamente scegliere ed essere.

Delle tante proposte che abbiamo sentito in giro ci pare che due meglio di altre possano essere degli "strumenti".

La prima è quella di Corsi di apprendimento della lingua italiana: non corsi di formazione, né tanto meno di istruzione, ma di acquisizione di uno strumento "strategico" senza il quale sarebbero comunque impossibilitati a difendersi, a capire, a proporre.

La seconda è quella del riconoscimento dei diritti civili e politici mediante una proposta di legge di iniziativa popolare che va a modificare alcuni articoli della costituzione perché il diritto ad associarsi, a ritrovarsi, a scegliere, a decidere della politica di una città, a costruire il vivere civile e sociale di un territorio sia riconosciuto a tutti coloro che in quel territorio vivono la loro storia di uomini.



# LA CITTÀ NASCOSTA

## Qualità della vita sociale e nuova politica

a cura di Carlo Beraldo

Tutti i temi affrontati nello spazio dato da questo osservatorio (carcere, tossicodipendenza, malattia mentale, suicidio, prostituzione, etc.) hanno ripetutamente posto in evidenza due aspetti assai problematici riguardanti la qualità della convivenza tra soggetti: a) la complessità e la disarticolazione relazionale oltreché valoriale con cui spesso l'ambito sociale viene a caratterizzarsi, nonostante siano in esso leggibili alcune particolari linee di tendenza; b) i gravi limiti dell'azione politica che si relaziona con le situazioni di disagio e di riaffermata emarginazione, ponendo in essere un ambiguo atteggiamento caratterizzato dal controllo frammisto alla momentanea riparazione delle lacerazioni più eclatanti. In realtà questi ultimi elementi si presentano quali facce di una medaglia indicante un sempre più accentuato malessere sociale in un contesto qualitativamente basso e comunque critico di governabilità istituzionale.

E non basta la pur nobile espressione ed azione dei "mondi vitali quotidiani" (gruppi di volontariato e/o di solidarietà, insiemi di operatori professionalmente motivati, etc.) o l'impegno di singoli amministratori per ridurre il malessere o per dare autorevolezza a chi governa.

L'assenza di un soggetto sociale in grado di aggregare su idee a forte contenuto valoriale e simbolico ed in grado di mobilitare per profonde trasformazioni sociali ha sicuramente contribuito al sopravvento di differenti posizioni particolaristiche espresse da specifici interessi organizzati pur nell'ambito di un instabile equilibrio tra gli stessi.

La tendenza del processo sembra irreversibile: dentro una trama che polarizza i dis-valori che regolano le relazioni esplicite tra i soggetti (il denaro ed il successo, la spettacolarizzazione degli

eventi umani e la mercificazione degli atti, l'omologazione della cultura e la gestione di una libertà vuota) chi resiste e riesce suo malgrado a rimanere entro i confini della quotidianità riconosciuta è colui che esprime una funzione od un ruolo formalmente importanti per il dispiegarsi dell'attuale trama sociale ed istituzionale.

All'opposto i "sommersi" e i marginali si configurano come coloro che sono privi di un ruolo significativo o di una identità consolidata.

L'impressione è che questo secondo arcipelago umano si stia estendendo e ciò è ormai visibilissimo in qualsiasi città di media grandezza.

Può essere che questa lettura delle dinamiche sociali possa apparire semplicistica, ma ho il sentore che i soggetti che "qualificano" il primo ambito (pur nella diversità di condizioni e di poteri) sempre più si stiano arroccando per difendere l'esistente e soprattutto per difendersi dai soggetti collocati ai margini. Per questo è concessa un pò di assistenza e molto "ordine pubblico".

La prospettiva è oscura, il rischio concreto è l'accentuarsi di processi disgregativi dove i soggetti più deboli (dal lato del ruolo e dello status) divengono sempre più marginali e dove il "potere" nelle sue diverse articolazioni gestionali rivela dipendenza (o commistione) con gruppi a maggior esercizio negoziale esprimendo la propria azione attraverso modalità autoritarie derivate altresì da una riduttiva e artificiosa analisi del reale.

Vi è peraltro da soggiungere che dietro la proclamata esigenza di efficienza, di maggior razionalità e tecnicizzazione nelle scelte proprie degli apparati che si riferiscono all'ambito della politica, spesso si cela la rimozione o il pu-

ro abbandono dei valori significanti cui ispirarsi per una corretta azione di governo.

In un contesto siffatto rivendicare democrazia partecipativa e solidale nella costruzione delle scelte istituzionali o nelle modalità di essere della quotidiana esistenza relazionale, diventa intollerabile e stigmatizzato come moralismo o demagogico populismo.

Salvo qualche eccezione continuo a credere che questo sia in sintesi lo scenario che fa da sfondo all'azione politica e al comportamento sociale. Ed è uno scenario che ovviamente caratterizza i grandi temi che qualificano l'esistenza; dalla economia alla cultura, dalle politiche sociali al lavoro e all'uso del tempo libero.

All'insegna di ciò, quante mistificazioni: per risolvere il dramma della tossicodipendenza basta punire; per correlare percorsi scolastici e mercato del lavoro è sufficiente selezionare; invece di cultura, spettacolo; per valorizzare l'economia territoriale ed il prestigio regionale è indispensabile l'Expo; per affrontare il problema dei vecchi, un pò più di case di riposo e nuove tecniche per mantenere sotto controllo la solitudine; per non mettere in discussione la nostra falsa coscienza terzomondiale, maggiori filtri nell'accesso alla nostra terra degli "stranieri poveri"; ed altro ancora.

Il riferimento all'etica in ambito sociale e politico diviene dunque per molti, e non solo con riferimento ai credenti, l'unico aggancio con ciò che è insieme (ultima) barriera e (unica) molla per rivedere, ri-costruire, ri-analizzare fatti e atti della realtà sociale ed istituzionale.

Sintomatico questo richiamo all'etica che da più parti ormai viene ad esprimersi; assume la valenza simbolica per eccellenza riguardo alla qualità della vita sociale e al possibile agire della politica. Sta crescendo insomma la consapevolezza che vi sono dei presupposti essenziali e necessari, la violazione dei quali non può che condurre ad un imbarbarimento nella collettività. Non si tratta solo della codificazione delle re-

gole minime (Hobbes) per impedire la degenerazione del "naturale conflitto sociale", ma dell'individuazione di percorsi valoriali e di possibile esistenza per le persone che in positivo definiscano l'ambito dei diritti, così pure dei doveri e delle fattibili relazioni tra soggetti.

Certo, tutto ciò dev'essere declinato in programmi e questo è l'ambito della vera politica e della ricerca sociale (ampiamente intesa) finalizzata; ma solo una piena condivisione dei primi assunti è in grado di provocare nuove idee nonché progetti concreti e validi per gli ambiti di vita sociale.

Si è già posto in evidenza come invece le regole che animano gli attori dell'attuale "politica" vadano in tutt'altre direzioni, condizionando similmente altri soggetti ed ulteriori livelli decisionali; i medesimi apparati organizzativi e di presunto management, specie nell'ambito della pubblica amministrazione, in assenza di una ampia progettualità e così pure di una concreta partecipazione e controllo dal basso, spesso partoriscono mostri, rivendicando nel contempo soddisfazione ai propri interessi corporativi.

Affermato questo, che dire e soprattutto che fare? Insufficiente appare la risposta che evidenzia la necessità di ripensare al *welfare* e alle sue declinazioni concrete. Ciò rimanda quasi sempre alla tipologia qualitativa e al numero dei servizi oggi presenti nel territorio. Aspetti questi indubbiamente importanti a condizione però che prioritariamente si convenga sulla necessità di una decostruzione degli imperativi, dei linguaggi, dei percorsi e degli ambiti che generano o alimentano emarginazione e disagio. E ciò è possibile evidenziando continuamente la natura dei conflitti, le caratteristiche delle contraddizioni e delle dominazioni presenti negli ambiti di vita. Risulta cioè essenziale rivendicare la valenza etica del paradigma che indica il problema degli ultimi come problema civile per tutti e la capacità di risolverlo come misura prioritaria di valutazione della qualità complessiva della società.

È in questo contesto che appare indispensabile il ruolo e la funzione di pressione delle cosiddette "solidarietà militanti", di quelle espressioni cioè, autorganizzate, che dall'interno della società già agiscono in più campi della vita di relazione e che proprio per questo sono in grado di dare "valenza politica" alla propria azione e giudizio, altresì politico, agli interventi del governo istituzionale.

Ed ancora, necessaria risulta la predisposizione di nuove regole intorno al funzionamento dei partiti, alla selezione dei gruppi dirigenti, alla chiarezza e verificabilità delle scelte e dei risultati ottenuti nell'attuazione di precisi programmi di intervento.

È vero, realizzare questo, o meglio fare in modo che tutto ciò abbia senso,

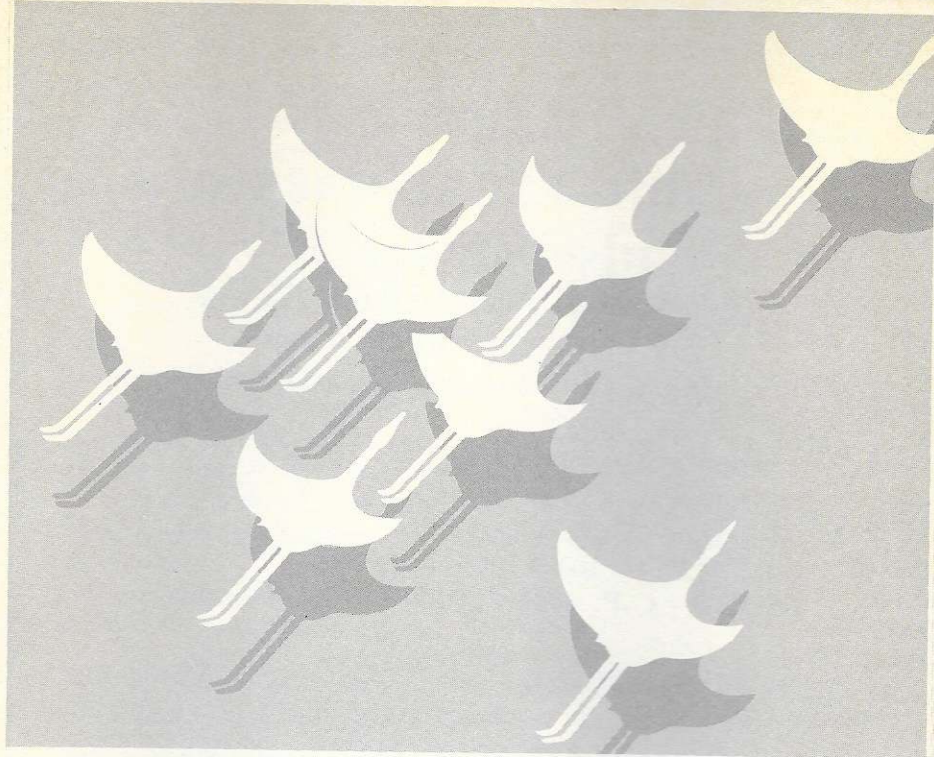
non può che rendere indispensabile un ri-coinvolgimento dei cittadini ai temi della qualità sociale dell'esistenza, oltre quindi ai propri interessi individuali e/o di coalizione.

Ogni realtà di vita collettiva in fondo dovrebbe divenire laboratorio di discussione e di governo partecipato, almeno se si ritiene che la democrazia non è una "finta" o semplicemente perenne delega.

Insomma non vi può essere crescita se il diritto alla parola (alla parola efficace, che "segna") non può essere pienamente esercitato.

Il resto è chiacchiera ed imbroglio che, purtroppo, ci accompagna da troppo tempo.





# ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico e sulle chiese del Veneto

N° 4 Ottobre-Dicembre 1989

Autorizzazione del Tribunale  
di Venezia n. 697 del 26-11-1981

**Direttore Responsabile:**

Carlo Rubini

**Collettivo Redazionale:**

Giuditta Bearzatto	Marisa Furlan
Carlo Beraldo	Roberto Lovadina
Carlo Bolpin	Franco Magnoler
Daniele Comiati	Gianni Manziega
Giorgio Corradini	Luigi Meggiato
Mariella Favaretto	Arduino Salatin
Gianni Fazzini	Lucia Scrivanti
Silvano Felisati	Rita Zamarchi
Giovanni Forza	

**Hanno collaborato a questo numero:**

Pietro Barcellona	Paolo Giannoni
Giovanni Benzoni	Lidia Giorgi
Luigi Boccanegra	Paul Ricoeur

**Redazione, Amministrazione,  
Pubblicità**

c/o Manziega Gianni  
Viale Garibaldi, 117  
30174 Venezia-Mestre  
Tel. 041/5346328

**Abbonamenti**

Ordinario	L. 20.000
Enti, Associazioni	L. 40.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

**Esodo**

C.P. 4066 - 30176 Venezia-Marghera

**Impostazione Grafica:**

CARTA & MATITA s.n.c. - Spinea (Ve)

**Stampa:** MULTIGRAF - Spinea (Ve)  
Tel. 041/990065-994354-7



Associato  
all'Unione Stampa  
Periodica Italiana