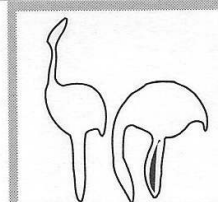


ESODO

Sebben che siamo lupi

Quaderni trimestrali
N. 2 aprile - giugno 1993 Anno XV - nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Sebben che siamo lupi

Editoriale

PARTE PRIMA: Sebben che siamo lupi

La politica impossibile

Etica della responsabilità, etica dell'intenzione	R. Esposito	pag. 4
Il valore dell'azione politica: un compito rivoluzionario	G. Gaeta	pag. 8
Homo duplex: la fine di una storia	M. Donà	pag. 11
L'età dell'uno	A. Madricardo	pag. 14

Nella transizione

Veleggiare in mare aperto	U. Curi	pag. 17
Le radici di un ciclo collettivo in crisi	I. De Sandre	pag. 20
Autonomia della politica o etica della politica?	M. Da Ponte	pag. 23
Crisi della legalità e etica della cittadinanza	G. Zaccaria	pag. 28
Lo Stato sociale non deve morire	G. Nervo	pag. 29
Rifondare il patto sociale	C. Rubini	pag. 31

In situazione

Testimonianze. Parlando di solidarietà e di...	a cura di C. Bolpin	pag. 33
1) ...istituzioni	G. Pupillo	pag. 34
2) ...servizi pubblici	N. Comisso	pag. 35
3) ...volontariato	P. Palmeri	pag. 36
4) ...sindacato	P. Taruselli	pag. 37

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

Libertà femminile: dialoghi ed esperienze	E. Ferrantelli, L. Scrivanti, S. De Perini	pag. 40
Sulle strade dello shalom	G. Fazzini, M. Furlan	pag. 41

Libri e riviste

Silenzio di Dio	C. Rubini	pag. 49
La religione degli europei	C. Rubini	pag. 49

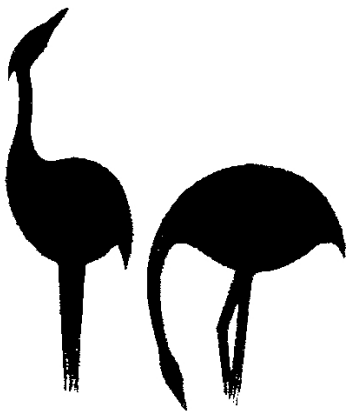
Echi di Esodo	L. Ambrosini	pag. 48
---------------	--------------	---------

Le vignette sono prese dal settimanale "Cuore" n. 123 del 7 giugno 1993

CARLO CHIOVATO

DIARIO NERO

Contributo di L. 12.000 per le spese di stampa e distribuzione. Esodo, IAL e CISL Veneto destinano tale contributo ad un intervento per i bambini dell'Orfanatrofio di Zenica in Bosnia, realizzato con il Consorzio Italiano di Solidarietà, all'interno del programma dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati.



ESODO

IAL e CISL - Veneto

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Fazzini, Marisa
Furlan, Roberto Lovadina, Franco Magnoler,
Luigi Meggiato, Carlo Rubini, Arduino Salatin,
Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Roberto
Berton, Gianfranco Bettin, Paolo Bettiolo,
Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Carlo
Chiovato, Lucio Cortella, Giandomenico Cova,
Massimo Donà, Mariella Favaretto, Giovanni
Forza, Alberto Gallas, Adriana Galzignato,
Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Giovanni
Trabucco, Giuseppe Zaccaria, Rita Zamarchi

ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico

n.2 aprile - giugno 1993

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

Amministrazione:
Claudio Bertato, Daniele Comiati,
Nicola Lombardi, Franco Vianello

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di Redazione: Gianni Manziega

Abbonamenti:

Ordinario £. 30.000
Enti, Associazioni £. 60.000

C.C.P. n.° 10774305 intestato a:

Esodo
C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

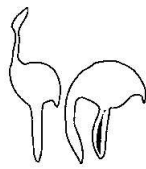
Impaginazione:
C.S.A. Editing
30035 Mirano (Ve)
tel. 041 / 5700740

Tipografia:
CIERRE GRAFICA Scarl
307060 Caselle di Sommacampagna (Vr) tel. 045 / 8580900



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

£. 8.000
(IVA comp.)



Quando abbiamo scelto il tema di questo numero non era ancora esplosa "tangentopoli" con la dissoluzione del "sistema di potere" consolidato negli ultimi decenni.

Il tema individuato rispondeva ad un filone di riflessione caratteristico della nostra esperienza come singoli e come rivista: l'analisi di questo sistema di potere; il distacco dal modo dominante di far politica per privilegiare l'impegno sociale; l'interrogazione continua sui rapporti tra etica e politica, tra fede e politica, per cogliere le contraddizioni, le distanze all'interno di questi binomi, l'impossibilità di facili mediazioni, di ricomposizioni.

La domanda di fondo riguardava i motivi, i legami che giustificano lo "stare assieme", i fondamenti della convivenza civile. Come è possibile costruire una società cooperante tra interessi egoistici e frammentati?

Leopardi (Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani) si pone così questa domanda, di fronte ad una società in via di modernizzazione: "Che cosa genera il vincolo sociale? A quali condizioni è possibile la stabilità di forme di vita collettiva, una volta venuta meno la condivisione di 'principi morali' ed erosa la definizione verso i valori comuni della 'tradizione'?"

Ora l'attualità di questi interrogativi è confermata da quanto avvenuto via via sempre più drammaticamente. Perché la società? Perché avere fiducia, perché fidarsi tra cittadini e verso lo Stato? Questo è il tema di fondo, oggi. Non bastano le operazioni, pur indispensabili, di rinnovamento del ceto politico e del sistema elettorale. Il guasto operato è infatti profondo.

Accenniamo solo a due di quelli che ci sembrano essere gli effetti più deteriori operati dalla degenerazione politica e morale, e che hanno agito nel profondo della mentalità e dei comportamenti collettivi:

1. l'accettazione della cultura della illegalità, diffusa e quotidiana, ramificata nella società (e non solo al Sud), fino alla convivenza e al compromesso con la criminalità organizzata;

2. la cultura dello scambio (invece che del di-

ritto), delle soluzioni individuali (invece che collettive), mercificate, monetizzate, come modo per rispondere ai bisogni.

Ai problemi posti non possono evidentemente rispondere compiutamente gli articoli, che pongono ulteriori domande, piste di lavoro, consolidano le acquisizioni del dibattito attuale, al di là delle discussioni contingenti, rapidamente obsolete

Come evidenziato negli interventi pubblicati, la fine non è di un decennio, ma di un intero ciclo, fondato sull'idea della potenza della politica (Curi).

Vogliamo sottolineare un aspetto di questa concezione che vedeva nella politica un modo di essere dell'uomo, come esercizio del potere "salvifico", da parte di un "soggetto", portatore di valori etici, di un progetto-sintesi di realizzazione del Bene comune, della Giustizia. Ciò ha portato alla autonomizzazione di un ceto-soggetto separato, che si autolegittima: questa potenza appare quindi il limite stesso della politica. Ormai consolidata è l'analisi di questo processo come secolarizzazione di una teologia politica: la Chiesa come soggetto titolare del potere salvifico, come totalità trascendente, innocente e diversa sia dagli altri soggetti sia dai fatti, dagli uomini concreti che la compongono (Esposito). Di conseguenza, per un Bene superiore e contro il Nemico, tutto viene giustificato, anche la convivenza e il compromesso con la corruzione e con la criminalità. E' questa una responsabilità anche del cattolicesimo italiano, non ancora chiaramente assunta (Da Ponte, De Sandre).

Esaurite le grandi ideologie di riferimento, crollato il vecchio sistema (pur con molte resistenze), ormai si ha la consapevolezza che non esistono "garanzie", né in idee, né in soggetti, nemmeno in una società presunta buona, contrapposta alla politica marcia (Rubini).

Allora, come costruire nel costume, negli atteggiamenti, il valore dell'interdipendenza comunitaria, della fiducia reciproca come cittadini, del senso dello Stato, della condivisione delle sorti collettive e della corresponsabilità verso le generazioni future? Come ciò è possibile in una società resa stupida e banale dal consumismo e dai mass media, imbarbarita dal permanere delle crudeltà, non



come mostri a noi esterni, ma specchio della nostra umanità e società? (Madricardo, Donà, Pupillo).

Non serve la nostalgia delle passate illusioni, né bastano i richiami all'etica e alla religione, sia perché sono falliti storicamente, sia perché anche nel Veneto "bianco" è ormai compiuto il processo di secolarizzazione e di modernizzazione, con quel profondo "disagio di vivere" che ha tolto dall'orizzonte dell'esperienza umana il Dio soggetto che interviene nella storia, che dà un di più etico quando va bene e come "tappabuchi" quando va male. E' finita infine l'idea della perfettibilità della storia e della bontà dell'uomo, l'idea che "soltanto il Bene possa derivare dal Bene e il Male dal Male": si è rotto il nesso tra Bene e Potere, e quindi si è esclusa la possibilità di ricomposizione tra Etica e Politica (Esposito, *Categorie dell'impolitico*).

Con la necessità di una riflessione alta che riveda le categorie del politico, si combina, negli articoli di questo numero, l'esigenza di una analisi e di una pratica "minimaliste", non derivate da ideologie prestabilite, ma che verifichino la politica per ciò che fa e non per ciò che dice (Gaeta, Tarusello, Comisso, Palmeri): l'intollerabilità della sofferenza delle vittime della mafia e della guerra, delle violenze quotidiane, è la condizione di partenza per ritrovare i motivi dello stare assieme, di ricostruzione della società. Su questa strada va la reazione popolare, diffusa, che assume forme inedite rispetto ai tradizionali canali politici e movimenti pacifisti.

E' l'avvio, ancora debole, della ricostruzione di un diverso modo di essere cittadini, in un nuovo rapporto con lo Stato, caratterizzato dall'assunzione diretta di responsabilità, da un'etica pubblica, da virtù civili capaci di operare quotidianamente, nel lavoro, nelle professioni, nel volontariato, nella famiglia (Zaccaria, Nervo, De Sandre).

Renzo, dopo la "discesa agli inferi" a Milano durante la peste, capisce che la Giustizia, il Bene, non sono di questo mondo. Non si rassegna però alla condizione di vittima, ma non vuole nemmeno diventare carnefice di altri.

Ciascuno di noi è, nella propria specificità, nella propria diversità, responsabile della costruzione di una società solidale. La solidarietà, che non si riduce ai singoli atti riparativi, è una modalità non esterna, ma interna all'economia, all'organiz-

zazione del lavoro e del tempo, al rapporto tra istituzioni e utenti. E' un esercizio non privato, individuale, ma pubblico; è virtù e cultura collettiva.

In questa direzione vanno perciò ridefiniti i rapporti tra i cittadini e tra questi e lo Stato, il "patto" che fonda le regole da rispettare, la legalità, i diritti e i doveri di ciascuno. Diritti che non si riducono a rivendicazioni anonime di protezione e di assistenza; doveri che non sono obblighi e divieti vessatori, imposti dall'esterno, fuori da un rapporto solidale di fiducia (De Sandre), e quindi fuori da regole condivise, partecipate.

Questa idea "minimalista" (rifondare lo "stare assieme" su regole comuni che disegnano positivamente il senso dello Stato e della cittadinanza) non è un'operazione riduttiva, ma è innovativa, come condizione di tutela dei più deboli nei confronti anche dei grandi potentati internazionali, economici, militari, dell'informazione, sia palesi che occulti.

Due ultime considerazioni.

Questa idea presuppone una coscienza "umana", comune a credenti e non: una coscienza disincantata dalle illusioni progressiste, religiose e laiche, e che deve rispondere a se stessa, che assume le proprie responsabilità verso se stessa e gli altri, l'Altro, strutturalmente costitutivo dell'essere al mondo, senza giustificazioni esterne, assumendo tutto il negativo e l'impossibilità di essere se stessi e di essere società (Esposito).

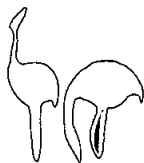
Questa idea, infine, non risolve armoniosamente le contraddizioni in nuove sintesi: le antinomie rimangono tali, come sa la problematica femminile, che sperimenta l'oppressione del soggetto anche quando si autolimita nel rapporto con l'altro, le ambiguità delle diversità anche quando non sono ideologiche, la forza oppressiva della legge anche quando è condivisa.

Antigone, non a caso donna, afferma la legge della pietà e della fraternità, che sospende la validità della legge del potere, sempre forza ingiusta.

Carlo Bolpin
Giorgio Corradini

PARTE PRIMA

Sebben che siamo lupi



*Sviluppando un'analisi critica del libro di Baget Bozzo **La Nuova Terra** (Edizioni Rizzoli), la cui tesi di fondo sta nella constatazione del progressivo distacco tra Dio e l'uomo - in forza del quale il Dio-Persona finisce per isolarsi in una sfera di pura trascendenza - l'autore, docente di Storia delle dottrine politiche presso l'Istituto Orientale di Napoli, pone a confronto la mistica weiliana che proclama l'autoannientamento del finito, con il punto di vista cattolico, sempre **politico e giuridico**, per il quale il potere è una determinazione affermativa dell'essere, e dunque, in ultima analisi, **bene**.*

Etica della responsabilità, etica dell'intenzione

L'interesse profondo del libro di Baget Bozzo non sta solo nei temi decisivi che attraversa e nelle opzioni - naturalmente discutibili, e proprio per questo stimolanti - che propone; e neanche solo nello stile, asciutto e tagliente, con cui li affronta, lontano sia da tecnicismi dogmatici per iniziati, sia da un approccio divulgativo e semplificante. Ma soprattutto nel suo presupposto di fondo che personalmente mi sento di condividere in pieno dal punto di vista non del teologo ma, per così dire, del filosofo. Quale esso sia è presto detto: si tratta della convinzione che filosofia e teologia, pur rigorosamente distinte nelle risposte - anche perché, a differenza della teologia, la filosofia non ha, in linea di principio, risposte - muovano dalla stessa domanda (che poi è quella sull'origine, sul senso e sull'esito della vita), dibattano, si confrontino, litighino sul medesimo oggetto. L'una, la teologia, partendo da un dato rivelato, l'altra, la filosofia, dalla sua assenza e anzi dall'indicibilità stessa di ogni rivelazione.

Ma - ecco l'invito e l'avvertimento dell'autore del libro che non esito a fare anche mio - guai a perdere questa connessione, fissata nell'interrogativo comune sull' **Inizio**, per citare il libro del filosofo italiano Massimo Cacciari che in questi anni ha tenuto più viva e tesa questa consapevolezza. Guai per la teologia che, come ben sa Baget Bozzo, rischierebbe di diventare pura formula, mera ripetizione e imposizione di una verità senz'anima; ma guai an-

che per la filosofia che correrebbe, come di fatto corre, il pericolo di ridursi a semplice tecnica di sussistenza e di dominio sull'esistente. La stessa cosa potrebbe dirsi con una immagine ancora più forte, ancora meno canonica, che Baget adopera alla fine del suo libro - ma che si potrebbe direttamente attingere dalla vita e dalla morte di Dietrich Bonhoeffer, il pastore tedesco impiccato dai nazisti poco prima della loro resa - che è la seguente: l'uomo ha nei confronti di Dio lo stesso problema che Dio ha nei confronti dell'uomo, nel senso che l'uno è in balia dell'altro, che l'uno perde senso in mancanza dell'altro, che l'uno è necessario alla sopravvivenza dell'altro; non solo Dio per l'uomo, ma anche l'uomo per Dio. Ciò che li accomuna è proprio il rischio del reciproco abbandono, della caduta della categoria intorno a cui ruota l'intero libro di Baget, vale a dire quella di "relazione", o *metaxy*.

La tesi di Baget è che tale relazione, intravista e anzi più che solamente intravista, da Platone e Aristotele, venga a perdersi o almeno ad allentarsi nella tradizione rigidamente monoteistica che ha largamente caratterizzato il cristianesimo moderno. Mentre, infatti, il politeismo antico mantiene dentro di sé la potenzialità di un rapporto e di una dialettica che non si fa mai rottura ed estraneità e anzi, nelle sue forme più mature, implica la reciproca penetrabilità tra uomo, mondo e divinità, la linea monoteistica tende a spezzare il rapporto in



una forma di alterità che separa radicalmente Dio dall'uomo facendone un "totalmente altro", per usare la celebre formula di Karl Barth. A Barth, come già al suo Paolo calvinizzato, interessava naturalmente mettere in risalto l'autonomia di Dio nei confronti dell'uomo, ma questo procedimento, assunto e rovesciato dalla secolarizzazione moderna - come ha spiegato Gogarten - ha portato insieme alla radicale autonomia dell'uomo nei confronti di Dio; e anzi a un progressivo distacco della teologia rispetto alla prassi che direi si avverte soprattutto nel passaggio dal primo al secondo commento barthiano all'*Epistola ai Romani*.

Come è potuto avvenire questo progressivo distacco, poi assunto e proclamato dal moderno nichilismo? La tesi di Baget è che esso si sia consumato attraverso l'assolutizzazione, tipica della teologia monoteista, delle categorie di identità e di sostanza, di causa e di atto, di creazione e di persona divina. E' proprio il Dio-Persona che, legato al mondo da un semplice rapporto di causa esterna, finisce per isolarsi in una sfera di pura trascendenza che perde i contatti con il nostro stesso domandare, col nostro eterno "questionare" su Dio e su di noi. Anche perché nel modello teologico che pone al proprio centro la creazione, viene meno il medio per eccellenza tra uomo e Dio, vale a dire il Figlio e la sua dimensione essenziale, cioè la passione, il suo essere continua sofferenza di Dio per l'uomo e nell'uomo. Il suo essere Dio che soffre, e cioè uomo, ma anche uomo che salva gli altri uomini, e cioè Dio. Uomo-Dio, appunto, trascendenza calata, ma non dispersa, nell'immanenza. Immanenza trascendente a se stessa.

Questa parte critica, polemica nei confronti del monoteismo cattolico, mi pare la più convincente del libro di Baget, cui si accompagna naturalmente una parte positiva, un'indicazione affermativa - per me assai più problematica - che va, secondo le parole dell'autore, in direzione della mistica. Ma di quale mistica? Qui sta il problema? Baget fa dei nomi esemplificativi: da quelli di Eckart e di Cusano a quelli della triade russa Soloviev-Bulgakov-Berdaiev, insistendo sulla sostituzione delle categorie di origine e compimento a quelle di sostanza e di causa, e del principio di coincidenza degli opposti a quello di alterità. Ma l'autore di gran

lunga più presente esplicitamente o comunque implicitamente è di sicuro Simone Weil. Non solo è a lei che fa soprattutto capo l'idea di relazione, di ponte, proprio nel significato di *metaxy*, ma anche quella di impersonalità di Dio, di Dio come "limite di tutti i limiti": oltre al presupposto schellinghiano della affinità strutturale tra filosofia greca e cristianesimo, del politeismo non come semplice preparazione e anticipazione, ma anche come parte integrante del cristianesimo trinitario.

Naturalmente quando alludevo a qualcosa di problematico mi riferivo proprio a questo punto, a questa "assonanza" che Baget presenta come compatibilità, se non direttamente come identità. Problematico perché molte delle idee religiose di Simone Weil sono di chiara derivazione gnostica, come prima Del Noce e poi Cacciari stesso hanno rivelato: a partire dal concetto (di origine Kabbalistica) di "de-creazione" come reciproco autoannullamento di Dio e uomo. Dio che dentro di sé fa spazio all'uomo e uomo che si annienta in Dio. Questa tendenza autodissolutiva implica nella Weil la subordinazione del tema della creazione a quello della passione. E' vero che per lei creazione non significa semplicemente caduta e peccato. E' vero che essa implica una relazione di amore tra uomo e Dio, ma tale relazione passa per l'autoannullamento e non per la comunicazione, il Verbo, la Rivelazione. Ora la domanda che pongo a Baget è la seguente: tutto ciò può davvero rientrare nell'alveo di un cattolicesimo, sia pure a dominante cristologica e trinitaria? Come può una concezione, come quella weiliana in cui il finito è male tanto da doversi autoannientare, costituire il piedistallo per un cattolicesimo, sia pure mistico, al cui esito deve pur sempre esserci la salvezza del finito in quanto tale? E ancora più a fondo: che cos'è una mistica cattolica? E' pensabile filosoficamente, cioè radicalmente, una mistica cattolica? O il cattolicesimo è, in quanto tale, essenzialmente antimistico?

So bene, naturalmente, che ci sono stati mistici cattolici, che si sono date forme storiche di cattolicesimo mistico. Io parlo delle categorie concettuali. Certo, tutto è in ultima analisi mediabile, attimo e durata, giustizia e diritto, impersonalità e persona. Ma sta di fatto che c'è qualcosa, un resto, una sporgenza del mistico,



inassimilabile al modello cattolico romano, come prova il sentimento radicalmente antiromano di Simone Weil. E ciò proprio in rapporto al politico. Perché impolitico non può non essere l'esito medesimo della posizione mistica, mentre necessariamente politico e giuridico sarà sempre il punto di vista cattolico, per il quale il potere, in quanto potenza, è una determinazione affermativa dell'essere e dunque, in ultima analisi, bene. Come dice non solo Maritain, ma anche Romano Guardini, è Dio ad imporre all'uomo di usare il potere, a trasmettergli il dovere del potere: questo - ben lo sapeva Carl Schmitt - è cattolicesimo politico e anzi il carattere necessariamente politico del cattolicesimo, prassi oltre che dottrina e *nella* stessa dottrina.

E qui veniamo alla questione politica che compare soprattutto nella parte finale del libro di Baget. Pure da questo lato mi pare si possa condividere il presupposto di partenza, anch'esso tipicamente weiliano, del libro: vale a dire il giudizio, la constatazione che tutte le forme collettive in cui l'idea di Dio si è secolarizzata (come avrebbe detto Löwith) lungo il corso della modernità - rivoluzione, Stato, partito - si stanno dissolvendo; come del resto tutte le forme di ideologia e di morale politica. La morale ha perso ogni carattere obbligante come valore collettivo: ed è proprio questo che ha provocato il crollo dell'ultimo regime etico-politico in senso hegeliano, cioè il comunismo, dal momento che è venuta meno ogni nozione di forza liberatrice collettiva, ormai cancellata dalla nuda espansione dei poteri e delle tecniche, dei poteri *delle* tecniche.

Ma si può aggiungere qualcosa di più. Alla fine di ogni sacralità del sociale - il sociale idolatrato in quanto tale è la bestia, diceva Simone Weil -, anche della stessa dimensione istituzionale della Chiesa come organo sacralizzato per eccellenza, corrisponde anche il crollo incipiente, cui stiamo assistendo in questi anni e in questi mesi, dello Stato-nazione, o almeno del suo mito. Di quello che Ernst Cassirer chiamava "mito dello Stato" come unico titolare di una sovranità assoluta e indivisibile. A quel mito, a quell'idolo, gli uomini hanno pagato un prezzo di sangue tanto grande negli ultimi cinquecento anni, da farne la più alta piramide del sacrificio dei tempi moderni, a ovest come ad

est. Ed è un mito politico che ancora cova sotto le ceneri delle rivendicazioni etniche in larga parte dell'Europa centrale ed orientale, indirizzate appunto nell'antico senso dello Stato-potenza. Baget Bozzo ha ragione quando scrive che solo la sua fine, già iniziata, può aprire la strada difficile, complessa, per l'edificazione di un ordine europeo - o addirittura mondiale - che oggi è ancora tutto racchiuso nei confini dell'economia e della tecnologia, vale a dire sospeso ad interessi contrapposti che ritrovano di volta in volta reciproche convenienze pronte tuttavia ad essere disfatte quanto prima.

E su questo quadro analitico siamo d'accordo, Dove, invece, nutro qualche dubbio è sulla **pars construens** (la parte propositiva) del discorso di Baget: laddove sembra affidare all'amore come apertura costitutiva all'altro, come gesto creativo capace di andare aldilà della fissità dogmatica della legge o alla preterminazione della norma morale, la possibile prefigurazione di un atteggiamento politico teso a ritrovare il divino nel mondo in una società necessariamente metaetica (cioè che si pone al di fuori di ogni etica). D'accordo sulla fine di ogni etica oggettiva, normata da regole fisse e predefinite. D'accordo che il risvolto etico non può che appartenere alla singola azione ed essere relativo a singoli contesti e situazioni. D'accordo, infine, con l'impredicabilità del libero atto d'amore. Ma mi chiedo: cosa ha ciò a che vedere con la politica? L'unico rapporto che può passare tra mistica e politica è quello interno al modello decisionista, sia pure con una trasposizione ardita tra decisione esistenziale e decisione politica. Ma il modello decisionista non può applicarsi che in una situazione rivoluzionaria, allorché alla decisione è legato l'esito di un intero mondo da inventare, la caduta del vecchio eone, secondo l'istanza millenarista che spezza ogni durata nell'attimo dell'apocalissi. Gli autori che hanno tematizzato questa possibilità non a caso appartengono tutti all'età delle rivoluzioni, a partire dal primo Benjamin.

L'altra direzione che può assumere - e di fatto ha assunto proprio in Simone Weil, ma anche in un certo Heidegger o in Schopenhauer - il modello mistico è quella radicalmente impolitica, gnostico-sapientziale, dell'attesa e della

passività, come risulta anche dalle pagine mistiche di Musil, Kafka e Canetti: azione passiva o inoperosa, senza finalità e progetto, senza esito e previsione. Ma tutto ciò non è il contrario, il rovescio della categoria politica, almeno nel senso che ad essa ha dato la tradizione realistica che va da Machiavelli a Weber? La differenza, l'inconciliabile divaricazione tra il modello mistico e quello effettuale della politica è riassunto nella differenza weberiana tra etica della responsabilità ed etica dell'intenzione. Solo la prima ha un reale significato politico, mentre la seconda resta fissata alla rigida alternativa del Discorso della Montagna e cioè all'impossibilità di servire due padroni: o Cristo o le potenze di questo mondo. Ma che significa etica della responsabilità se non appunto il rapporto intrinseco con le potenze di questo mondo? Quelle potenze (*exusiai, arkai*) di questo eone terrestre che (come dice Paolo in *Efesini 6,12*) "rammentano piuttosto quelle forze degli angeli neri, che si aggirano tra cielo e terra come 'dominatori del mondo della tenebra' e 'spiriti maligni'".

Che vuol dire qui Paolo? Egli, lungo un filo che da Agostino e Machiavelli arriva fino a Max Weber, afferma la "diabolicità" costitutiva del politico. Il fatto che, come dirà Heidegger, la *polis* (la politica) è il *daimonios topos* (spazio del demonio). Attenzione: quando si parla di diabolicità del politico non si deve pensare alla semplice presenza del male, ma esattamente alla sua commistione col bene. A una "dualità" (questo significa "diabolicità") che non può mai farsi Uno. Ad un bene - cui si deve necessariamente tendere - ma che non si può raggiungere se non anche, spesso, attraverso il male. Questo è quello che Weber definisce precisamente "etica della responsabilità" in *Politik als Beruf*: "Anche i primi cristiani sapevano perfettamente che il mondo è governato da demoni e che chi s'immischia nella politica, ossia si serve della potenza e della violenza, stringe un patto con potenze diaboliche e, riguardo alla sua azione, non è vero che soltanto il bene possa derivare dal bene e il male dal male, bensì molto spesso il contrario". Nulla più di un

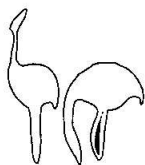


passo di Simone Weil, tratto dall'ultimo dei *Quaderni*, segna il radicale distacco da questa prospettiva: "La fede è la certezza di un ambito diverso dalla mescolanza inestricabile di bene e male che costituisce questo mondo, un ambito in cui il bene non produce altro che bene, il male non produce altro che male. Riconoscere un qualche bene, e assegnarli come origine il male, è il peccato contro lo Spirito, che non è perdonato" (173). Questo è il punto di vista della mistica. Ma - ecco il cuore del problema - esso è necessariamente impolitico. Che tale impolitico non sia affatto opposto al politico, che ne costituisca, più che il limite esterno, il cuore silenzioso; che forse proprio ad esso - al cuore impolitico del politico - debba guardare chi cerca di pensare la politica fuori da schemi consueti, questo è un altro discorso che da tempo sto cercando di portare avanti. Ma nella consapevolezza delle distinzioni e delle incompatibilità: neanche la mistica può politicizzare l'impolitico.

Roberto Esposito



da "La Repubblica" del 9 giugno 1993



Ridare valore alla politica, dopo la crisi delle ideologie, è prendere coscienza che non esistono più valori che possono guidarla: essa stessa deve ispirarsi ai valori che è in grado di riconoscere. La scelta del benessere ha portato al misconoscimento dei bisogni morali e alla negazione dei bisogni morali e fisici della maggior parte dell'umanità, che ne sta pagando un alto prezzo.

L'autore, docente di storia del cristianesimo all'Università di Firenze, intravede una via d'uscita nella ricerca "dal basso" di ciò che ha valore, per una definizione dei bisogni reali commisurati alla persona.

Il valore nell'azione politica: un compito rivoluzionario

Il compito

Ridare in radice significato alla politica: è questo il compito che la crisi dovrebbe imporre a chiunque avverta la gravità della situazione e sia veramente preoccupato del bene comune. Un significato non finalistico ma attuale, legato alla consapevolezza della condizione umana. Non si tratta di fondare il quaggiù nell'aldilà (comunque questo venga inteso: ideale, materiale, trascendente), ma di pensare la contraddizione insuperabile della condizione umana così come essa si manifesta in situazioni storicamente definite, e di operare in vista della massima realizzazione possibile del bene in questo mondo: socialità come relazionalità a partire dai bisogni fisici e morali degli individui, rapporto con gli individui passati e futuri, rapporto con la natura e l'ambiente storico.

Le risposte

Le risposte correnti alla crisi: priorità del mercato, priorità delle regole per l'esercizio della democrazia, priorità delle identità locali, sono o rischiano di essere tentativi di mascherare la natura reale della crisi; e infatti sono tra loro ampiamente compatibili ed aggiustabili in vista dello scopo finale, che è di impedire una volta per tutte che si possa riproporre *la questio-*

ne del valore in politica. La sconfitta delle ideologie non è pensata come nuova possibilità di accesso non dogmatico al valore dell'esercizio della politica, bensì come occasione storica per chiudere ogni possibilità di accesso ad esso; a tale scopo è sufficiente oggi parlare d'altro: mercato, regole, identità locale, appunto. Da più parti ci si precipita verso un nuovo centro, che si autodefinisce liberal-democratico, come in una arena in cui la battaglia politica si riduce allo scontro tra accezioni diverse di uno stesso progetto, ovvero tra diversi gruppi organizzati in vista del potere.

In questa situazione la "questione morale" viene da più parti utilizzata come una sorta di grimaldello per liquidare la vecchia classe dirigente e sostituirla con una nuova ammantata di perbenismo, cioè, se possibile, ancora più impotente dell'altra a stabilire un rapporto generativo tra valore e politica. Il perbenismo è staticità, è la conservazione allo stato puro. In questo senso, la "nuova politica" rischia di abbassare ancora la qualità della politica, nella misura in cui riuscirà a presentarsi come il potere dei "buoni", degli "onesti", categorie che in realtà sono prepolitiche e che per di più non hanno in sé alcun contenuto di pensiero: si tratta solo di sostituire persone che si suppone essere oneste ad altre che sono evidentemente di-



soneste. In altri termini, si rischia di sostituire a un'immagine della politica costruita su valori negativi, e che può quindi ancora generare conflitto e passione politica, un'altra costruita sull'apriori del perbenismo, impedendo così che si possa perfino porre il problema del valore nella politica, ridotta dunque a puro esercizio fine a se stesso, puro gioco di interessi non orientato, di fatto succube degli interessi forti.

Mercato, regole, identità locali vengono ovviamente presentati come valori politici, ma in realtà essi sono piuttosto pensati come "idee regolatrici" della politica, e che dunque la precedono e le sono esterne; sono in realtà frammenti di ideologie scoppiate che cercano di ricollegarsi ad un livello più basso rispetto ai sistemi ideologici in crisi. In queste condizioni il rinnovamento da tutti auspicato non può avvenire che a un livello più basso. Così, e ad esempio, la critica al regime dei partiti ha carattere quasi esclusivamente distruttivo. Dal momento che essi appaiono oramai inadeguati a dare forma politica alle suddette idee regolatrici, si cercano affannosamente più adeguati soggetti politici; ovvero, i vecchi soggetti politici, i partiti, si dibattono nel tentativo di trasformarsi nel modo più indolore possibile in soggetti politici adeguati alla bisogna. Non è difficile prevedere che il loro carattere sarà approssimato, gelatinoso, insicuro, e infine dipendente dai poteri forti. Al contrario, una critica costruttiva imporrebbe di ripensare le forme della partecipazione democratica ispirandosi al valore colto, per così dire, dal basso, cioè nel cuore stesso della politica. La politica dovrebbe generarsi dalla consapevolezza di ciò che ha valore, e non cercare di adeguarsi all'astrattezza di valori presupposti, e quindi in definitiva arbitrari, cioè imposti dagli interessi dominanti (ideologici o materiali che siano).

Il valore nella politica

Per questo parlo di valore nella politica e non di valori, vecchi o nuovi, a cui la politica dovrebbe ispirarsi. Si tratta di rovesciare il modo di vedere corrente: l'azione politica non più eterodiretta da un qualche sistema di valori, bensì capace di ispirarsi a ciò che di fatto e concretamente essa è in grado di riconoscere come valore. Occorre perciò che si modifichi profon-

damente la coscienza che l'azione politica ha di se stessa, a cominciare dalla comprensione che essa ha della natura "pratica" di tale agire. La praticità della politica consiste nel fatto che essa deve necessariamente cercare le vie per dare forma sociale al valore da cui muove, e al più alto grado possibile, perché solo così esso diventa effettivamente conosciuto. La politica è dunque azione eminentemente cosciente e dinamica, è conoscenza sperimentale, cioè l'unica conoscenza vera. Al contrario, un sistema di valori pensato come presupposto all'azione politica, come teoria che ha in se stessa la sua verità, è inevitabilmente destinato a trasformarsi in strumento per l'esercizio del potere, cioè a generare oppressione.

Così la libertà è un valore astratto finché è posto al di sopra della politica come un ideale irraggiungibile (come pura idea regolativa), ma diventa cosa concreta non appena è riconosciuta come bisogno vitale per ciascun individuo e in rapporto con altri bisogni altrettanto vitali, ma a volte opposti, tra i quali occorre trovare di continuo un punto di equilibrio (ad esempio tra libertà e ubbidienza). La pura aspirazione alla giustizia non è niente, ma se si è giusti, se cioè si assume su di sé la domanda, muta o gridata, di giustizia, la giustizia trionfa, comunque.

In situazione

Ci sta di fronte un compito rivoluzionario. Non idealisticamente o volontaristicamente, ma perché questo richiede l'attuale situazione storica. La fine dei modelli ideologici, la vittoria totale nelle società occidentali della classe media con la conseguente scomparsa di una reale conflittualità interna, ha fatto della politica un sottoprodotto culturale contro il quale nessuna critica della cultura, nessuna grandezza di pensiero, può più nulla. Le grandi voci del passato, da Marx e Kierkegaard fino a Simone Weil o, se si preferisce, a Benjamin e Adorno, non hanno più cittadinanza in questo deserto politico-culturale, possono al più servire a dare qualche parvenza di sostanza alla sinistra che ci è servita ogni giorno dal pentolone amministrato dagli operatori culturali. Consapevolmente o inconsapevolmente, si è scelto il benessere al prezzo del misconoscimento dei nostri stessi bisogni morali e, insie-

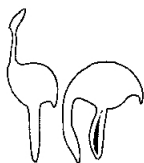
me, della negazione dei bisogni fisici e morali di quella grande maggioranza dell'umanità grazie alla quale tale benessere è stato acquisito. Abbiamo così diminuito noi stessi, la nostra dignità di individui liberi e coscienti, e insieme annichilito le risorse umane e culturali dei popoli asserviti al nostro scopo, fino ad indurli a fare dell'Occidente il proprio oggetto di desiderio oppure di odio, che è infine lo stesso.

In questa situazione drammatica, ma già sono ben evidenti i suoi segni tragici (ad esempio sul corpo martoriato della Jugoslavia), solo un'azione politica consapevole dell'estensione del male e del rischio immediato della sua irreversibilità ha qualche possibilità di produrre cambiamenti reali. Ma perché tale consapevolezza si generi occorre depurare da ogni idealismo la cultura politica, cioè non pensare e non agire più la politica in funzione di fini più o meno elevati da realizzare, ma mossi da convinzioni profonde maturate in situazione. Oggi il crollo degli ideali, dei modelli ideologici, che in Italia è insieme crollo di un regime, sta generando, al contrario, lo spirito di adattamento alla situazione, anche se ci si ammanta, nuovamente, di idealità, ovvero si cerca in buona fede un'alternativa nella testimonianza personale e di gruppo.

La debolezza della sinistra è in fondo tutta qui; essa cerca ancora disperatamente di aggrapparsi alle idee di progresso, di giustizia sociale, di pace tra i popoli, ecc., ma sono idee evanescenti di fronte alla pressione dei meccanismi sociali, all'urgenza di adattarsi alla logica dei conflitti in atto per avere qualcosa da dire e da fare. E così sarà, finché la situazione non verrà sentita come insopportabile, finché non si cercherà in essa la molla, il valore, della politica, e ci si impegnerà a dargli forma concreta attraverso scelte coerenti, e dunque attraverso una vera lotta politica. Così la giustizia sociale è solo un ideale più o meno vago finché, tra l'altro, non si è avvertito il potere devastante del denaro, nella misura, oramai pressoché totale, in cui da semplice mezzo di scambio esso è vissuto come bisogno primario, insieme fisico e morale. E quale compito è oggi più urgente, per una sinistra che voglia prendere coscienza di sé come forza politica alternativa, di quello di una definizione dei bisogni reali, vale a dire effettivamente commisurati alla costituzione fisica e morale dell'individuo?

Giancarlo Gaeta





Nel considerare la compresenza di due identità nella persona, quella di socius (cittadino) e quella di cives (individuo singolo), l'autore, docente di filosofia, individua nella radicale incapacità di ridurre ad unità il "gesto" della persona, le storture del sistema democratico, che "non ha mai voluto fare seriamente i conti con tali contraddizioni".

Homo duplex: la fine di una storia

Anche se a qualcuno potrà sembrare non ancora davvero sostenibile, va detto con chiarezza: la situazione politica attuale non porta a compimento la semplice consumazione di un sistema, come suol dirsi, "partitico" o "partitocratico", che, in quanto corrotto e deresponsabilizzato, sarebbe per ciò stesso indiscutibilmente "delegittimato". Cioè, quella che sta vivendo il nostro mondo - d'altronde quella italiana non è se non una specifica, anche se particolarmente grave, determinazione di una crisi di ben più vasta portata, ossia quella della "politica" tout-court - è per l'appunto l'estremizzazione di una malattia della forma politica che, da qualche tempo, fa di quest'ultima il segno di un evento davvero epocale. Quelle che vengono a maturare in modo sempre più drastico sono infatti le ineluttabili conseguenze di premesse già in se stesse *ou-topiche*, cioè davvero "senza luogo", perché originariamente impossibilitate a sostenere una qualsivoglia forma dell'artificio politico.

Se da un lato tutti ormai rilevano che il tempo di una certa forma della politica si è ormai esaurito (il dominio della "corruzione", d'altra parte, fa tutt'uno, anche terminologicamente, con la corruttibilità di ciò che, in quanto corruttibile, è strutturalmente destinato a "finire"), ciò che va disincantatamente ricordato è che questa forma della politica ha potuto mettere in mostra un radicato **habitus** alla corruzione proprio in quanto era stata compiutamente realizzata la natura corrotta del proprio luogo natale: quello che, solamente, avrebbe potuto sancire, *ab origine*, il suo destino di corruzione. Come dire che la malattia non è per

essa un errore che in qualche modo si sarebbe potuto evitare, ma piuttosto la cifra di un'epoca del "politico", che è corrotta, allora, proprio nella misura in cui rende esperibile, sin nella sua stessa condizione di possibilità, la prevaricazione e la salvaguardia di ciechi interessi puramente egoistici.

Ma di quale "politico" si sta parlando?

È chiaro: di quello la cui condizione di possibilità è rintracciabile addirittura nell'antica Grecia; in quel mondo, cioè, in cui il bene di ognuno veniva più o meno radicalmente identificato con il bene della comunità. Quello in cui l'uomo veniva esplicitamente definito "animale politico". Ed a quel mondo resterà sostanzialmente fedele tutta la successiva tradizione occidentale, anche quando, in forza dell'idea politica di Hobbes, verrà individuata una naturalità tutt'altro che "comunitaria"; d'altra parte il patto sociale verrà da Hobbes considerato come naturalmente istituito proprio sulla base di quella naturale e dunque originaria impoliticità, che a tale "forma", quella del patto sociale, appunto, avrebbe dovuto condurci per una altrettanto naturale nostra tendenza all'autoconservazione. Da ciò la crescente importanza assunta nel tempo dall'opzione democratica, in relazione alla quale, solamente, quella natura di **cittadino** (che rende concretamente pensabile il problema politico in quanto tale) avrebbe potuto trovare la massima radicalizzazione, e - come da più parti si è continuato e si continua a dire - la più perfetta realizzazione.

Davvero, infatti, sembra che solo il quanto **socius** (cioè **cittadino**) un determinato indivi-



duo possa esigere il rispetto, da parte dell'altro, della propria vita (e dunque della propria libertà). Così come sembra altrettanto indiscutibile che solo in quanto **socius** io possa pretendere di essere considerato "identico" (appunto in quanto **socius**, o **cittadino**) agli altri (**cives**, cioè i singoli in quanto individui), e dunque essere disponibile all'omologazione sociale. Come dire che solo per la nostra natura sociale sembrerebbe esserci data la possibilità di sentirci uguali, e dunque di rapportarci l'un l'altro come "pacifici" interlocutori e democratici compagni di viaggio. La necessità di una qualche forma di convivenza, insomma, non poteva che comportare per tutti i soci la presa di coscienza della radicale mancanza di buoni motivi per tollerare la prevaricazione di uno o di alcuni di essi - l'identità che ci fa soci, ed in cui non siamo in alcun modo diversi, e dunque in cui non siamo "noi stessi" (non distinguendoci in essa dal nostro altro), insomma, lo spazio del "politico" in senso proprio (solo in tale identità siamo infatti relazionati l'un l'altro), non può giustificare alcun privilegio politico o sociale. Da ciò la destinale universalizzazione della forma democratica.

Ma da dove, allora, la destinalità dell'esplosione di una crisi quale quella attuale?

Eccoci al punto decisivo; quale l'errore costitutivo del presupposto di una forma del "politico" che non poteva che avere il suo destino in una forma democratica quale quella - così difficilmente sostenibile - del nostro tempo?

Torniamo a considerare l'assunzione della irrinunciabilità dell'identificazione di bene proprio e bene comune su cui è cresciuto il nostro mondo. Se il mio bene è, tout-court, identico al bene comune, è innanzitutto evidente che la mia persona è drasticamente ridotta all'elemento dell'identità, a ciò che in me dice la mia assoluta impersonalità, con la conseguente destituzione assiologica di tutto ciò che costituisce la mia individuale specificità. Se il mio bene è il bene comune, il mio bene comporta necessariamente la negazione della mia differenza specifica, e la mia irrinunciabilità si risolve in una mera determinazione quantitativa - io sono semplicemente uno tra gli altri, così come un numero sta tra una molteplicità di altri numeri, distinguendosi da questi ultimi,

appunto, solo nell'occupare un altro spazio nella serie.

Quantificazione assoluta della qualità! Ecco quanto verrà esplicitato dall'assunzione hobbesiana di un'unica finalità della vita politica: la pace. Nessun altro bene ha senso proporsi a livello politico; la pace come unica reale condizione di possibilità e concreta garanzia della propria autoconservazione (diritto alla vita). Ché, in quanto indeterminatissima entità, solo la vita può essermi garantita; e in quanto tale indeterminatissima entità non mi distingue concretamente e qualitativamente dagli altri, cioè è una sola per tutti, una sola sarà l'autorità che può rappresentarla e difenderla. Perciò la vera essenza della democrazia è la monarchia! Una monarchia che però non dovrebbe essere neppure rappresentata da una persona "in carne ed ossa", caratterizzata da certe qualità specifiche, poiché queste implicherebbero interessi specifici e non omologabili "a-prioristicamente", e dunque non potrebbero rappresentare l'identico, ciò che ci fa tutti "animali politici". Anche il monarca dovrebbe rappresentare quell'identico; cioè nessuno dei diversi cittadini, e dunque neppure se stesso, in quanto persona.

Ma a questo punto è inevitabile l'esito contraddittorio di tale prospettiva radicalmente democratica fondata sull'identità di bene comune e bene proprio: perché tale identità "esiste" solo come identità dei (e "nei") diversi individui qualitativamente specificati. Il **socius** è "anche" persona individuale e diversa. Perciò, se lo spazio della politica è abitato da **cives** che sono nello stesso tempo individui "impolitici", come può essere governata e controllata la non-interferenza dell'una sull'altra delle due nature che in ogni persona convivono indissolubilmente?

E poi, ancora più radicalmente: chi potrà fare del proprio gesto (il gesto di una persona radicalmente doppia) un gesto solamente politico od un gesto solamente impolitico, se il gesto è appunto il gesto di una persona che in ogni sua azione è insieme espressione e dell'identità e della differenza che in essa "esistono" **in-uno**? Ma, se ciò non è possibile (se non è possibile fare del proprio gesto un gesto "univoco"), è evidente che ogni gesto politico (voluto per esprimere l'identità e per salvarla)

sarà immediatamente anche un gesto impolitico, esprimente i bisogni e le esigenze della persona nella sua irriducibile differenza, e dunque necessariamente prevaricante l'altrui differenza specifica.

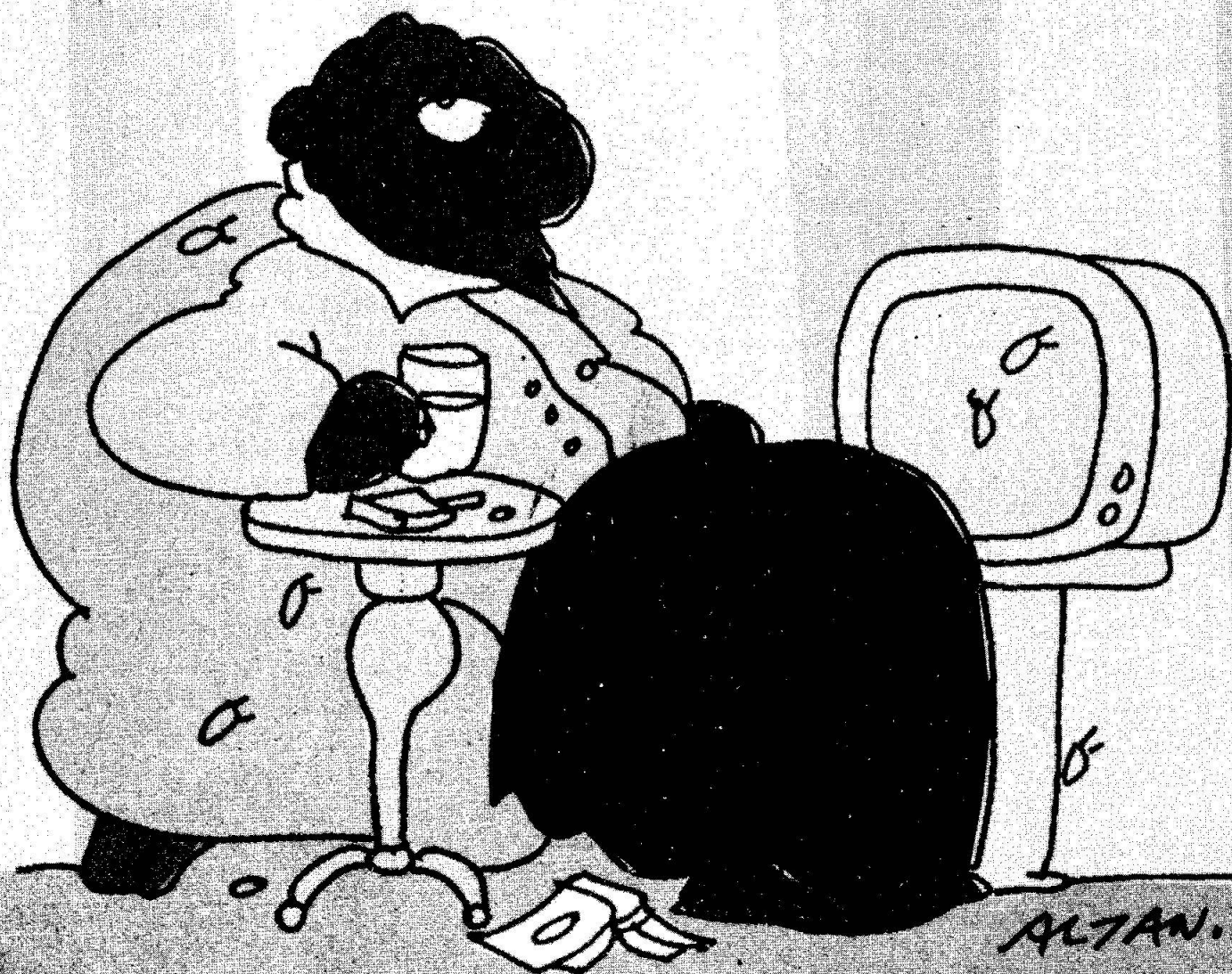
Difficile a sopportarsi, certamente, è tale realtà; eppure nessuna riflessione politica potrà dirsi davvero realistica se non sarà capace di rapportarvisi con sguardo disincantato e fermo, per cercare, a "partire-da-essa", di rinvenire un nuovo inizio, e dunque tentare il percorrimto di un sentiero realmente libero dalle pastoie di un passato che con tali con-

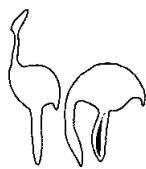


traddizioni non ha mai voluto fare seriamente i conti, e che solo per questo ogni volta poteva "meravigliarsi" e non credere ai propri occhi di fronte ai periodici smascheramenti delle storture e delle abiezioni di una classe politica sempre "stranamente" (!?) egoistica ed interessata a salvaguardare privilegi di casta e di "partito".

Massimo Donà

QUI TUTTO SI DISGREGA:
UN PO' DI PAZIENZA E CI
GODREMO ANCHE
IL DOPO-BOSSI.





Nella descrizione dei conflitti in atto, sotto forma della metafora di un "saloon" del vecchio West, emerge con efficacia la descrizione della nostra realtà come "guerra di tutti contro tutti", senza un discrimine preciso che definisca l'oggetto del contendere. Ciò dipende, secondo l'autore, insegnante di lettere e storia, dal drammatico superamento della dialettica, dal fatto cioè che "viviamo nell'età dell'uno".

L'età dell'uno

Ammettiamo di trovarci nel classico saloon del West mentre è in corso una generale scazzottata. Possiamo dire di stare assistendo ad una guerra? Hobbes risponderrebbe di sì, e precisamente che ci troviamo di fronte al primordiale *bellum omnium contra omnes* (guerra di tutti contro tutti), ma in realtà non di vera guerra si tratterebbe, solamente di una confusione generale da cui non potrebbero sortire né vincitori né vinti. Poiché ci sia guerra, infatti, c'è bisogno che esistano due schieramenti, rispetto ai quali tutti i contendenti devono definirsi - anche se non una volta per tutte -, ci deve essere un crinale, ancorché mobile e mutevole, che taglia in due la totalità di coloro che si scontrano. Altrimenti c'è il saloon, nel quale l'unico obiettivo che sia da perseguire è quello di uscirne fuori con meno danni individuali possibile. Quando non c'è dualismo, non c'è guerra. Così la guerra è ordine, in quanto costringe tutti, coloro almeno che si trovano nel raggio della sua diretta o indiretta influenza, a schierarsi, mentre la scazzottatura nel saloon è mero disordine.

Oggi non siamo in guerra, ma nel saloon. La guerra è finita, e come ogni guerra ha avuto i suoi vincitori e i suoi vinti, che ora giacciono distrutti e in una certa misura anche umiliati. Ma anche i vincitori hanno i loro problemi. I vinti, riconoscendosi tali, hanno abdicato alla responsabilità di sé, si sono "dati" in potestà e dunque lasciano che siano i vincitori a farsi carico dei problemi di insieme, di ordine.

I vincitori erano abituati ad agire per ottenere dei vantaggi nella guerra, ciò che in genere non è difficile riconoscere, perché è proprio il nemico che collabora a rendere sicuro il giudizio su cosa

è vantaggioso o no: vantaggioso è ciò che il nemico tenta di evitare che si realizzi, non vantaggioso il contrario. Ma ora, a guerra finita, il riscontro degli effetti, e dunque anche le decisioni, si fanno molto più difficili e complessi.

Operare in un ordine unitario non è la stessa cosa che operare in un ordine duale. In quest'ultimo infatti è abbastanza chiaro e certo ciò che è bene e ciò che è male, ma nel primo qualcosa che si è considerato come un bene può rivoltarsi, rivelarsi un male. Così infatti, ad esempio, la distruzione totale di Saddam Hussein, contro il quale gli USA hanno in passato scatenato la loro potenza militare, può rivelarsi un danno maggiore del suo mantenimento al potere, perché la sua caduta creerebbe agli USA problemi più grossi, sempre però nell'ordine di quelli da "saloon". L'Iran integralista, che approfitterebbe della caduta di Saddam, e la stessa Turchia, o la Siria, non sono infatti dei veri e propri nemici, capaci cioè di giungere a dividere in due il mondo, proponendo un ordine alternativo, ma solo degli avventori del saloon più o meno prepotenti. Perciò gli USA devono stare sempre molto attenti a dove mettono le mani, poiché il gioco delle inter-relazioni e dei contrappesi è così delicato e complesso, che ogni mossa può rivelarsi un boomerang.

Gli effetti della unificazione sono molteplici e profondi anche sulle gerarchie internazionali. L'impero romano insegna: i romani vinsero talmente, schiacciarono tanto i loro nemici, che ne cancellarono le differenze, li resero simili a loro e dovettero perciò riconoscere la loro parità nell'impero. Quando un primato è assolutamente sicuro cessa di essere primato. Ciò che si pote-



va rifiutare con la forza al nemico bisogna concedere al suddito fiducioso e ammirato: la cosa più difficile non è combattere, ma deludere. Chi ammira viene immediatamente assunto come puntello della propria identità da parte dell'ammirato, il quale così ha bisogno dell'ammiratore: deluderlo significherebbe indebolire la sua stessa identità. Ammettiamo che il capitalismo faccia bancarotta nella ex URSS. Si può pensare che tale esito non si ripercuoterebbe anche sugli stessi paesi occidentali? Vincitori e vinti, così nel momento in cui la guerra è finita, sono legati da una sorte comune, si sono uniti. Il fatto, ad esempio, che il futuro dell'Occidente si giochi in Siberia, rende tutto più problematico ed evanescente, ma anche perciò più imprevedibile, strano, pericoloso. Un mondo in cui tutti debbono farsi carico di tutti, in cui tutto dipende da tutto, tende ad essere fatalmente nevrotico, insicuro.

La guerra è dialettica, anzi, a ben vedere, la guerra è la dialettica, in essa domina la contraddizione. Noi oggi viviamo nell'età della caduta della dialettica, viviamo nell'età dell'uno, nella quale nulla rimane uguale a prima. Ciò che sconcerta e spaventa, nell'età dell'uno, è l'ampiezza, l'assenza di linee di confine, di qualsiasi "siepe" di leopardiana memoria, che permetta allo sguardo di riposarsi dall'infinito. È l'imprevedibilità degli effetti di ogni atto, poiché questo non opera su qualcosa che può definirsi suo effetto, ma sulla totalità infinita delle condizioni. Ciò vuol dire anche che tali effetti non possono essere necessariamente considerati continui, ma possono benissimo essere intermittenti e discontinui, autopotenzianti e/o autodissolventisi, successivamente e/o contemporaneamente. Si può persino dubitare che un qualsiasi atto abbia degli effetti, se sia esso stesso veramente un atto o semplicemente effetto dell'infinito convergere di altri effetti, una vibrazione dell'uno, allo stesso modo che, nel saloon, si può dubitare che lo sceriffo che si è messo in mezzo nella scazzottata generale, inizialmente per farla cessare, non sia preso anche lui dalla caoticità della situazione e non conduca, infine, anche lui un una sua "guerra contro tutti", divenendo così solo una delle infinite varianti di quella caoticità pulsante, ad essa funzionale.

Così il disordine generale, la disomogeneità di tutti rispetto a tutti è a sua volta essa stessa tendente all'omogeneità. Solo che questo tendere

non deve essere inteso in senso cronologico, giacché la disomogeneità coesiste, contemporaneamente, con l'omogeneità, e viceversa. Pare nel saloon che si creino degli schieramenti, delle alleanze, ma si tratta solo di illusione da parte dello spettatore della scazzottata, perché in realtà nessuno è alleato con nessuno e lo stesso spettatore non è un vero spettatore, poiché egli può solo casualmente, per un istante, contemplare la scena, tra un cazzotto e l'altro. Conseguenza diretta di questa situazione è la sua crescente imprevedibilità, che la fa assomigliare ad un labirinto che continuamente intrica se stesso.

Fu davanti (si fa per dire) a questo rebus che il mondo antico si perse, scomparendo appunto nei meandri di se stesso, paralizzato dalle sue energie, che, impiegate, gli si rivoltavano contro. Esso fu inghiottito nell'infinito che aveva dentro di sé, poiché non riuscì a risolvere il problema "mortale" del suo essere uno. Tanti sceriffi, uno dopo l'altro, entrarono nel saloon per riportarvi l'ordine, ma ad uno venne fatto lo sgambetto, un altro si prese per caso un cazzotto non a lui destinato, un altro ancora una bottigliata in testa: nessuno riuscì nell'intento di riportare l'ordine, ma anzi il loro ingresso contribuì ad aumentare indefinitamente il disordine. Si scoprì anche che quei sedicenti sceriffi non avevano alcun titolo per pretendere, più di qualsiasi altro degli avventori del saloon, di imporre un ordine. Nessuno proveniva da fuori del saloon, ma tutti sono presenti fin dall'inizio, fin dallo scatenarsi della gazzarra.

La difficoltà della nuova situazione del saloon del mondo sta nel fatto che non ci sono esperienze passate che possano davvero servire all'oggi, poiché nel generale disordine nulla è uguale a nient'altro, né si danno paradigmi certi che possano essere utilizzati permanentemente. Tutto deve essere riferito non a criteri di giustizia (la guerra ha sempre come scopo l'affermazione della giustizia, di una giustizia che ha sempre la pretesa in sé di essere assoluta e quindi, per questo, produce immancabilmente opposizione, contraddizione, cioè guerra), ma di utilità. I quali, a loro volta, non possono che essere momentanei, finché "funzionano", finché non scopriamo che quello che consideravamo un vantaggio si traduce in svantaggio. L'agire sulle circostanze, in quanto non si può essere certi e nemmeno prevederne le conseguenze, equivale all'esporsi al pa-



tire.

E' naturale che in una situazione simile cresca il bisogno di certezze superiori, trascendenti, sulle quali fondare un nuovo ordine. Cresce così il numero di coloro che desiderano fuggire dal mondo, ma poiché non è possibile "scendere dal mondo", come diceva una vecchia pubblicità, tutti sono condannati a stare insieme, uniti. Così cresce la domanda di saperi diversi, profetici, divinatori, rivelatori di realtà "altre", trascendenti e misteriose, rispetto alle quali il vecchio razionalismo illuministico storce il naso. Esso, di fronte alla difficoltà, nell'età dell'uno, ad affermare il giusto, ripiega su quella seconda linea che è sempre stata, fin dalle sue origini, parte di lui, quella dell'utile, che è l'ombra, la larva del giusto che si ripiega su se stesso. Nel saloon del mondo non ci si deve scazzottare, non perché non è giusto, ma perché in fondo non è utile a nessuno farsi male, niente infatti è così importante per cui valga la pena di morire.

Ma se non c'è niente per cui merita di morire, non c'è anche niente per cui vale la pena di vivere. Si realizza ancora una volta quel rovesciamento fatale di ogni cosa, che si manifesta come suo opposto, che domina nell'età dell'uno, e non nella successione del tempo, ma immediatamente, per cui ogni cosa è insieme vantaggio e svantaggio, bene e male, e non si può dire veramente nemmeno che ci sia rovesciamento, ma solo una istantanea coincidenza di opposti.

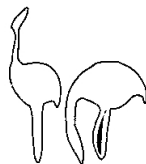
Nel momento stesso in cui io individuo il mio utile non posso non pormi la domanda del **perché** dovrei perseguirlo, perché dovrei soddisfare me stesso, dato che comunque, come diceva il giovane Budda a suo padre che gli presentava delle belle fanciulle con cui desiderava che suo figlio si divertisse, non posso cancellare in me il pensiero di come queste bellezze saranno ridotte tra pochi anni. Che cosa resta allora del pragmatismo utilitaristico? L'orgoglio intellettuale, l'epicureismo del senso comune, lo stordimento di sé nell'operare, che tanto somiglia alla disperazione. Qui continuano a parlare quelli, come diceva Socrate, che non sanno di non sapere.

La vita finalizzata all'utile è la più terribile delle vite, perché istituendo il mio utile come criterio supremo dell'ordine io vengo continuamente rinviato a me stesso come fondamento assolutamente infondato, assolutamente gratuito di quell'ordine, responsabile quindi di dare senso alla gratuità del mondo. Il sapere antico, a

questo punto, ci suggerisce: muori a te stesso, uccidi in te quell'io gratuito che è il fondamento infondato di tutto, liberati da lui o sarà lui a ucciderti. Come si fa ad ucciderlo? Fai esattamente il contrario di quello che hai fatto finora: evita il divertimento, persegui la noia, non farti benvolere dagli altri, cerca ciò che ti fa male. Nel saloon non dare cazzotti a chi te ne dà, dalli a chi non te ne dà. Continua così fino a quando la misura sarà colma. Naturalmente tu non sai, non puoi sapere quanto grande è la tua misura, di certo puoi sapere solo questo: che è più grande della tua stessa immaginazione. Immagino, dice Kafka in un frammento, di trovarmi in un sotterraneo dentro ad una cella, e insieme a me ci siano altri prigionieri. Sento la guardia che passa per il corridoio e la voce di dio che sta con lui che dice, riferendosi a me: "Basta così, quello mandamelo su". Naturalmente queste sono fantasticherie da prigionieri.

Ci sono molti che si dichiarano disposti all'esperienza mistica, molti che hanno a che fare con il mistero, la trascendenza, la divinazione e la dimensione della rivelazione. Nell'età dell'uno i profeti sono destinati a moltiplicarsi, così come i ciarlatani e gli impostori di ogni genere. Costoro, senza essere chiamati, si arrogano il ruolo di sacrificarsi per l'umanità, di imboccare per essa la via dell'ineffabile e del mistero. Sono attori di una grottesca messinscena che scimmietta, in qualche modo deformandolo e però anche in qualche modo annunciandolo (l'impostore è sempre in qualche modo anche veridico profeta) ciò che deve accadere. Non sono i pagliacci e le anime belle che devono incamminarsi lungo la via dell'ineffabile e del mistero, è l'illuminismo stesso, la ragione, lo spirito critico, questi debbono affrontare il loro "salto mortale", con tutto se stessi.

Finora, nella gazzarra generale del saloon, c'è il barman che ha continuato a vendere il suo whisky. Per questo il saloon ha continuato nonostante tutto ad essere un saloon. Sembrava che lui non c'entrasse nulla con la scazzottata, mentre allineava sul bancone i bicchieri. Ma, prima o poi, tutti gli avventori si fermeranno e, nel silenzio generale, uno finalmente dirà: "Sei tu che ci fai scazzottare, per spacciare il tuo whisky".



E' possibile ricomporre in un unico quadro la molteplicità dei fenomeni di decomposizione dei vecchi "ordini"?

L'autore, docente di filosofia all'Università di Padova e direttore dell'Istituto Gramsci Veneto, ritiene indispensabile collocarsi all'interno delle dinamiche in atto, "senza poter più contare sulle stelle fisse degli universi culturali (cattolico, laico, marxista, ecc.)", al fine di ricostruire un possibile nuovo patto sociale.

Veleggiare in mare aperto

Secondo la definizione corrente, per "transizione" si intende una fase ben specifica nell'evoluzione di una società, caratterizzata dall'emergere di difficoltà interne ed esterne che rendono impossibile la pura e semplice riproduzione dell'assetto esistente, ed impongono invece una più o meno rapida (e più o meno violenta) riorganizzazione complessiva del sistema economico-sociale sul quale essa si fonda.

Nella storia del pensiero politico - ma anche dal punto di vista epistemologico - la "transizione" è stata per lo più interpretata non come una fase provvista di una propria "razionalità", conforme a "regole" o "leggi", che fosse possibile analizzare e definire, alla quale dunque riconoscere una "forma", ma piuttosto come un "passaggio" da una condizione "formata" ad un'altra, in quanto tale descrivibile solo in via negativa, come decadenza dell'ordine in precedenza vigente, e perdurante assenza del "nuovo" ordine non ancora instaurato. A parte alcune eccezioni (Marx, per quanto riguarda l'analisi dei sistemi socio-economici e, più ancora, Renè Thom, relativamente allo studio dei fenomeni morfogenetici in alcuni settori scientifici ben delimitati), la transizione viene perciò abitualmente concepita come apertura di una fase di "anomalie" rispetto alla "norma" dominante nelle epoche - appunto - "normali". Si tratterebbe, perciò, di una temporanea sospensione delle regole che organizzano un determinato sistema, fisico o sociale, in attesa dell'instaurazione di un nuovo tessuto normativo, capace di conferire intelligibilità a quanto si è venuto conso-

lidando. In altre parole, la transizione è prevalentemente giudicata alla stregua di una sorta di "e-normità", qualcosa che sfugge alla possibilità di essere studiata e compresa in se stessa, e che invece rinvia ad altro - rispettivamente a ciò *da cui* si esce e, subordinatamente, a ciò *verso cui* si procede. L'assenza, se non di una teoria, almeno di una *logica* e *grammatica* della transizione, vale a dire di una comprensione dei processi di trasformazione idonea a ricostruirne la dinamica, e più ancora a definirne la *forma*, ha spesso indotto a presentare in termini puramente metaforici o residuali il mutamento, concepito come mera fuoriuscita, ovvero ricondotto a scomposta emergenza di "turbolenze" non meglio determinate.

Riferito alla fase attuale, all'esame della transizione in corso, questo troppo lungo (ma non inutile) preambolo giova ad introdurre una prima questione di fondo, rilevante tanto dal punto di vista analitico, quanto in senso interpretativo: è possibile ricomporre in un unico quadro la molteplicità dei fenomeni di decomposizione di vecchio "ordine", ai quali stiamo assistendo? Si può almeno tentare di procedere oltre la sostanzialmente afasica categoria della "disgregazione" per rappresentare quanto sta accadendo, soprattutto, ma non esclusivamente, nel nostro paese? Entro quali limiti, e attraverso quali strumenti concettuali, è lecito lo sforzo di leggere in termini di *forma*, anziché di mera *de-formazione*, le dinamiche di trasformazione che hanno molecularmente investito il sistema delle relazioni politiche e sociali, smantellando un ordine che ha resistito pressoché



immodificabile per quasi mezzo secolo?

Sia pure in termini ancora largamente approssimativi, e attraverso enunciazioni semplici e tuttora non adeguatamente argomentate, una prima risposta a questi interrogativi può essere se non altro ricercata in una più rigorosa chiarificazione del significato della "svolta" intervenuta con l'evento simbolico del crollo del muro di Berlino. Troppo a lungo, e molto spesso per ragioni tutt'altro che "innocenti", legate ad intenti propagandistici di infima lega, il *turning point* del 1989 è stato riduttivamente interpretato come pura e semplice eliminazione di una "anomalia", di una sorta di periferica "mostruosità", rispetto alla "fisiologia" del sistema democratico. Abusivamente inteso come deviazione patologica, rispetto alle linee di sviluppo, lungo le quali è cresciuto il politico moderno, il comunismo - e la dissoluzione alla quale esso è andato incontro - sono stati troppo frettolosamente archiviati come parentesi incidentali in una storia intrinsecamente progressiva, immune dal coinvolgimento in "cadute" o arresti di un'evoluzione virtualmente illimitata. In questa prospettiva, la caduta del comunismo avrebbe dovuto anzi rappresentare un ulteriore impulso all'affermazione dei valori sui quali sono costruite le democrazie occidentali, favorendone il consolidamento, liberandole dall'assillo della competizione fra modelli concorrenti, promuovendone l'estensione anche alle aree del pianeta ancora alla ricerca di una definitiva scelta di campo e di sistema.

Le vicende dei primi anni novanta (ancora una volta, non soltanto nel nostro paese, anche se qui forse più chiaramente leggibili che altrove) hanno definitivamente infranto uno schema di spiegazione al tempo stesso così semplicistico e così strumentale. La stessa ondata, che ha anzitutto colpito e spazzato via i regimi e i partiti comunisti europei, si è poi puntualmente abbattuta sull'altra componente storica della sinistra continentale, quella di ispirazione socialista (la cui crisi, viste le premesse, è per certi aspetti perfino più radicale di quella che ha colpito il movimento comunista internazionale), manifestandosi alla fine non più come dissoluzione di un'area politica definita, ma come punto di arrivo di una intera fase della storia del politico moderno, in tutte le sue componenti e da ogni punto di vista. Per dirla in termini

ancora più espliciti, la "svolta" del 1989 non ha affatto segnato la vittoria della democrazia come contrappunto alla sconfitta del comunismo ma, esattamente al contrario, il crollo delle esperienze storico-politiche scaturite dalla Rivoluzione sovietica ha annunciato la conclusione - e il sostanziale scacco - dei modi diversi, e talora apparentemente antagonisti, con i quali il processo di democratizzazione si è sviluppato nel corso dell'ultimo secolo, ad Oriente come ad Occidente dell'Europa.

Fra i molti, l'aspetto che maggiormente riconduce ad **uno** - alla crisi della forma democratica di governo - i fenomeni storico-politici, per altri aspetti fra loro diversi e irriducibili, degli ultimi quattro anni, è certamente costituito dalla decadenza delle forme, dei soggetti e dei metodi, attraverso i quali si è concretizzato per decenni il problema della rappresentanza. Vero e proprio principio di individuazione della moderna nozione di politica, concetto realmente "pontificale", capace di connettere organicamente anche esperienze e fenomeni a prima vista assai lontani, la rappresentanza costituisce la questione alla quale i differenti "sistemi" hanno tentato di offrire risposte adeguate, in ogni caso attraverso l'identificazione dell'esigenza che ne è alla base (la partecipazione all'esercizio concreto del potere da parte del popolo) con la costituzione e il funzionamento dei partiti politici. Pluralismo delle formazioni politiche, ovvero partito unico, appaiono, in questa prospettiva, non già come soluzioni opposte, ma come opzioni sostanzialmente omogenee, nel quadro di una concezione in cui il fulcro e principio motore del sistema resta l'attività di un soggetto, la cui funzione è quella di connettere stabilmente sistema politico e società civile, livello delle decisioni e piano degli interessi materiali e dei conflitti che sorgono in riferimento ad essi.

Questo circuito, il ricambio organico fra società e politica, comunque mai compiutamente realizzato dai partiti - uno o molti che fossero - è letteralmente saltato alla fine dello scorso decennio, travolgendo l'architrave stesso dell'edificio della nozione moderna di democrazia, liberando da un lato sistemi politici privi di ogni legittimazione popolare, e dall'altro rendendo precario, contraddittorio, instabile l'esercizio di una sovranità popolare mutilata di ogni stru-

mento di espressione "rappresentativa".

La "transizione" in atto è questa crisi di una "forma" - la *forma democratica* delle relazioni sociali, tenuta insieme dalle funzioni connesse con la rappresentanza - senza che, almeno per il momento, si intraveda alcuna nuova forma, idonea a conferire ordine e intelligibilità al nuovo che pure tumultuosamente sta emergendo.

Ciò che principalmente ancora manca al passaggio di fase in corso, ciò che per il momento non consente a questa *transizione* di configurarsi come una *rivoluzione*, è l'assenza di un principio di organizzazione endogeno al processo di trasformazione avviatosi col crepuscolo dell'ordine precedentemente vigente, qualcosa che conferisca il significato di una tendenza al succedersi di fenomeni tuttora prevalentemente caratterizzati nel senso dello sfaldamento del sistema.

Nella prospettiva finora abbozzata, è dunque evidente che qualsiasi tentativo che sia ispirato semplicemente alla nostalgia per un *kosmos* definitivamente tramontato, che punti alla restaurazione della forma perduta, è destinato all'insuccesso. Si impongono non soltanto aggiustamenti nei meccanismi elettorali e nell'assetto istituzionale, e neppure solamente procedure di "rifondazione" dei tradizionali soggetti sociali e politici, ma ancor più radicalmente un lavoro di maggiore respiro, sul piano teorico e culturale, prima ancora che direttamente politico, volto a rideterminare la fisionomia della democrazia, dopo la crisi della categoria della rappresentanza. Da un lato, allora, è indispensabile collocarsi consapevolmente all'interno delle dinamiche in atto, allo scopo di impedire che esse possano presto o tardi letteralmente "precipitare", sfociando in situazioni non più controllabili o orientabili secondo criteri di razionalità politica. Ma dall'altro è anche necessario - in una fase storica che indubbiamente si presenta con i connotati di una rottura di continuità - non lasciarsi interamente riassorbire in un lavoro politico quotidiano, riaprendo piuttosto un più impegnativo orizzonte di ricerca, nel quale tentare di individuare almeno le linee fondamentali di un possibile nuovo patto sociale.

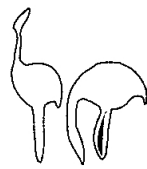
In questo percorso - che implica, come si è detto, lo "star dentro" ai processi, e insieme il riuscire a distanziarsene quanto basta per poter

formulare almeno l'abbozzo di un nuovo progetto - non si potrà certamente contare sulle "stelle fisse" degli universi culturali (cattolico, laico, marxista, ecc.) che hanno finora definito le colonne d'Ercole della cultura politica contemporanea. Al contrario, si tratterà di veleggiare deliberatamente oltre quei confini, nel mare aperto di una ricerca dall'esito imprevedibile. Il compito non si presenta certamente facile, né, soprattutto, privo di incognite. Ma per chi ha atteso per anni il verificarsi di condizioni propizie all'innovazione politica, per chi ha a lungo auspicato lo sblocco di una situazione sociale e politica che pareva inchiodata nella mera riproduzione di un assetto sempre più logoro e insufficiente, anche questo "azzardo" può apparire liberatorio.

Umberto Curi

GERMANIA - CONTINUANO I ROGHI XENOFABI -





L'autore, docente di sociologia all'Università di Padova, analizza le caratteristiche della crisi di un ciclo storico collettivo e individua piste di ricerca delle ragioni e delle radici della solidarietà civile e culturale quotidiana.

Le radici di un ciclo collettivo in crisi

1. Possiamo vedere con una qualche chiarezza sociologica che stiamo vivendo oggi (non nel '68 né nel '78) il finire dell'aspetto-chiave di un **ciclo collettivo** (cicli storici la cui conclusione non è segnata necessariamente dalla distruzione materiale e totale delle classi e delle istituzioni dominanti, ma da un declino dell'ordinamento centrale, da una crisi strutturale, all'interno della quale ci sono già germi e strutture del ciclo successivo) iniziato negli anni '40 con lo scontro tra i movimenti della resistenza e le istituzioni fasciste: l'effervescenza del "nuovo", però, non ha una fisionomia già individuata. Il ciclo che in Italia ha avuto allora il decollo è passato attraverso la guerra, ha trovato il nucleo di "consenso vero" nella Costituzione, ancor oggi fundamentalmente valida, ha vissuto lo sviluppo economico-sociale, la contestazione della fine degli anni '60, il terrorismo, le riforme del Welfare State (sanitario, sociale, previdenziale), il consolidarsi del neo-corporativismo e, all'interno di questa logica di governo (che ha incluso le associazioni di interessi più forti, non solo di tipo imprenditoriale e sindacale), il formarsi palese e nascosto di vere e proprie "élites di potere" all'interno dei partiti di governo nazionali e locali (minoranze potenti, nelle diverse branche dello Stato e del mercato, con interessi di scambio politico per l'ampliamento e l'esclusività del rispettivo potere nei propri settori), la crisi del rapporto politico tra centro e periferia, tra società e partiti, l'**implodere** e lo sgretolarsi di quelle élites per l'azione della magistratura, e il rapidissimo crollo di consenso, con una crisi generalizzata della fiducia accresciuta dalla recessione economica internazionale e nazionale, in presenza di fermenti e di movimenti vivaci che hanno consapevolezza molto diverse della situazione. quindi con carenza di progetti condivisi.

Vi è una situazione sociale abbastanza rara (vissuta in modo paradossale), che ora è oggetto di interesse anche da parte degli osservatori internazionali, nella quale una parte delle istituzioni (ordinamento giudiziario), attivando le leggi normali dello Stato, esercita con una ampiezza e sistematicità del tutto inusuale la sua funzione di controllo repressivo-riparativo su quelle che con termine sociologico si possono ben chiamare le "élites del potere", al vertice delle istituzioni statali e di enti privati, cosa che i meccanismi duri di potere normalmente non consentono. Vi è cioè una (parte di) moralità istituzionale che funziona, con una rilevanza pratica e simbolica eccezionale, che fa da volano al crescere di una coscienza collettiva popolare di trasparenza e di responsabilità potenzialmente molto ricca, senza dover fare ottimismo di maniera.

Ne sta emergendo invece una crisi collettiva di cui colpiscono ben di più gli aspetti negativi immediati (anche perché ampliata dal danno oggettivo che la crisi politica riflette sulla crisi monetaria, finanziaria e produttiva) piuttosto che gli aspetti funzionali e le opportunità orientate (o orientabili) alla ricostruzione. Anche perché questo accade in un clima esistente da anni di frammentazione sociale, con ampie contraddizioni di valori, una aggressività diffusa, una accelerata consunzione dei sistemi istituzionali e interindividuali di fiducia (si pensi al problema della funzionalità dei servizi, dai trasporti alla sanità, dai servizi sociali alla gestione del fisco, dalle regole pensionistiche alla gestione dei fondi per le calamità). La comprensibile rapida diffusione di stereotipi negativi sui politici, i burocrati, i grandi managers, nella difficilissima transizione dell'economia pubblica con i nuovi costi per la gente, con un attivismo anche aggressivo

dei mass-media, porta ad ostilità generalizzata verso le istituzioni ma anche verso le persone in genere che ricoprono ruoli istituzionali: la popolazione non dà più credito, nessuno si fida volentieri di chi ha autorità di certi tipi.

La **fiducia**, se è un credito culturale e psicologico normale, ha sempre bisogno di conferme: le smentite, nel caso attuale, non sono soltanto **illegalità** e **menzogne**, per esempio le appropriazioni indebite di fondi statali, la violazione da parte dei partiti di leggi da loro stessi approvate specificamente per il proprio finanziamento, ma anche la sensazione che ci siano stati **errori di fondo politici** (per esempio, in primis, la espansione degli interventi dello Stato finanziati oltre il limite dal debito pubblico).

Questa congiuntura di dis-integrazione sociale esige con forza conoscenze e riflessioni serie, non aprioristiche, in campo politico, economico, culturale, per cercare di individuare in modo **non stereotipato** le distorsioni, le logiche perverse divenute dominanti: non solo nella politica ma nell'**insieme dello Stato** (alcuni dei rappresentanti politici, dei governanti, nei partiti, nella Pubblica Amministrazione, nella Magistratura stessa, al centro e nelle periferie), nell'**economia** (le cui regole di concorrenza e di contrattazione vengono da alcuni manomesse pesantemente nello scambio politico), e anche - pur essendo periferico come potere, e limitato nelle dimensioni - nel **III settore**, così caricato di valori e di promesse di solidarietà, quindi qualitativamente molto importante (dove le convenienze particolari, ideologiche e materiali, hanno talora giustificato, anche entro la legge, solidificazioni di interessi di parte, costruzioni di minoranze e rapporti "protetti", a danno di altre cooperative o associazioni).

Questa analisi seria, che appunto non deve andare a caccia di capri espiatori da abbattere ma di cose da capire per cambiare consensualmente, consentirebbe l'avviarsi di una chiarificazione e di una moralizzazione costruttive (comunque non prive di difficoltà e di ambiguità) appunto non vendicative o dissociative (che è pure orientamento distruttivo), con metodi corretti e pubblicamente dialoganti, all'altezza delle forti attese e disponibilità di cambiamento esistenti, motivate (e quindi di prevenzione dell'illegalità e delle distorsioni, non solo di repressione e punizione). Soltanto così si può dar basi so-



lide alla **prospettiva creativa di ri-trovare le ragioni di fondo dello stare insieme della società** in quanto tale, culturalmente e politicamente, in un futuro prossimo diverso che molti stanno aspettando o cercando, **attivandola-anticipandola già nel modo, nel metodo con cui la si persegue**: un metodo di ricerca, di incontro, di ascolto, di solidarietà tra pari.

Questo lavoro va svolto comunque all'interno di un'altra spinta importantissima politicamente e culturalmente che si muove a **livello europeo e mondiale**, per ragionare e progettare in una cultura di ampio respiro, delineata dai recenti trattati europei, che già ora inducono in Italia regole ed orientamenti culturali e istituzionali assai interessanti (diritti, doveri, valori; ambiente, circolazione, riconoscimento di istruzione e professioni, ecc.), produrre ulteriori tendenze alla concertazione, alla considerazione del valore e dell'efficacia delle collaborazioni internazionali al di fuori dell'Europa, già in espansione ma con nuove possibilità.

Questo cammino da percorrere non va chiesto ad altri, o aspettato da altri, o solo dai grandi vertici istituzionali (così come non si può chiedere conversione solo ai politici, ai "centri di potere"). Giustizia e fiducia, da ampliare o ricostituire, sono legate entrambe ad una **solidarietà civile e culturale quotidiana**, che va ben al di là dei modi contraddittori emersi in questi ultimi anni. La solidarietà è stata vissuta infatti in modi assai selettivi, sia nelle sue espressioni più costruttive che vanno assai apprezzate (del volontariato di ispirazione sia laica che religiosa, verso persone, le popolazioni in sofferenza, l'ambiente naturale), sia nelle espressioni più egocentriche (solidarietà localistiche, etnocentriche). Bisogna cominciare a ragionare in termini di solidarietà e di cittadinanza universalistiche, aperte a tutti (considerati come propri "simili", con la stessa dignità di persone e di cultura), a partire da coloro che - socialmente simili - ci sono ideologicamente diversi, con i quali bisogna ragionare di nuovo sugli aspetti elementari della convivenza (che hanno senso, profondissimo, ma anche convenienza, utilità, economicità).

E ciò va fatto volutamente anche con un atteggiamento culturale che alcuni amici sociologi di recente hanno chiamato "amichevole" (*friendly*, che dà il titolo ad un "almanacco" curato da L. Balbo): bisogna impegnarsi ad esprimere nelle



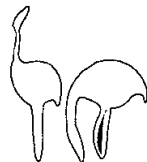
azioni quotidiane una attenzione immediata, personale, più accogliente verso gli altri, proprio nella vita di tutti i giorni, con uno stile di relazioni intersoggettive, e di rapporti funzionali, che cerca micro-realizzazioni positive nella sostanza dei contenuti ma anche nella forma dei contatti, istituzionali, professionali, umani (che non si limitino ad una "politica delle buone maniere", anche se in molti servizi non guasterebbe!).

2. Facendo questa necessaria lettura, bisogna guardare molto seriamente anche le parti, che piacciono e che **non** piacciono, che riguardano gli stessi cattolici: le Chiese, il clero, i laici cattolici. Bisogna che si apra innanzitutto all'interno degli spazi vicini al clero e alla Gerarchia una riflessione socio-politica, culturale, religiosa, per vedere, in questo dopoguerra o almeno in questi ultimi vent'anni, le diverse direzioni e i diversi stili dell'impegno politico dei cattolici (per esempio nelle Venezie), sottoponendo a prova anche i pregiudizi che vi sono cresciuti. Non va perseguito né un sospetto a priori malevolo, né un processo ad illegalità presunte: va fatta una seria **analisi empirica e fenomenologica (cioè dal punto di vista dei soggetti che vi si sono attivati), dei percorsi praticati**. Una simile riflessione interna non è stata ancora "elaborata": oggi vediamo manifestarsi in modo anche duro le diversità, su questo bisogna ragionare, e le disponibilità al cambiamento non sono più ingenua e gregaria. Anche perché senza una ri-analisi seria e corretta **difficilmente vi sarà credibilità degli ambienti strettamente ecclesiali - sia all'interno e soprattutto in rapporto con l'esterno - nel proporre nuovi cammini meglio radicati e meglio praticati**. Cosa che va fatta con gli strumenti, le competenze, gli studi opportuni, tra cattolici e con tutti coloro che seriamente studiano, pensano, sentono questi problemi storico-sociali in modo costruttivo.

Tenendo sullo sfondo la rilevante tradizione cattolica veneta dell'ottocento, si deve partire dagli impegni dei politici ma anche del clero, delle parrocchie, nella ricostruzione, nel decollo, nello sviluppo delle diverse aree venete, specialmente in quelle periferiche (rispetto alla regione e alle città). Bisogna capire come sono state anticipate prima e attuate davvero poi le "riforme" nel decentramento e nel governo dei servizi sanitari e sociali, per arrivare fino agli anni più re-

centi, in cui cattolici hanno assunto strategie differenti, anche all'interno dello stesso partito "cristiano", con conflitti forti di cultura e di uso del potere. I modi di presenza sono stati i più diversi: "mandare" proprie persone alle elezioni da parte delle associazioni cattoliche; favorire l'elezione di candidati del partito attraverso rapporti tra singoli uomini politici "amici" o "benefattori" e le parrocchie; avere rapporti con singoli uomini politici, con amministratori locali o nazionali per far funzionare istituti di formazione, realizzare opere, costruire chiese o altri luoghi di culto; entrare direttamente in politica con propri movimenti o raggruppamenti e gestire direttamente una parte del potere; avere rapporti privilegiati di finanziamento per cooperative sociali o associazioni di volontariato... Vanno individuate meglio e capite le diverse strade, gli orientamenti che hanno mostrato anime, ripeto, anche profondissimamente diverse, con conflitti significativi, a partire, per esempio, dagli anni '70, in cui i cattolici hanno cominciato a riferirsi, di fatto e/o ideologicamente, pubblicamente o solo riservatamente, anche a forze politiche diverse dal partito democratico-cristiano.

Queste analisi vanno fatte, come tutte, non per accusare e condannare qualcuno, ma per capire i perché di certe scelte, incluse quelle che eventualmente hanno fatto atti di illegalità, per capire che cosa e come cambiare, nei rapporti pubblici, di tutti, locali, nazionali, internazionali; intra e inter-confessionali, intra e inter-culturali. La pluralità delle scelte politiche porta finalmente in luce il problema di sostanza, o di radice, del significato da dare alla comune **ispirazione cristiana**, in politica come rispetto a tutti gli ambiti della vita, ecclesiale inclusa (anche se può sembrare paradossale dirlo). Dal problema dell'appartenenza, delle dichiarazioni anagrafiche o di schieramento, si va verso un impegno di sostanza, che implica esplicitamente un rapporto personale e comunitario, né delegato né semplicistico, con la Scrittura, con il Magistero che ne offre una meditazione ed una mediazione ecclesiale, con una realtà sociale per cui bisogna - insieme - costruire un senso vero ripreso, anch'esso, non da zero né solo tra cattolici, dalle radici.



Da Machiavelli a Savater, a Kant, l'autore, insegnante di storia e filosofia, sviluppa una riflessione sui legami e sulle rotture tra etica e politica. Emerge con forza l'affermazione dell'autonomia della coscienza etica dell'uomo, il cui unico fondamento è rappresentato dalla sua dignità e libertà.

Autonomia della politica o etica della politica?

1. Nel clima quasi apocalittico di questi mesi, in cui si parla di "fine della prima Repubblica" sullo sfondo di inquietanti vicende di corruzione (e di morte: è sempre bene non dimenticare che nell'*affaire* Tangentopoli ci sono ormai otto morti suicidi, che rendono comunque inesorabilmente cruenta l'eventuale palingenesi della nostra società, come un terribile rituale pagano che esige lo spargimento del sangue come condizione della purificazione), non è facile orientare la riflessione per ricavarne quel *discernimento* che la mia coscienza mi richiede. In questa situazione di disorientamento ho provato a fare appello alla mia formazione culturale, nella speranza che anche questa volta, come previsto da una tradizione millenaria, dalla cultura venga una luce per dare senso alla vita civile. Mi è sembrato così di trovare un po' di luce solo in alcune idee-base che usualmente diamo per scontate, ma che costituiscono i grandi principi semplici dai quali non possiamo prescindere, perché sorreggono tutta la nostra cultura civile.

2. Sono ormai quasi cinquecento anni da quando venne posto da Machiavelli, che il problema dell'autonomia della politica - come il fantasma citato da Marx nell'esordio del *Manifesto* - si aggira nelle stanze della cultura e della politica nel nostro paese, provocando repulsioni e consensi. Da un po' di tempo, però, sembrava ormai un principio definitivamente acquisito nella cultura laica italiana ed era considerato lo strumento principale per abbattere il predominio della cultura cattolica in

questo campo. Mi chiedo perciò come mai questo insegnamento, ritenuto da molti imprescindibile, suoni oggi, quasi di colpo, così stonato e torni ad essere sospettato di avere una provenienza diabolica.

Non mi addentro nella questione, pur necessaria ma scontata, della distinzione tra la moralità privata e quella pubblica; seguo invece un'altra strada, che è poi quella di valutare le possibili conseguenze che Machiavelli stesso trae da questo principio.

Dalla lettura degli scritti di Machiavelli ho sempre tratto la convinzione che egli sia molto lontano dal prospettare una specie di totale "deregulation" della vita politica, come ho invece più volte ascoltato e letto. Mi pare infatti che in Machiavelli sia presente una sorta di "etica della politica", almeno per il fatto che egli si chiede quali siano le condizioni che legittimano il potere di un principe; ciò significa che il potere politico non solo non è sempre "efficace", ma anche non trova sempre una motivazione razionalmente valida. Da una parte infatti Machiavelli indica che l'azione del principe deve essere valutata in relazione ad uno scopo scientifico - il conseguimento ed il mantenimento del potere. Si tratta in questo caso di un problema di "efficacia", che viene però impostato secondo la tipica struttura della razionalità pratica: il mezzo più adeguato rispetto allo scopo prefisso; è la stessa struttura che sovrintende la razionalità dell'agire individuale (si veda Aristotele): sembra, perciò, che, secondo Machiavelli, queste due sfere dell'agire, quello morale e quello politico, non siano struttural-



mente diverse.

D'altra parte, però, l'agire politico deve essere giudicato anche sotto il profilo del merito, oltre che della forma. Infatti, poiché lo scopo dell'uomo politico è la prosperità dello stato, proprio questa prosperità diventa il parametro di tale giudizio di merito: l'azione politica non può esaurirsi nell'acquisizione del potere da parte del principe e nell'uso di questo potere purchessia, perché in questo caso essa rimarrebbe in un certo senso "vuota" ed incompiuta e quindi illegittima dal punto di vista della sua stessa "etica" interna.

Inoltre la prosperità dello stato ha una conseguenza diretta sul rapporto tra il principe e i sudditi, giacché la prosperità dello stato si ripercuote positivamente su di loro. E' ben vero che Machiavelli invita il principe a non farsi troppi scrupoli nei riguardi dei suoi sudditi (arcinote le raccomandazioni a saper usare anche la cattiva fede e la dissimulazione), tuttavia ciò è sempre comunque subordinato ad un giudizio razionale che ne giustifica la liceità sulla base non solo dello scopo politico ma anche della effettiva necessità. Si potrebbe perciò concludere che per Machiavelli governare contro l'interesse del popolo è qualcosa di contrario al significato stesso dell'azione politica, oltre ad essere una cosa difficilmente realizzabile.

Naturalmente è fin troppo facile notare che il termine "popolo" ha in Machiavelli un'accezione assai diversa da quella assunta poi nelle democrazie moderne, ma ciò che a me interessa è il fatto che Machiavelli ammetta implicitamente il fatto che il principe deve almeno in parte "render conto" del suo agire attraverso questa verifica, - che può essere certamente giudicata aristocratica e, in termini attuali, "pragmatica", ma che toglie al potere politico l'arbitrio assoluto perché gli contrappone un parametro reale.

3. Accosto a queste considerazioni altre, di tutt'altro tono ma di ambito analogo, che mi sono state suggerite dalla lettura del recente libro di Fernando Savater **Etica per un figlio** (1), del quale ho apprezzato la capacità di riannodare in un unico filo i grandi temi della tradizione etica del pensiero, in modo da far riscoprire, in tempi di frammentazioni sempre più specialistiche, l'unità e la continuità che la filo-

safia ha sempre visto in essi. Non c'è dubbio che questa operazione possa essere giudicata ingenua - infatti l'autore se ne scusa, motivandola con l'intento divulgativo-didattico - ma il fatto di aver essenzializzato il discorso indicando solo, e per sommi capi, le tappe principali, rende al contrario il servizio di evidenziare quei legami strettissimi che uno studio più analitico e dettagliato, e perciò con una visuale meno ampia, finirebbe per perdere di vista (cogliere la forma e l'andamento complessivo della foresta, che l'analisi accurata e dettagliata di ciascun singolo albero finirebbe per perdere).

Così Savater trova del tutto naturale sostenere l'esistenza di un legame strettissimo tra l'etica e la politica per cui l'una è la prosecuzione diretta dell'altra, nel passaggio dalla sfera dell'individuo a quella della società. E, riproponendo qui la grande tradizione moderna, indica nella **libertà** il fulcro di questa continuità. Un'affermazione così semplice da risultare sgradevolmente ovvia, ma anche, nello stesso tempo, straordinariamente profonda. Perché è attorno alla libertà dell'uomo che ruota infatti tutto il dramma della cultura laica dell'epoca moderna: a partire da Aristotele e dalla sua concezione della razionalità pratica, si prepara gradualmente l'affermazione dell'autonomia della coscienza etica dell'uomo. Perciò è questo il vero nodo nel quale restano legati tutti i problemi, compreso quello del rapporto tra etica e politica: se l'uomo vuole costruire una società in cui abbia senso la libertà individuale, non può che riconoscere agli altri gli stessi diritti e poteri che attribuisce a se stesso.

Ma la libertà è la condizione che l'uomo possiede sulla base della sua propria dignità della dignità della sua condizione esistenziale: libertà e dignità dell'uomo sono perciò le due facce inseparabili dell'unica moneta che costituisce il fondamento principale dell'etica. E in politica questi due valori vengono riformulati nel problema della giustizia, ovvero dell'attitudine dell'organizzazione sociale a realizzarli e tutelarli per tutti i suoi membri.

Si potrebbe discutere molto, penso, su questo; ma ho trovato questa considerazione tanto semplice quanto fondamentale, e trovo utile riproporla perché credo che qualsiasi dibattito culturale sull'etica e sulla politica non possa in realtà prescindere da questo. A volte sono pro-

prio queste basi, semplici e ovvie ma solide, della nostra cultura che vengono a mancare quanto più le tematiche si sviluppano (o, forse, si avviluppano).

4. L'affermazione dell'autonomia della coscienza etica dell'uomo trova la sua voce più autorevole in Kant, dal quale è posta come base del dovere morale di riconoscere la dignità dell'uomo nelle altre persone. Si veda lo stretto legame che Kant pone tra la prima formulazione dell'imperativo categorico della legge morale: "Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale" e la seconda formulazione dello stesso imperativo: "Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo" (2).

Tuttavia, secondo Kant, affermare l'autonomia della coscienza etica non equivale a sostenere che l'uomo sia **perfetto**, poiché l'agire dell'uomo rimane sempre sottoposto ai condizionamenti della sua natura sensibile che impediscono la piena realizzazione della legge morale espressa dalla sua volontà; il bene perciò non è realizzabile se non in misura approssimativa. Kant presenta così la condizione morale dell'uomo in un modo che ne fa risaltare la tragicità insanabile: libero e autonomo quando vuole, l'uomo è sempre condizionato quando agisce. L'uomo infatti è scisso tra la sua dimensione *noumenica* (puramente razionale) e quella *fenomenica* (empirica ed esistenziale). Ciò fa sì che il "regno dei fini", che dovrebbe rappresentare la realizzazione della legge morale in dimensione universale, sia presentato da Kant come un punto infinitamente lontano verso il quale tende l'azione dell'uomo pur senza riuscire a raggiungerlo: una *perfecta societas* (società perfetta) universale, che è l'obiettivo utopico che può dar senso alla quotidiana fatica di un'esistenza tragicamente consapevole della scissione tra la libertà del volere e la condizionatezza dell'agire.

5. Mi pare che questo punto della filosofia morale di Kant possa suggerire delle considerazioni attinenti al nostro tema.

Che la condizione dell'uomo sia così insanabilmente tragica significa che noi non possiamo



fare altro che immergerci in questa tragicità e nelle sue contraddizioni nelle quali si involge inesorabilmente il nostro agire, senza lasciarci trascinare dalla tentazione di poter raggiungere la perfezione. Si tratta di un "fatto" che è proprio della nostra condizione umana (dalla quale noi non possiamo uscire), da accettare quindi così com'è; risuona qui l'antropologia luterana: l'uomo è *essenzialmente* peccatore. Tuttavia affermare l'autonomia della coscienza morale consente di evitare l'esito pessimistico di Lutero, perché introduce il principio del progresso morale: distinguendo tra perfezione e perfettibilità, Kant apre la possibilità di una concezione che contemperi la consapevolezza della sua perfettibilità illimitata in una dimensione escatologica.

L'insegnamento di Kant risulta prezioso perché ripropone e riformula un problema che è stato tipico della lunga storia dell'antropologia cristiana e che trova il suo speculare nella questione della tensione escatologica della Chiesa, da sempre dilaniata nella dialettica tra il **già** e il **non ancora**, tra la realizzazione temporale del Regno di Dio e la tensione verso una pienezza del tempo al di fuori della storia.

Si sa che fin dai primi secoli la tentazione di considerare già compiuto il tempo definitivo della salvezza ha alimentato la convinzione che l'uomo cristiano fosse ormai definitivamente salvato e quindi liberato per sempre dalla sua condizione finita, dai suoi limiti fisici e morali; convinzione poi sfociata inesorabilmente in tenace dualismo tra Regno di Dio e regno dell'uomo. Ne sono derivate le due classiche ecclesiologie contrapposte: la Chiesa *societas perfecta* (società perfetta) e la Chiesa *semper reformanda* (che deve essere sempre riformata) o *casta meretrix* (casta prostituta). Nella riforma protestante esse hanno avuto un ruolo indiscutibilmente centrale e in tutta la storia della Chiesa si è più volte ripresentata la tentazione tipica dell'eresia catara: ritenere che la presenza terrena della Chiesa possa *ipso facto* trasformare la società degli uomini da una massa di dannati a una comunità di santi.

Credo che nella filosofia morale di Kant sia possibile trovare, nella tensione tragicamente insanabile tra il **già** della sovranità completa della volontà morale e il **non ancora** della limitatezza della coscienza morale individuale, la ri-



cerca di una formulazione puramente razionale (e laica) di questo problema, anche se non c'è dubbio che essa tragga origine proprio dalla teologia e dall'antropologia luterane.

Il nodo da sciogliere mi sembra ancora oggi il medesimo, sia che lo si consideri con l'ottica della cultura laica, sia con quella cattolica: è il nodo che stringe insieme da una parte la questione della "verità effettuale" delle "condizioni umane" (come direbbe Machiavelli) e dall'altra parte la questione della libertà soltanto in nome della quale può aver senso l'agire umano e che consente la effettiva realizzazione della sua dignità. Così, mentre Kant ci invita a "riempire l'animo di ammirazione e venerazione per la legge morale che è dentro di noi" (3), ci ricorda anche che la libertà è possibile sempre solo in misura approssimativa e ci suggerisce implicitamente di diffidare da quanti pretendono per sé la perfezione e la "santità" che, infatti, è una condizione che pertiene solo a Dio e che, per di più, può essere soltanto postulata.

Per parte sua, del resto, anche Machiavelli rammentava al principe che il potere non è mai conquistato una volta per tutte e va difeso continuamente in una lotta incessante, frutto della quale sono la solidità e prosperità dello stato, sempre esposte perciò all'aleatorietà degli eventi e alle vicende umane. Tant'è che, come tutti gli studenti di liceo sanno, Machiavelli rifiuta di "immaginare" uno stato ideale perfetto soprattutto perché questa immaginazione non servirebbe a nulla sul piano pratico.

6. Osservando il dibattito politico in corso attraverso l'ottica che mi proviene da queste riflessioni, mi pare invece di riconoscere in diverse voci, tra quelle che si sono levate a denunciare gli attuali scandali della nostra Italia, una certa tentazione "fondamentalista" che rincorre l'illusione della società perfetta; ciò si nota sia sul versante cattolico che su quello laico. In quest'ultimo viene infatti da più parti reclamata una "giustizia" al di sopra delle parti, al di sopra delle regole e dei sistemi, che assomiglia assai alla pretesa che la società sia governata in modo *perfetto* da uomini *perfetti*. In altre parole: la tentazione di ritenere reale, piuttosto che utopico, lo stato assolutamente giusto e assolutamente razionale di cui ci ha parlato Platone (rimarrebbe solo da capire chi dovreb-

be ricoprire il ruolo dei governanti o *custodi* dello stato, giacché i filosofi non sembrano godere oggi di gran credito).

Ma è certamente nell'ambito cattolico che questa tentazione si presenta, a mio parere, più forte. La si può riscontrare nel tentativo attuale di rilanciare il *collateralismo*, in forma neppure tanto nuova: sia all'interno della DC, sia in chi la critica e cerca vie nuove sono in atto tentativi aperti di richiamare all'impegno politico le forze che agiscono nei vari ambiti dell'azione ecclesiale (Azione Cattolica, Agesci, gruppi e movimenti) e tutto ciò viene fatto con la motivazione esplicita che l'essere impegnati nella vita pastorale della Chiesa sia una garanzia della buona fede e della disponibilità ad intendere la politica come servizio. Si ritiene cioè che il cattolico "DOC" abbia le due qualità che all'uomo politico "vecchio stile" mancano: le mani pulite (verrebbe da dire: perché lavate con l'acqua santa...) e l'abitudine a servire. Chi meglio di lui può svolgere la funzione dell'uomo politico democratico? Ecco pronta dunque una nuova generazione di politici in grado di purificare la politica e di rifondare la nostra democrazia su "mani pulite", o meglio: "mani innocenti e cuore puro".

Ma questa tentazione non fa che ricalcare la convinzione dei catari: che solo la Chiesa possa rendere realmente "civile" la società e che quindi non ci possa essere alcuna autonomia della politica non solo dalla religione ma neppure dall'etica, e ciò perché solo la religione può fondare l'etica, individuale o sociale che sia. Questo è il principio che io leggo dietro ai recenti reiterati appelli che anche forze politiche della sinistra lanciano ai cattolici perché partecipino alla rigenerazione della nostra vita politica!

Sul lato pratico, rimane però il dubbio che si tratti di una rigenerazione autentica: agendo in questo modo, si verrebbe davvero a sostituire radicalmente le basi etiche della vita politica? E' chiaro che non si possono giudicare le intenzioni; limitiamoci a giudicare i fatti, però con un minimo di memoria storica - che a me pare, in questi tempi, un po' annebbiata. Gran parte del personale politico, di cui oggi si sostiene la cattiva fede e la sostanziale malvagità spesso comprovata da inquietanti "fatti", proviene dalle stesse file della vita cattolica, dalle stesse

organizzazioni, dalle stesse sacrestie da cui dovrebbero ora sortire gli "uomini nuovi", i "puri": molti di costoro sono saliti a ranghi elevati della vita politica e produttiva proprio perché si presentavano a suo tempo con le credenziali tipiche del cattolico affidabile e sono stati sostenuti da autorità ecclesiastiche e dalla larga base dell'associazionismo (e non solo dalla parte più ingenua e becera). Inutile fare nomi che sono noti a tutti.

7. In conclusione a me pare di notare, nel gran parlare di questo problema, due grandi assenze: nell'ambito delle posizioni espresse dalla Chiesa e dal mondo cattolico, mi sembra ancora molto lontana l'idea dell'autonomia propria del "secolare" e quindi del valore autonomo, rispetto all'edificazione del Regno, dell'azione politica; qui la svolta antropologica della teologia conciliare (ma anche pre-conciliare: per esempio Maritain) non è stata ancora recepita nel suo messaggio fondamentale ed è per lo più usata solo strumentalmente come "remake" superficiale di posizioni tradizionali. Nell'ambito delle posizioni espresse dal mondo laico, al contrario, mi pare che l'autonomia della politica sia stata assolutizzata fino al punto

da far perdere di vista che essa è comunque in funzione della vita dei cittadini e che qualsiasi problema politico dovrebbe svilupparsi sullo sfondo della dialettica tra cittadini (cioè società) e stato. Su questo punto vorrei chiudere con una citazione: *"La proposta di moralizzazione fine a se stessa mi sembra l'eredità vera e aggiornata della Controriforma ma, in fondo, è anche la logica del vecchio sistema del socialismo reale. (...) La moralità di un sistema politico è spesso funzione della sua credibilità. Quando un sistema è sentito dai cittadini come espressione coerente dei valori della società, è difficile "tradirlo". Ogni cittadino ne diventa una sentinella vigilante. Al contrario, quando il sistema politico, per utopie impraticabili o per degenerazioni sopravvenute, diviene l'espressione del potere di una "minoranza dominante", il legame con il cittadino si spezza. La moralità collettiva quindi non può essere proposta politica, ma deve essere la conseguenza della credibilità dello Stato".* Parole che ci riportano a quei principi-base, semplici ed ovvi ma troppo spesso dimenticati nella foga dei dibattiti; ma ciò che dà più da pensare è forse il fatto che queste parole siano state scritte in una cella di S.Vittore, da uno dei tanti imprenditori inquisiti (4)!

Marco Da Ponte

FREQUENZE



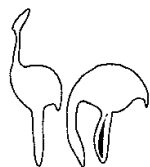
Note:

(1) F.SAVATER, *Etica per un figlio*, Laterza, Roma-Bari 1992, cfr. in particolare pp. 97-108.

(2) Cfr. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V.Mathieu, Paravia Torino 1944, pp. 69-90.

(3) La frase, celeberrima, si trova nella conclusione della *Critica della ragion pratica*.

(4) Sono tratte dall'epistolario che Enzo Papi, amministratore delegato della Cogefar-Impresit, ha tenuto durante la carcerazione e di cui sono stati pubblicati stralci dal *Corriere della Sera* del 26 marzo 1993.



La crisi della legalità mette in grave pericolo, oltre all'uguaglianza, la libertà e il bene comune. Ricostruire i vincoli della convivenza e l'identità collettiva, secondo l'autore (docente di filosofia del diritto, Preside della facoltà di Scienze Politiche all'Università di Padova), significa riscoprire "l'etica della cittadinanza", il senso del dovere e della responsabilità.

Crisi della legalità e etica della cittadinanza

Nella profonda crisi, non certo riducibile al solo aspetto della corruzione, che ha colpito nell'ultima fase la nostra convivenza civile, un ruolo rilevante, anche se non sufficientemente sottolineato, è stato giocato dalla presenza di un pesante **deficit** di legalità.

La legalità non è solamente uno dei valori che stanno a fondamento di un determinato assetto istituzionale; essa è insieme una prassi storica concreta all'interno di una certa società e di un certo contesto politico e culturale; e, come tale, essa coinvolge l'intera vita pratica nella sua complessità, costituendo un punto di incontro tra morale, diritto e politica.

Ebbene, che cosa è avvenuto in questi anni in Italia? Non soltanto il fatto che il potere legale, le funzioni istituzionali siano stati abusivamente utilizzati per averne in cambio vantaggi economici e politici - nel che consiste, in fondo, la corruzione ma ancor più, non essendosi il potere legale orientato alla realizzazione dei propri obiettivi, si è prodotto un effetto di corruzione anche della società (e, d'altronde, chi è disposto a violare la legge facilmente eleggerà dei rappresentanti che produrranno cattive leggi). Ciò significa che si è venuto mutando l'atteggiamento del cittadino dinanzi alla legge. La legge non è stata più vista come uno strumento per la tutela dei diritti, o addirittura come una forza direttiva del comportamento, ma solo come un ostacolo da aggirare.

Alla legge si è così sostituito il privilegio, che è esattamente il suo contrario. Di conseguenza acquisire risorse (economiche e di con-

senso) tramite attività non lecite per molti settori del ceto politico (ma anche della società era diventato un fatto assolutamente normale anzi paradossalmente disciplinato da "norme" illegali.

Ma il mancato rispetto delle regole del gioco da parte di quote rilevanti di giocatori (non solo i detentori del potere politico) non ha soltanto l'effetto di minare alla base l'idea stessa di democrazia, che è appunto fondata sull'uguaglianza dei cittadini; ma, mettendo in questione le stesse regole, mette in grave pericolo, oltre all'uguaglianza, la libertà e il bene comune.

Un chiarimento a questo punto tuttavia si impone. Quando parliamo di **legalità** non intendiamo certo riferirci a quell'eccesso del principio di legalità che in sostanza si identifica nel **legalismo**. Parliamo invece della legalità come sentimento e come vincolo - e dunque comprensivo di profili etici - che è richiesto a tutti i soggetti della convivenza associata, inclusi per tanto anche coloro che producono le leggi.

Quando si smarrisce quel caposaldo dello Stato di diritto che è rappresentato dal principio dell'uniformità della regola, è aperta la via alle più gravi ingiustizie e agli abusi più vasti.

Per questo motivo il nuovo senso della legalità non potrà che consistere in una prassi nuova, che sappia ripristinare nella particolarità delle situazioni concrete, nelle scelte politiche (da quelle più importanti a quelle locali), la distinzione tra ciò che è lecito e ciò che è illecito e che dunque riavvicini diritto e morale.

Un aspetto assai grave della crisi politica



italiana è quello della crisi di identità collettiva in un paese in cui il senso della cittadinanza e il sentimento della legalità sono sempre stati scarsi ed incerti in ragione del prevalere delle appartenenze di parte, cattolica o marxista.

A differenza di altri paesi, dagli Stati Uniti alla Francia, la cittadinanza è in Italia una nozione esclusivamente giuridica più che morale e storico-culturale. Ciò di cui nel nostro paese si avverte sempre più acuto il bisogno è il recupero e la riscoperta di un'etica della cittadinanza, che impedisca di sottomettere la legge al profitto particolaristico degli individui e dei gruppi. Quanto più l'etica della cittadinanza è elastica o addirittura inesistente, tanto più si accrescono le possibilità delle furbizie o addirittura degli abusi.

Quando ciò accade, le logiche corporative e particolaristiche piegano a sé ogni prospettiva di carattere generale dettata dalla coscienza morale. Il vantaggio particolare conduce alla liquidazione del senso del dovere e della respon-

sabilità. Bisogna indubbiamente ricostruire un'identità collettiva che attinga ad un tessuto etico che, nonostante tutto, è ancora presente, vivo e ricco nel nostro paese. Bisogna rifuggire da posizioni semplicistiche e manichee: non esiste una società civile incontaminata e una classe politica totalmente corrotta. Si dà invece un'interazione incessante tra società civile, istituzioni e classe politica.

In altre parole, la crisi della legalità ha posto a nudo l'illusorietà di una rinuncia alla morale. Il diffuso pluralismo etico delle nostre società non vuol dire necessariamente insignificanza di una morale sociale e irrilevanza delle energie e degli impegni etici. La caduta verticale della morale pubblica mette in luce non soltanto la privatizzazione della morale, ma ancor più la vacuità di un preteso affrancamento, nella pratica delle scelte concrete, dai suoi valori.

Giuseppe Zaccaria

Nell'affermare i diritti garantiti dalla Costituzione, l'autore, presidente della Fondazione Zancan di Padova, delinea gli attuali limiti dello Stato sociale e afferma il ruolo positivo delle libere forme di solidarietà, che non devono comunque essere intese come sostitutive dell'intervento delle pubbliche istituzioni.

Lo Stato sociale non deve morire

Chi ha interesse a demolire lo Stato sociale per ritornare allo Stato liberale porta come ragione il costo eccessivo dello Stato sociale e l'insufficienza di risorse per realizzarlo.

E' necessario precisare subito che Stato sociale non significa necessariamente Stato assistenziale, in cui lo Stato provvede direttamente a tutti i bisogni dei cittadini dalla culla alla tomba. Significa invece l'attuazione, attraverso le leggi e le istituzioni, degli articoli 2 e 3 della Costituzione.

Articolo 2: "La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo... e richiede l'adempimento degli inderogabili doveri di

solidarietà politica, economica e sociale".

Articolo 3: "Tutti i cittadini hanno eguale dignità sociale... E' compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di carattere economico e sociale che di fatto impediscono... libertà ed uguaglianza...".

Lo Stato sociale meglio si realizza se tutti i cittadini contribuiscono a fornire le risorse necessarie a monte, pagando le tasse secondo il proprio reddito: ciò consentirebbe allo Stato di programmare una base minima di servizi fondamentali eguali per tutti. Se non si raggiunge questo obiettivo, la equità fiscale si può raggiungere, con più difficoltà e con maggiore pe-



ricolo di discriminazioni, a valle, richiedendo ai cittadini il concorso al costo dei servizi secondo il reddito di ciascuno.

Così pure lo Stato sociale meglio si realizza se si accetta e si valorizza la collaborazione delle forme libere di solidarietà organizzata che la società sa esprimere (volontariato, cooperative di solidarietà sociale, comunità di accoglienza, istituzioni private *non profit*), purché l'Ente pubblico non abdichi alle sue funzioni istituzionali della programmazione dei servizi fondamentali per tutti, del reperimento, valorizzazione, coordinamento delle risorse, della vigilanza e del controllo sui servizi. Ma per fare tutto questo, si dice, mancano le risorse necessarie: è il lamento di tutti i ministri per gli affari sociali e di tutti gli assessori regionali e comunali ai servizi sociali. Ma è vero?

E' certamente vero che le risorse che vengono messe a disposizione del Ministero per gli affari sociali, e degli assessorati regionali e comunali, sono insufficienti per realizzare lo Stato sociale. Ma è vero che mancano le risorse? E' certo che l'Italia non ha mai avuto tante risorse come oggi: questo vale per la grande maggioranza delle famiglie italiane, vale per i Comuni, vale per le Regioni, vale per lo Stato.

Per chi è vissuto in Italia negli ultimi anni '50, la cosa è evidente perché è migliorato il livello di vita e di benessere, e questo è positivo; è vero che sono aumentati i bisogni, molti anche indotti; ma il problema centrale è un altro, è il problema delle priorità nella destinazione delle risorse.

In una famiglia normale, bene ordinata, se ci sono scarse risorse, le prime spese vanno per le medicine se ce n'è bisogno, successivamente per il cibo, per il vestito, per la scuola: se poi ci saranno margini si penserà alla seconda macchina, alla settimana bianca, alla pelliccia, alla motocicletta da 15/20 milioni. E le priorità si stabiliscono sulla base dei valori, cioè sulle cose che si ritengono più importanti. Questo vale anche per la legge finanziaria, per il bilancio regionale, per i bilanci comunali.

Tre anni fa in una "tavola rotonda" organizzata dalla CISL a Mestre (Ve), il ministro per gli affari sociali, onorevole Rosa Russo Jervolino, lamentava che il Parlamento non riusciva ad approvare la legge sugli handicappati perché non riusciva a reperire i 260 miliardi necessari

per la copertura finanziaria. Su per giù nello stesso periodo il medesimo Parlamento stanziava migliaia di miliardi per i campionati mondiali di calcio e per le Colombiadi. Evidentemente il problema reale non era la mancanza di risorse, ma le priorità nella destinazione delle risorse. In misura ovviamente inferiore, ma con la stessa logica, il problema si pone nel bilancio comunale.

Ci sono delle spese fisse, le spese correnti, mutui e altri adempimenti istituzionali del Comune. Ma poi rimane una massa di risorse sulla cui destinazione propone la Giunta e decide il Consiglio comunale. Le priorità nelle proposte e nelle deliberazioni vengono fatte sulla base dei valori, su che cosa cioè si ritiene più importante, a che cosa si dà più importanza. E qui che si realizza o fallisce lo Stato sociale.

E' assurdo pensare che questo compito possa essere affidato soltanto al ministro degli affari sociali o all'assessore ai servizi sociali: investe necessariamente la responsabilità di tutti il Governo e del Parlamento, a livello nazionale, e di tutta l'Amministrazione comunale, a livello di comunità locale. Ma investe anche la responsabilità di tutta la comunità civile, di tutti i cittadini, perché dalla base degli elettori partono soltanto domande di consolidamento degli interessi forti. E' difficile che gli amministratori comunali, che politicamente vivono nel consenso dei cittadini, facciano scelte nella destinazione delle risorse a favore delle fasce deboli della popolazione. E' in questo modo che muore lo Stato sociale, con la connivenza di tutti.

Se, in questa situazione, le componenti del così detto **terzo settore** (volontariato, cooperazione di solidarietà sociale, associazionismo sociale, sindacati) non esprimessero in modo organizzato, costante ed efficace una forte domanda politica a tutela delle fasce più deboli sarebbero esse stesse corresponsabili, con il loro silenzio, della morte dello Stato sociale: possono costituirsi invece come forza viva di rinnovamento e di speranza.



Il processo di emancipazione dell'uomo ha sempre dovuto fare i conti con le incompatibilità tra libertà individuali e diritti di tutti. Dal "liberismo" al "marxismo" lo scarto tra l'idea e le sue realizzazioni storiche ha determinato profonde ingiustizie e contraddizioni sul piano dei diritti. Prendendo atto dei fallimenti, ma guardando al futuro, si può rilanciare la sfida di un patto sociale fondato sul diritto di cittadinanza, riproposto da Dahrendorf.

Rifondare il patto sociale

Tutti noi abbiamo la sensazione di vivere una fase di trapasso epocale per ciò che riguarda i valori e le ispirazioni di fondo della vita sociale e collettiva; della **vita**, cioè, senza aggettivi, essendo l'uomo, per definizione, un essere sociale. E' solo una sensazione? Forse la risposta la si avrà con chiarezza fra un secolo o due, quando gli storici saranno in grado di vedere la portata di questo trapasso, valutandone gli effetti pratici sulla politica e sulla economia.

Certo che tornano al pettine oggi nodi irrisolti del grande processo di emancipazione dell'uomo che due secoli or sono ha avuto una sua prima enunciazione con le dichiarazioni dei diritti.

E' un processo che ha rischiato di naufragare spesso, ogni qual volta ha inteso estendersi a campi e sfere tra loro considerati irriducibili, cercando tuttavia di rendere compatibili: la sfera delle libertà individuali, del diritto inalienabile del singolo; ed il diritto per tutti e per ciascuno di poter accedere alle risorse morali e materiali che la vita offre (e se si vuole la sfera dei doveri da parte di tutti nei confronti del diritto altrui).

Negli anni '90, dopo due secoli di rivolgimento (e forse più di due secoli), il vicolo cieco, la quadratura del cerchio, resta sempre lo stesso. Riemerge ogni volta che si chiama a render conto il diritto nella sua globalità, osservandone soprattutto i suoi riflessi sociali, al pari delle garanzie individuali.

Si potrebbe dire, con una facile battuta, che la nuova frontiera dei diritti sociali negli anni '90 sembrerebbe addirittura essere l'America di Clinton. Questa affermazione può suonare fuori luogo e inappropriata, e certo andrà sottoposta

al giudizio inesorabile dei fatti. Eppure la situazione europea e mondiale, per ciò che riguarda tutti i tentativi concreti e le pratiche di politica sociale vera, sono andati in pochi anni a pezzi, così come a pezzi sono andati i partiti politici che hanno governato quei processi.

In primis i comunismi reali, crollati sotto il peso delle loro stesse contraddizioni. Gli obiettivi di politica sociale, in molti casi certamente raggiunti, sono stati resi sterili, inservibili ed in definitiva invisibili dai loro prezzi insopportabili: un prezzo economico e produttivo, che i sistemi collettivistici in tutto il mondo hanno pagato sul piano della competitività e della loro stessa autosufficienza; un prezzo salato sulla società civile e sui suoi diritti politici, anzi, sui diritti *tout-court*. Questi prezzi non potevano e non possono essere disgiunti dal giudizio sugli obiettivi sociali.

Ma le politiche sociali in occidente non hanno avuto miglior fortuna. In Gran Bretagna il tatcherismo, da un decennio, sembra senza alternativa, e lo stato sociale, smantellato, non sembra avere una voce di massa che lo rivendichi. Il socialismo francese è bastonato alle elezioni dopo aver governato per un decennio; ed è bastonato per la semplice ragione che non ha messo in atto nulla delle progettate politiche sociali, imponendo in ogni caso il prezzo, ugualmente sociale, della disoccupazione. Anche in occidente, dunque, il sistema economico ha scarsa tenuta.

Quanto all'Italia non c'è nessuna persona onesta e che ragioni, la quale si azzardi a chiamare "servizio sociale" ciò che è emanato



dall'imponente carrozzone delle USSL, municipalizzate, ospedali, enti locali e scuole, di cui l'immensa corruzione scoperta in questi mesi è certo parte integrante; ma lo è come conseguenza e non come causa di un sistema sociale meramente assistenziale. Noi oggi sappiamo, inoltre, che questo sistema in Italia è stato funzionale allo "scambio" tra assistenza, occupazione parasitaria e consenso politico. Ed infine questo sistema ha finito per incidere pesantemente sull'economia, anche qui.

Il quadro è fosco, dunque, per la democrazia, così come l'avevamo pensata, completa, cioè non solo teorica, non solo astratta, non solo verbale principio: **democrazia sostanziale**, in definitiva. Resta perciò un obiettivo lontano, inquietante nelle sue irriducibili contraddizioni.

Ed ora? Generazioni intere hanno lottato, hanno dato il meglio di sé, hanno preso bastonate; eppure c'è chi le vuole vedere solo come un pugile sull'angolo, in attesa di ribaltare la sorte dello scontro. Impareranno da tutte queste sconfitte e rilanceranno la sfida che resta aperta? Ridotti all'osso, i termini della sfida restano, se si vuole, gli stessi di sempre. Ma riconoscerli una volta di più serve a ridefinire ed a ritrovare nuovi strumenti.

Va detto che un eccezionale sforzo di riflessione è stato prodotto in Europa nell'ultimo decennio, uno sforzo che non è stato ancora sufficientemente valorizzato, ma che tenta di porre le basi di un nuovo pensiero democratico. Nuovo e sempre vecchio. E difatti val la pena di citare due grandi filosofi della politica, ai più forse non noti, come sempre succede in questi casi; sono entrambi tedeschi: Rale Dahrendorf ed Jurgen Habermas. E' emblematico che il primo sia di scuola liberale ed il secondo di scuola marxista. E' utile citarli perché, provenendo da formazioni diverse, hanno più di altri riformato, anzi, **rifondato** i loro convincimenti, giungendo ad una costruzione teorica che, pur avendo molte analogie con il vecchio liberal-socialismo, lo riveste completamente sino a farne qualcosa di completamente nuovo. Soprattutto Dahrendorf ha riproposto, in modo originale, **il diritto di cittadinanza** come fondante di una nuova democrazia. Esso presume certamente la riformulazione di un patto e, quindi, assegna una grande importanza a nuove regole. Nel patto è contenuta una precisa istanza di giustizia sociale ed

economica. Mi pare, tuttavia, che la novità consista nel fatto che questa istanza non sia il solito orpello, qualcosa "in più"; non è in definitiva disgiunta da una globale considerazione dei diritti e dei doveri di cittadinanza, che sono messi tutti sullo stesso piano.

Tra questi risulta fondamentale il diritto di accesso per tutti i cittadini alle risorse e alla piechezza sociale. Esso è tutt'altra cosa dal principio sancito da una interpretazione un po' volgare e banale del liberalismo incarnato dalla società americana (che conclamava e non praticava, di fatto, le *opportunities* per tutti). L'accesso significa garantire a tutti la possibilità di disporsi alla partenza nella società, qualcosa di ben diverso anche da uno "stato minimo", perché far accedere veramente tutti alla partenza richiede un decisivo intervento dello stato nella redistribuzione delle risorse, sotto forma di servizi.

Concludendo, per completare ed aggiornare Dahrendorf, il diritto di accesso non è dunque un "di più", deve essere reso compatibile con il funzionamento dell'economia e del mercato, per quanto con essi si trovi in conflitto. Chiedere di più, qualcosa di più di una uguaglianza di accessi, sembra essere veramente impossibile (... e *più non dimandare*, avrebbe detto Dante).

Sotto tutto ciò sta certamente la presa d'atto della complessità della natura umana, fatta di individualismo e di alterità, di tendenza all'altro. La vera scommessa consiste nel far coincidere l'interesse individuale con quello collettivo. Di più: tende a dimostrare che la salvaguardia di **tutti** i diritti prima o poi valorizza e garantisce le istanze individuali. Questo, se vogliamo, toglie gratuità al gesto di solidarietà e lo immola sull'altare della convenienza, nel senso che lo rende funzionale anche all'interesse del singolo. Eppure va accettato anche in questo modo e chi cristianamente vuol mettere di più, lo metta (costituirà una testimonianza in più, qualcosa di ugualmente prezioso): ricondotte anche all'interesse individuale, la solidarietà e la condivisione cesseranno così di essere moralistiche attribuzioni di qualche santo, qualcosa di estraneo all'accettazione sociale; ed entreranno, si spera, a pieno titolo nell'organicità sociale.



Testimonianze.

Parlando di solidarietà e di...

Il numero di Esodo è dedicato all'analisi del problema che ci pare stia al fondo dell'attuale crisi politica e morale: la messa in discussione radicale dei motivi dello "stare assieme", dei vincoli e delle giustificazioni della convivenza civile.

Abbiamo interpellato quattro persone significative, a questo proposito, e a loro abbiamo chiesto di esprimere un parere, a partire dalle esperienze personali più che da teorie, sui seguenti punti:

1. Abbiamo fatto, in diversi modi, esperienza nei partiti, nei sindacati, nelle istituzioni. Oggi tutti questi strumenti sembrano inadeguati, proprio come modo di far politica, di vivere l'impegno civile.

2. Si è costituito un ceto politico e di funzionari staccato dai problemi reali, indifferente ai bisogni concreti, incapace strutturalmente di entrare in sintonia, in comunicazione con le sofferenze delle persone: i tempi, i linguaggi sono diversi, distanti. Per le persone i tempi e i modi di risolvere i problemi sono importanti; per coloro che operano nelle strutture no, in quanto invischiati dentro mediazioni continue: conta l'affermazione ideologica, l'accordo, la norma, indipendentemente dalla soluzione concreta del problema. La preoccupazione non è quest'ultima, ma le pressioni, gli interessi di potere.

3. L'effetto più deteriore della degenerazione politica e morale, della messa in discussione di quanto conquistato e solo parzialmente realizzato dello Stato sociale, è l'aver indebolito, se non distrutto, culturalmente alla radice il fondamento stesso dello Stato sociale, della solidarietà sociale: il diritto di tutti alla tutela collettiva e in particolare di chi non ha mezzi di difesa individuale, il diritto a non "farsi giustizia" da sè, ma a cercarla assieme.

Si viene indotti a pensare che sono possibili solo soluzioni individuali attraverso le conoscenze e i soldi: tutto viene monetizzato. Ma cosa avviene per chi non ha voce? Per chi non ha strumenti e mezzi?

4. Esiste una realtà diffusa di solidarietà che, anche come storia personale, ha costituito un modo per "resistere", per continuare a sperare e a lavorare assieme: si può continuare senza un "progetto", se le iniziative restano frammentate come singole opere di solidarietà, di riparazione dei guasti sociali? Come costruire un "progetto" di società solidale, che non sia il vecchio modo di far politica, di costruire il "programma"? Quale il rapporto tra questa attività dal basso, "minimalista", e i partiti, i sindacati?

a cura di Carlo Bolpin



1) ...istituzioni

La nuova Giunta veneta è espressione di una fase di transizione. Constatata l'impossibilità, dopo mesi di crisi inconcludente, di formare un governo basato su alleanze tra partiti, si è imposta una soluzione di tipo diverso. Essa è riuscita ad affermarsi perché, pur faticosamente, si sono imposte riflessioni ben raccordate alla fase di intenso cambiamento politico e culturale che da tempo investe il nostro paese. La nuova Giunta, intendo dire, non è propriamente di "svolta politica", ma ha delle potenzialità di innovazione che non possono essere sottovalutate. La principale sta proprio nel rapporto tra l'istituzione ed i cittadini.

In Italia c'è stato, dal dopoguerra sino a poco tempo fa, un forte rapporto organicistico tra partiti e società. Prima di degenerare nelle forme perverse della partitocrazia ha rappresentato comunque un elemento di crescita democratica ed uno dei più attivi fattori di coesione nazionale. Tuttavia esso, fin dall'inizio e per la debolezza storica dello Stato unitario italiano, si è sovrapposto al rapporto diretto *istituzioni-cittadini*.

In Italia abbiamo così avuto uno Stato che solo in misura parziale ha provveduto ad assumere come compito fondamentale la garanzia ai cittadini di una somma di diritti. Lo Stato ha sovente delegato ad altri, ad esempio ai partiti (ma non solo ad essi), funzioni essenziali, sicché la sua azione si è sempre più connotata di inefficienza e di arbitrarietà, di latitanza rispetto a compiti fondamentali e di assurda ingerenza in compiti che assai meglio potevano essere svolti dal privato.

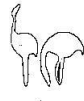
Partiti, associazioni di massa, lobbies, corporazioni si sono venute sostituendo allo Stato. Man mano che nel corso dell'ultimo decennio si è fortemente logorato (e per taluni aspetti, dopo il crollo del muro di Berlino, definitivamente consumato) il rapporto tra partiti e società, la pochezza e le distorsioni della nostra costruzione statuale sono venute chiaramente

alla luce. L'ingiustizia ed il caos dei prelievi fiscali e l'arbitrarietà della distribuzione delle risorse pubbliche ne sono due tra i tanti esempi.

Ma qui il leghismo ha trovato un fertilissimo terreno di coltura. Esso ha potuto rapidamente abbandonare le classiche rivendicazioni dei movimenti etno-nazionalisti, con le quali era nato e sulle quali ha ottenuto scarso consenso, per abbracciare i temi della protesta contro lo Stato ed il sistema dei partiti che l'ha così fortemente condizionato: su questi ha incamerato un'adesione di massa.

Ho fatto questa lunga premessa per dire che, indebolitisi i partiti e non più in grado di esprimere governo di coalizione politica, la nuova Giunta veneta, pur formata da esponenti di partiti, può comunque porsi l'obiettivo di dare l'assoluta preminenza al rapporto diretto *istituzioni-cittadini*, rispetto a quel tradizionale rapporto *partiti-società* finanziato prevalentemente, od anche esclusivamente, con le risorse delle istituzioni, con la spesa pubblica.

Mi spiego meglio, giovandomi di una osservazione fatta da chi ha accusato il programma della nuova Giunta di non contenere sostanziali elementi di novità rispetto al passato. Condivido quelle osservazioni. Difatti nel programma vi sono punti (chessò: la riforma del sistema sanitario veneto o le deleghe agli Enti locali) che ritroviamo in documenti di altre Giunte. Ma la verità è che quelle cose non sono mai state realizzate. Per una ragione precisa. Faccio un esempio: la nostra Regione è sempre stata centralistica perché ciò consentiva agli stati maggiori dei partiti di governo un controllo delle risorse tale da garantire loro il mantenimento di legami forti, elettorali (ma non solo), con pezzi di società. Difatti le politiche assistenzialistiche o di dispersione a pioggia del denaro pubblico sono state nettamente prevalenti, in quanto funzionali alla coltura di sistemi di potere e di vaste aree elettorali. La politica regionale ne è stata caratterizzata e condizio-



nata. Ovvero le necessità dei partiti l'hanno determinata o condizionata.

Il tentativo della nuova Giunta, e mi auguro riesca, è di costruire una relazione diretta tra l'istituzione ed i cittadini, porre cioè al servizio di questi ultimi la Regione. Tutto ciò comporta una nettissima discontinuità rispetto al passato. Tutto ciò, ove abbia successo, comporta mutamenti profondi. Comporta un nuovo modo di essere e di agire della Regione e dunque un modello di organizzazione, un modello di amministrazione, un orientamento della spesa pubblica radicalmente diversi.

Oggi, certo con molte battaglie e fatiche, si può riuscire in questa complessa impresa. E si possono fare cose che già da molti anni, per l'incontrovertibilità della loro giustizia e necessità, sono state dette, ma scientemente mai attuate, perché micidiali per il vecchio rapporto *partiti-società*, per il tradizionale sistema di rendite. Non a caso ho sempre detto che la nuova Giunta assumeva come sua ispirazione i significati inequivocabili dei recenti referendum. Adesso si tratta di tradurre in fatti quella ispirazione, ritrovando attenzione nella società e volontà di cooperare.

Tutto ciò presuppone che in Italia proceda un forte cambiamento culturale, tale da farci ripensare il ruolo delle istituzioni, i diritti e i doveri dei cittadini, le ragioni della coesione nazionale in un quadro istituzionale trasformato anche, se utile, in assetto federalistico.

Adornato, di recente, ha scritto che solo la conquista di una autentica "religiosità civile" può dare fondamenti culturali robusti ad una nuova repubblica. Personalmente concordo e penso che in quella possano incarnarsi i valori di solidarietà che oggi rischiano di essere dispersi o di non assumere un peso forte nella nostra vita.

La "convivenza civile", di cui voi parlate, è possibile se le istituzioni ridiventano bene comune e non luoghi di conquista da assoggettare alla spartizione o alla creazione di rendite politiche od elettorali.

*Giuseppe Pupillo,
Presidente della Giunta regionale veneta*

2) ...servizi pubblici

Ho diretto fino al 1977 una grossa categoria quando il movimento sindacale era presente nei posti di lavoro e nel sociale come elemento di partecipazione, forza di rottura, di cambiamento e di liberazione. In seguito poi ho anche avuto l'occasione di fare l'amministratore ed infine, dal 1981, di lavorare in un grosso ente.

Esperienze, queste, che hanno arricchito notevolmente la mia vita, perché mi hanno consentito di stare sempre in mezzo alla gente, lavorando sodo con persone che mi hanno dato tantissimo non solo sul piano professionale, ma anche su quello umano.

Ascoltare, ricercare il confronto. Quante lotte, quanti sacrifici: questo, come per molti, è stata la mia militanza politica. Se così non fosse stato, ora sarei un "burocrate" o un "pensionato".

Ma se cade la motivazione ideale, se spari-

scono le persone, se rimangono solo gli apparati, i banchi istituzionali, la politica inevitabilmente diventa quello che si conosce dalla stampa: un ceto anonimo, che parla solo di se stesso. Io la chiamo "la sindrome di San Vittore". Così come i detenuti, nel loro isolamento, si costruiscono la loro immagine del mondo.

Così politici, amministratori, sindacalisti hanno bisogno di semplificare, catalogare, schematizzare, etichettare una realtà che non conoscono e che non vogliono conoscere.

Il movimento nel sociale era partito dalle battaglie nelle fabbriche per l'affermazione di tutta una serie di diritti. In particolare: della democrazia (assemblee nei posti di lavoro), della salute (la non monetizzazione), della giustizia sociale. Tutto ciò venne riversato nel territorio. La scuola (**Lettere ad una professoressa** di don



Lorenzo Milani era un documento politico di una chiarezza rivoluzionaria), così pure la sanità, l'inserimento degli handicappati nella scuola.

Ricordo che giusto 20 anni fa abbiamo fatto una lotta durissima per la chiusura dell'isola di San Servolo, con l'autogestione del manicomio e con un'assemblea aperta nello stesso Ospedale psichiatrico. Tale esperienza, unica, ha segnato fortemente la mia vita.

Questo Stato rappresenta i cittadini, in particolare i più deboli?

Noi conosciamo lo Stato quando ci rivolgiamo ad un servizio: se ci accoglie positivamente noi ne ricaviamo un'immagine favorevole. Ma oggi: servizi pubblici della decadenza, disinteressamento delle istituzioni.

E' necessario portare i cittadini, i loro bisogni, nei servizi, nello Stato, sapendo che i tempi degli agitatori è finito. La gente vuole **realizzazioni**, intende confrontarsi su cose concrete.

Mi si chiede se sono possibili nuove forme di aggregazione. Penso che si tratti di una questione indispensabile. Il potere è informazione e sempre più autoritario, sempre più in mano di pochi. L'alternativa è ovvia.

Nel mio lavoro incontro molte persone, moltissimi giovani che fanno del volontariato. Ecco,

questo è un esempio. Attenzione, però: il volontariato non è mano d'opera a basso costo, né tanto meno un possibile partito. E' innanzitutto una testimonianza. E' un realizzare rapporti tra persone. E' concepire un'organizzazione dello Stato profondamente diversa. E' soprattutto una assunzione di responsabilità. E', in tal senso, l'opposto della democrazia delle deleghe. E' la democrazia dell'agire.

E' una cultura che cambia profondamente la logica dei servizi. Non più persone che diventano "casi", o numeri, ma persone, persone vere.

Certo, questa è una strada. Oggi al mondo, non solo all'Italia, si presenta una grande occasione perché sono definitivamente morte le ideologie dell'ottocento. Infatti sia il capitalismo, che pone il suo essere nel profitto, sia il suo opposto (il comunismo), che pensa a processi di massificazione, sono tramontati.

Si può guardare al futuro con un progetto che ponga la centralità nella persona. Senza trionfalismo, ma anche senza paure.

Coraggio e gran voglia di utopia.

*Nerio Comisso,
direttore della "Casa dell'Ospitalità"
del Comune di Venezia*

3) ...volontariato

La mia esperienza precedente è stata nell'istituzione scolastica, con l'illusione di "far politica" operando non solo attraverso la didattica, ma per cambiare il ruolo verso i giovani. La scuola quindi è stata per me un modo di vivere l'impegno civile e politico.

La condizione di distacco del ceto politico non riguarda solo la situazione attuale. Nella scuola ciò si vede bene. Un tempo, però, il disagio non si avvertiva come accade oggi, perché, essendo rimasta uguale, la scuola superiore risulta progressivamente deteriorata e squilibrata rispetto alle esigenze di una democrazia di massa, che deve anche garantire la qualità della formazione, e quindi la possibilità di un esercizio dei diritti non solo in senso quantitativo, ma an-

che qualitativo, come partecipazione civile ed esercizio attivo di doveri.

Oggi siamo arrivati ad un marasma per l'accumularsi nel tempo di contraddizioni e di chiusure: la scuola esiste come problema non più etico-politico, ma solo di economizzazione.

In realtà, in Italia, non è mai esistito lo Stato sociale, ma solo quello assistenziale. Quando c'è stata la solidarietà sociale, il fondamento etico della politica?

L'affermazione dei valori è stata soprattutto un'enunciazione che non è passata nelle strutture e nelle forme della vita sociale e politica, anche se sono esistiti movimenti e gruppi che hanno operato con determinazione e coerenza.

La percezione di un peggioramento della si-

tuazione italiana mi ha spinto ad entrare direttamente nel terreno politico. Vedo infatti oggi un forte rischio per la democrazia, che forse esisteva anche prima ma ora si avverte di più. Siamo alla conclusione di un processo di deterioramento e non è scontata l'evoluzione della presente ansia di rinnovamento, che può portare a soluzioni regressive e non solo progressiste.

Io sono pessimista per quanto riguarda i livelli istituzionali, nei quali non si riesce a trasportare i valori presenti nelle persone che vi operano con dedizione, onestà e competenza. Per questo nella "Casa dell'Ospitalità", che è una struttura del Comune, noi stiamo tentando di realizzare il volontariato non come supplenza dall'esterno, ma all'interno delle istituzioni.

Le grandi riforme (chiusura dei manicomi, inserimento handicappati nelle scuole...) hanno realizzato valori fondamentali per la persona, ma non hanno retto nell'esercizio del potere.

Se poniamo al centro, come è nella Costituzione, il fondamento etico della politica, lo sviluppo e la diversità delle persone, le istituzioni dovrebbero essere organizzate secondo i principi di responsabilità ed autonomia, di coordinamento delle iniziative, di controllo e verifica. Invece tutto è irrigidito, conta il rispetto degli obblighi formali sui quali si esercita il potere di controllo indipendentemente dai risultati, dal raggiungimento degli obiettivi, con la conseguente totale deresponsabilizzazione. Se un "folle" vuol fare qualcosa, viene al massimo tollerato. Il potere aspetta il suo fallimento,



un motivo per potersene liberare.

Dopo la fase delle grandi contestazioni, occorre ora iniziare ad ottenere il riconoscimento istituzionale del volontariato, di quanto di innovativo viene fatto dentro le stesse strutture pubbliche. Dovrebbe infatti essere compito delle istituzioni inventare risposte ai bisogni, che sono molteplici e che cambiano.

Oggi è più evidente il crollo di due miti: l'assenza dello Stato in favore del libero gioco individuale e l'onnipresenza dello Stato che trasforma magicamente tutto. In questa crisi si stanno sviluppando varie forme di solidarietà sociale, al di là dell'area tradizionale di ispirazione religiosa. Oggi il problema è di superare la frammentazione, intrinseca al volontariato. A Venezia sta partendo un coordinamento tra le diverse iniziative, in modo correlato con il pubblico. Il volontariato deve infatti essere di spinta alle istituzioni in una prospettiva socio-politica, che non può essere solo "istituzionale".

Occorre far leva sui processi formativi che muovono una consapevolezza diversa per dare realtà a valori che resterebbero solo enunciati. I processi formativi non risolvono i problemi, ma - in circolarità con i processi strutturali - devono cambiare natura ai bisogni, prospettiva interna. I potenti strumenti che oggi formano le coscienze, e la stessa scuola in crisi, invece, deviano e strumentalizzano le esigenze di rinnovamento.

*Pasquale Palmeri,
presidente "Associazione Mestrina"*

4) ...sindacato

"Ma il giorno che avremo sfondata insieme la cancellata di qualche parco, installata insieme la casa dei poveri nella reggia del ricco, ricordatene Pipetta, non ti fidar di me, quel giorno io ti tradirò. Quel giorno io non resterò là con te. Io tornerò nella tua casuccia piovosa e puzzolente a pregare per te davanti al mio Signore crocifisso. Quando tu non avrai più fame né sete, ricordatene Pipetta, quel giorno io ti tradirò". (Dalla lettera *A un giovane comunista di San Donato*, dal libro *Lettere di Don Milani priore di Barbiana*, Arnoldo Mondadori Editore).

Il dilemma è proprio questo: sapere da che parte stare, e sapere se la parte scelta è quella giusta.

Da piccolo avevo il problema, alla sera, di capire se durante il giorno avevo ascoltato più l'angelo custode o più il diavolo, entrambi assisi sulle mie spalle, uno a destra e uno a sinistra.

Da grande avevo il problema, alla sera, di capire se durante il giorno ero stato più dalla parte della classe operaia o più dalla parte del capitale, sempre una questione di destra e di sinistra.



Adesso che sono un po' più "grande", alla sera, non so più distinguere con certezza la destra dalla sinistra. Per questo motivo, per rispondere agli interrogativi postimi da Carlo - da 10 anni mio compagno di banco al sindacato - sulla "appartenenza", ho iniziato chiedendo aiuto a Don Lorenzo Milani, uno dei miei maestri.

Di maestri ne ho avuti parecchi: da Marx a Don Milani, passando per Che Guevara, Camillo Torres e Mao Tse Tung; la mia confusione mi ha aiutato a innamorarmi di tutti e di nessuno. Ma il primo, e più importante, è stato mio padre, che l'8 settembre 1943, catturato con il suo reggimento dai tedeschi, tra la collaborazione e la deportazione ha scelto il filo spinato del lager, e poi scampato miracolosamente, ha scelto la macchia partigiana.

Alla fine degli anni '60, quando sono approdato alla fabbrica, con le ingiustizie che c'erano e i maestri che mi ritrovavo, non ho certo faticato a scegliere da che parte stare: facile ed elementare come in un western: i buoni e i cattivi, i crumiri e gli scioperanti, gli operai e gli impiegati, il padrone e i capi, i manifestanti e la polizia, gli iscritti e i non iscritti al sindacato, la gestione e l'autogestione. Anni faticosi ma felici perché non si sbagliava mai.

La confusione è arrivata con le riforme, la politica dei redditi, il governo di salvezza nazionale, lo scimmiettamento dei partiti da parte dei gruppi, il difficile equilibrismo per non stare né con lo Stato, né con le Brigate Rosse.

I sensi di colpa e il "pentitismo" sono arrivati con il femminismo, il politico e il privato, il tempo rubato alla famiglia, gli strilli notturni di Marina, che poi poppava ingordamente tra le mie braccia, mentre Lorena era preda del sonno e della stanchezza ed io ero padre molto fiero di se stesso.

La chiarezza è ritornata con le crisi e le ristrutturazioni aziendali; si trattava di cogliere le sfide del capitale a contrastarlo sul suo terreno: le leve aziendali, i piani e i bilanci, la produzione e i prezzi, il mercato e il prodotto.

Il mio padrone lanciò la sfida massima: la liquidazione dell'azienda. Partimmo per il fron-

te, a tenere aperte le fabbriche e a cercare nuovi padroni.

Dal fronte - con Nebridio, per un po' con Emilio e poi con Carlo - alle retrovie, a costruire strumenti e servizi, formazione e informazione, nuova contrattazione e nuovi livelli contrattuali: la via della partecipazione e della concertazione, la gestione del mercato del lavoro e la formazione professionale.

Nelle retrovie, dietro le quinte regionali, è un'esperienza antropologica. Ho conosciuto i diversi veneti: i vicentini, i trevigiani, i veneziani, le genti dei monti e della bassa padania.

Dietro le quinte ho visto anche la locomotiva sindacale arrugginarsi, sbuffare, arrancare, dividersi in vagoni e scompartimenti categoriali e corporativi. Ho visto che l'attenzione dei conducenti è quasi esclusivamente rivolta ai passeggeri che sono già saliti; gli altri, quelli che non sono ancora saliti, saliranno ad una prossima stazione, se ci saranno posti.

Ad un certo punto, attraversando paesi e città, ho scorto dal finestrino una folla di passeggeri, destinati quasi certamente a non salire in nessun treno. Infatti non vengono neppure fatti entrare nelle stazioni perché sono sporchi, perché rubano per procurarsi la roba, perché vengono dal carcere, perché non riescono ad entrare con le loro gambe, perché sono di un colore diverso, perché sono lo specchio che riflette il nostro livello di convivenza e di civiltà.

Se il treno del sindacato, e in particolare quello della CISL, è il treno della solidarietà, ci siamo detti con Carlo e Nebridio, deve essere un gioco da ragazzi far salire quei disgraziati: basta avvertire i conducenti e i viaggiatori, un po' distratti.

Il treno, anche dopo aver tirato l'allarme e buttato sabbia sulle ruote, ha solo rallentato un po', e qualche viaggiatore ha aperto il finestrino.

Allora, caro compagno Pipetta, alla prossima stazione ti lascio, scendo.

*Piero Tarusello,
operatore CISL Regionale Veneto*

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Libertà femminile: dialoghi ed esperienze

La benedettissima tra le benedette

In questi mesi la relazione tra noi si è arricchita attorno ad una comune domanda di Dio: ci siamo date la libertà di pensare a Dio al di fuori di una dimensione strettamente confessionale, consapevoli che il nostro primo e più profondo radicamento è in un ordine simbolico femminile.

Ciò che ognuna di noi mette in gioco e riconduce nello spazio della relazione è il frutto di una scommessa di senso e modifica del reale che agisce in contesti e piani di esperienza differenti. Nel dialogo che ci accomuna due sono le fonti di riferimento: il nascente pensiero della differenza reso possibile da una pratica di relazione fra donne, e la tradizione cristiana. Due ordini simbolici che, nello scambio fra noi, non vengono contrapposti, ma trovano una prima forma di sintesi. Provando a leggere l'uno nell'altro si apre un piano di affermazione che ci dà gioia e ci permette di riconoscere un itinerario femminile verso Dio.

Il desiderio che ci muove è quello di andare a Dio attraverso l'amore femminile della madre e, in questo amore, riconoscere le nostre simili. Ci succede questo: da quando abbiamo iniziato a formulare tra noi la domanda di Dio siamo approdate alla riflessione sullo Spirito.

Questo fatto non può essere casuale: lo Spirito infatti rimanda ad un movimento circolare, uno scambio di sguardi, parole e gesti che sono propri della relazione. Con lo Spirito viene affermata la necessità di un ordine trascendente cui vincolarsi perché la parola detta abbia l'efficacia di toccare veramente e profondamente le cose, gli esseri. La parola dello Spirito non è il frutto di un sentire individuale, interiore, ma si espande fuori dalla sfera soggettiva e lega, fa comunità, mette in relazione. Accolta e compresa da chi l'ascolta, perché parla secondo la "lingua materna" (1), è questa la parola che più ci corrisponde.

La riflessione sul rapporto particolare e ori-

ginale fra l'essere donne e lo Spirito ci ha portata a rileggere la scena dell'incontro fra Maria ed Elisabetta, e il Magnificat (2). Maria, dopo l'annunciazione, si mette in viaggio, in fretta verso la città dove viveva Elisabetta. Ci sembra che Maria non vada da Elisabetta semplicemente per esserle d'aiuto nella gravidanza in età avanzata, ma per trovare sostegno e riconoscimento da parte di una donna più anziana che, come lei, aveva saputo cogliere in sé la presenza dello Spirito. Maria entra nella casa di Elisabetta.

Ci siamo soffermate a lungo su questa scena. Le abbiamo viste così: due donne, una più giovane e l'altra più vecchia, di fronte, in piedi. Un uomo muto, Zaccaria, sullo sfondo. E' Maria che saluta per prima Elisabetta e in questo esprime il motivo che l'ha spinta a recarsi da lei: la necessità di condividere, con la donna che le è stata indicata dall'angelo, la sua profondissima esperienza che riguarda l'essere divenuta consapevole della necessaria mediazione femminile per la salvezza del genere umano.

Il saluto di Maria suscita in Elisabetta una tale emozione da farle sussultare il bambino nel grembo e comunicarle la presenza dello Spirito. E' in forza dello Spirito che Elisabetta riconosce in Maria la "benedettissima fra le benedette" (3). Autorizzata da questo riconoscimento, Maria canta allora le meraviglie di Dio e profetizza la liberazione dall'oppressione e dalla fame, intravede un altro regno sotto il mondo dato. Il Magnificat è l'espansione del riconoscimento di una donna verso un'altra donna. Esultanza e potere della parola profetica sono gli effetti di tale riconoscimento.

Ci è piaciuto cogliere da questo dialogo di due donne nello Spirito alcuni aspetti che solitamente non vengono valorizzati dai commenti più frequenti del testo: il dialogo fra Maria ed Elisabetta rimanda ad un piano di mistero a cui loro aderiscono semplicemente, e che va oltre la loro esperienza particolare di maternità. La grandezza femminile di queste due donne non è nella maternità in sé, ma nell'aver avuto la capacità di ascoltare la forza dello Spirito e di obbedirvi senza indugio o timore. La loro vera



“maternità” consiste, secondo noi, nel portare al mondo non solo un nuovo essere destinato ad un grande compito, ma **un nuovo senso dell’essere**. In questo sono benedette tutte le donne e si realizza il piano della salvezza e della felicità.

Leggendo alla lettera il testo possiamo concludere che il figlio procede dalla madre che ha obbedito allo Spirito e si è riconosciuta nella grandezza di un’altra donna.

Abbiamo provato a leggere la nostra relazione alla luce della relazione vissuta fra Maria ed Elisabetta: come il dialogo fra loro rimanda ad un piano più grande di loro, così anche per noi la relazione è resa possibile e si rafforza dal comune riferirci ad un ordine simbolico di origine femminile che ci comprende e ci trascende e costituisce per noi l’orizzonte infinito, la misura massima di riferimento.

Emma Ferrantelli
Lucia Scrivanti
Sandra De Perini

Note:

1) Narrazione della Pentecoste (At 2, 2-13): “... Tutti furono ripieni di Spirito Santo e presero a parlare in diverso linguaggio, secondo come lo Spirito li ispirava ad esprimersi... Ognuno li sentiva parlare nella propria lingua. Al colmo dello stupore dicevano: ‘Ma costoro che parlano non sono tutti della Galilea? Come allora noi li sentiamo parlare ciascuno nella propria lingua materna?’...”.

2) Luca 1, 39-56.

3) “L’ebraico non ha il superlativo, fanno tutto con l’articolo: la più bella, ecc. Il mio insegnante di Milano diceva che il passo che noi conosciamo come ‘Tu sei benedetta tra le donne’, non è così. Questa cosa è fondamentale. Il dettato evangelico come noi traduciamo, è indubbio che vuol dire: le altre non sono benedette e tu invece sì. Non è così perché il testo greco biblico è una tradizione dell’ebraico e vuol dire, tradotto tenendo conto di tutte le dovute attenzioni all’ebraico: ‘tutte le donne sono benedette e tu sei la benedettissima’, ovvero ‘tu sei benedettissima tra le benedette’. ” (in *Donne e divino* a cura di Ivana Ceresa, pag.28, ed. Scuola di cultura contemporanea - Comune di Mantova, 1992).

Sulle strade dello shalom

A Sarajevo anch’io

L’11 e il 12 dicembre, con altri 500, sono stato a Sarajevo. Scrivo queste note a qualche mese di distanza: non faccio fatica a ricordare situazioni e volti. Al contrario, molte volte in questo tempo ho dovuto fare i conti, nella mia testa, con ritornelli e ricordi, visioni che continuano a riemergere in me.

Lunedì 7. Nel capannone della Fiera della Pesca, ad Ancona, vi sono 500 persone con il pass “Beati i Costruttori di Pace”. Don Albino Bizzotto deve dare brutte notizie: a Sarajevo è in atto il peggior bombardamento dall’inizio dell’assedio e non ci sono garanzie di una tregua per la nostra visita. Dice che sta a tutti noi prendere una decisione. Prospetta tre possibili opzioni: rinunciare a Sarajevo e scegliere un altro obiettivo; puntare su Sarajevo a tutti i costi; tendere verso Sarajevo verificando “passo dopo passo” la fattibilità di questa scelta. Don Albino lascia un tempo ristrettissimo - 10 minuti - per prendere la decisione all’interno dei gruppi di affinità. Mi sono ribellato pubblicamente. Mi sembrava intollerabile che non si desse alle persone il tempo per confrontarsi. Ora capisco che nei 500 vi era una logica diversa: quando delle persone motivate hanno già fatto una scelta di fondo, cercano solo di attuarla. La totalità dei gruppi scelse di tendere a Sarajevo “passo dopo passo”.

Notte 7/8. Sulla “Liburnja” sono nella sala del secondo ponte, a prora. Le onde dell’Adriatico infuriato a forza otto scavalcano la prora. Continuo a vomitare fianco a fianco con Dorian. La prima volta mi vergogno in modo incredibile, non ho un sacchetto e devo vomitare per terra, come la maggior parte, poi mi organizzo e si continua a ballare e continuo a vomitare per 10 ore. Dall’altoparlante qualcuno chiede l’intervento urgente dei marinai perché si è rotto un oblò ed entra acqua in abbondanza. Dal mio sedile cerco di traguardare la linea dei finestrini con la linea dell’orizzonte: la nave si sta inclinando? Paura e star male. Ognuno è intento a fare i conti con se stesso.



Mercoledì 9, ore 0.30. A Makarska, in una comoda camera di albergo, io, Fabio e Cristina, ci facciamo una squisita minestra sul nostro fornellino. Ci raccontiamo le strade diverse che ci hanno condotto a questo appuntamento: Cristina parla del suo amore per gli animali, Fabio della meditazione zen, io della mia vita da prete operaio. La spedizione ha anche questo di straordinario: mette insieme provenienze assolutamente diverse e ci troviamo bene in questo intreccio variopinto di motivazioni.

Mercoledì 9, ore 8. Assemblea: ci accorgiamo che ci sono con noi cinque parlamentari e che devono gestire questo loro ruolo. Una telefonata del Ministro degli Esteri li ha impegnati a dissuaderci dal continuare in questa impresa rischiosissima; saranno ritenuti responsabili di ciò che potrebbe accadere. Il risultato è un'assemblea piena di tensione. E' vero, siamo impreparati ed hanno del grottesco le istruzioni che due "esperti" danno su come muoversi in situazione di guerra. E poi non abbiamo garanzie; del resto chi può dare garanzie a chi vuol passare in mezzo a due nemici che si stanno scannando? Finché siamo in territorio croato siamo scortati da due macchine della Polizia croata, ma cosa capiterà quando arriveremo al posto di blocco serbo?

Mercoledì 9, ore 16. Siamo in pullman da cinque ore, destinazione Kisiljak. All'improvviso i pullman lasciano la strada asfaltata e si inerpicano su una "strada" sterrata chiaramente appena aperta dai bulldozer dell'ONU. Non ci rendiamo conto del perché si sia presa questa pista dove i pullman affondano nel fango. Sui tronchi degli alberi vediamo inchiodate tavolette che segnalano la presenza di mine. Questa strana carovana di 10 pullman e due ambulanze sta attraversando un bosco minato e Claudio mi parla della sua bambina e di sua moglie che è incinta e di cosa faremo al ritorno. Eugenio mi offre acqua dalla sua borraccia e Angelo si mette a raccontare barzellette. Fuori è buio pesto e non ci rendiamo conto di come gli autisti riescano a mantenere i pullman sulla carreggiata. Per alcuni tratti procedono a fari spenti.

Mercoledì 9, ore 20. Arrivo a Kisiljak: il sindaco ci mette a disposizione la scuola superiore del paese. Stendiamo i nostri sacchi a pelo nelle aule e poi usciamo. Siamo a 18 chilometri da

Sarajevo, questa è la base ONU dei soccorsi. Per strada troviamo alcuni soldati ubriachi; entriamo nel posto di ristoro della Croce Rossa. Mi colpiscono un ragazzo ed una donna che lavorano al banco. Mostrano calma e sicurezza: che siano volontari? Non c'è posto per tutti. Vi è il tavolo dei parlamentari, quello dei medici e quello dei giornalisti; ad un tavolo anche mons. Bettazzi e padre Cavagna. Tutti parlano della strategia da adottare l'indomani per entrare a Sarajevo.

Giovedì 10. Il programma prevedeva partenza alle 8 per Sarajevo, ma evidentemente qualcosa non ha funzionato: manca il permesso dei serbi, quindi non si può passare. All'entrata della scuola sono assiepati 200 ragazzi e ragazze, alcuni professori attraversano i corridoi visibilmente stizziti. Nell'aula dove sono i nostri sacchi a pelo entra una giovane insegnante: cerca alcuni fogli che dovevano essere sulla cattedra ed esce senza dir niente. Alle dieci viene comunicato agli studenti che per quel giorno non c'è scuola. Scrivo sul mio taccuino: finora abbiamo creato disagi. Attraverso il centro di assistenza mussulmano riusciamo a contattare la radio locale; è possibile parlare e spiegare il motivo della nostra presenza. Oggi è la giornata ONU per la celebrazione dei diritti dell'uomo. Alla sera tiriamo fuori le nostre candele ed improvvisiamo una marcia attraverso il paese, la gente ci guarda a distanza. Dei bambini si avvicinano al ragazzo con la chitarra ed uno di loro ci insegna una canzone: "Mir, mir...". La guerra non c'è più. Facciamo cerchio in uno spiazzo; la canzone la impariamo tutti e la cantiamo, poi ci mettiamo a saltare e a ballare gridando: "Mir a Sarajevo, ce la faremo".

In quel momento ho sentito una decisione, una forza che non nascevano dal programma né da un leader, ma da una spinta collettiva, profonda e consapevole, che portava ciascuno ad essere pronto a rischiare del proprio.

Giovedì 10, ore 23. Riesco ad intrufolarmi nella stanza dei responsabili. Ci sono facce tirate; si sono tentate soluzioni diverse ma alla fine si è convenuto che 10 di noi domani mattina si recheranno al posto di blocco dei serbi e si fermeranno con loro. Ma allora, si può entrare in Sarajevo?

Venerdì 11, ore 8. Il convoglio ONU del mattino con i rifornimenti parte senza di noi.



Noi riusciamo a partire soltanto alle 8.45. Carta di identità al posto di blocco croato e via, ma al posto di blocco serbo mitra spianato e i pullman invertono marcia in tutta fretta. Ci parcheggiamo a due chilometri, attenti a non entrare nei prati, probabilmente minati. Vi sono tre case ed una trattoria. Si parla con la gente, a gesti, ma anche a gesti ci si può capire. Le donne portano tè caldo. Noi tiriamo fuori cioccolata e biscotti. La trattoria è chiusa ma vi è una grande tavola preparata per il pranzo. Il capofamiglia ci spiega che sono sei mesi che è morto il nonno e quindi tutta la famiglia si ritrova: loro sono bosniaci mussulmani, ma hanno sposato bosniaci serbi e bosniaci croati. Qui non c'è guerra di religione e si trovano tutti insieme a ricordare il vecchio. Ma intanto passano le ore e dal posto di blocco serbo nessuna notizia.

Venerdì 11, ore 14. Ancora nessuna notizia. Freddo e tanto nervosismo. Arriva una richiesta dai serbi: ogni partecipante firmi una dichiarazione in cui solleva i serbi da qualsiasi responsabilità per eventuali "incidenti" che potessero verificarsi. In un quarto d'ora tutti hanno firmato. Ma gli autisti si ribellano: loro sono croati! Sadahallah, il mussulmano che per nostro incarico ha fatto il contratto con loro, aveva assicurato di avere in mano il lasciapassare dei serbi. Come è possibile ora firmare una dichiarazione con la quale ci si mette nelle mani dei serbi?

Venerdì 11, ore 15.30. Fra mezz'ora è buio. Dal posto di blocco serbo non arriva nessuna comunicazione. Il nervosismo cresce, vado in cerca di don Albino: non si può lasciar marcire la situazione. Dico a don Albino che bisogna avere il coraggio di dire che l'avventura è finita. E Albino convoca tutti davanti alla trattoria. Bisogna prendere una decisione: nasce la proposta di fare una catena umana dal posto di blocco croato al posto di blocco serbo. La proposta è approvata senza discussioni e già i primi cominciano ad incamminarsi tenendosi per mano. Ma è un suicidio! E' tutto minato e si è esposti ai cecchini! E come si fa poi a ritornare? Christine, una energica donna inglese, sale su una roccia per farsi ascoltare e blocca tutti per cinque minuti facendo presenti i pericoli che si corrono, e finisce dicendo: "Se però siete disposti a farlo, fatelo essendone coscienti". E' un attimo. Dalla curva sbucca il pulmino verde di

Sadahallah e si ferma davanti a noi: "C'è il lasciapassare serbo: tutti sui pullman!". Così, senza pensare a niente altro, ci sistemiamo nei pullman secondo le prescrizioni: piegati uno sull'altro, con le mani dietro la nuca, la bocca aperta e la lingua retratta a sobbalzare nelle buche mentre i pullman corrono a velocità sostenuta e a fari spenti, nella notte, sulla strada fra l'aeroporto e la città.

Quando rialzo la testa mi trovo a correre per le strade di una città buia e spopolata; condomini con tutti i vetri rotti, macchine abbandonate, segni di granate e ancora buio e deserto lungo i viali. Siamo arrivati, siamo davanti alla sede del Parlamento: bisogna spegnere tutte le luci, via tutte le pile. Possibile? Sì, è molto pericoloso! All'improvviso si illumina l'interno di un pullman, è illuminato anche fuori: è la BBC che ci ha piantato i suoi riflettori e sta riprendendo; c'è anche RAI3. Ma come, il mondo si interessa di noi? Due uomini salgono sul pullman; uno è Ibrahim Spahic, presidente del Centro Interconfessionale per la Pace: "Avete avuto coraggio, il coraggio che i vostri governi non hanno. Con questa impresa voi otterrete un risultato: risvegliare le coscienze dei vostri concittadini". Poi dice poche altre cose, quanto basta per darci il segno dell'incontro con una città che sta morendo.

Due ore dopo siamo nel buio della grande palestra della Scuola Superiore di Educazione Fisica. Si sentono continui spari: fucili? granate? Questa è una mitragliatrice! Degli uomini stanno puntando tutta la loro energia per uccidere altri uomini. Sistemiamo i nostri sacchi a pelo. Un po' di pane e formaggio e attenti all'acqua! Siamo in una città che è senza acqua. Una città senza energia elettrica. Una città senza benzina e senza gasolio. Una città dove chi esce per la strada non è sicuro di poter tornare a casa. Siamo entrati in una città assediata. E chi è dentro a questo enorme campo di concentramento è tagliato fuori dal resto del mondo. E noi ora siamo qui con loro. Penso a Marisa, so che avrebbe voluto esserci anche lei. Scrivo sul mio taccuino: è grande quello che qui sta avvenendo, l'amore è più forte dell'odio, l'amore per la verità è più grande di questa mia vita. Cerco di adeguarmi alla fonte. Come vorrei, io piccolo uomo, aver attinto di più alla fonte.

Quando fa chiaro ci si sveglia: c'è da incon-



trarla davvero questa città! E sulle scale per uscire dalla palestra vi sono delle ragazze di Sarajevo con una pentola fumante e ceste piene di piccole brioches. Tè caldo e una piccolissima brioche. A me l'ha data una ragazza biondissima, occhi azzurri, occhi segnati, occhi infossati. Il bicchiere di plastica ha il logo delle Olimpiadi invernali 1984; lo tengo con me nel portaoggetti della mia Panda.

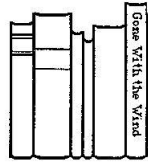
Sabato 12, ore 11. Mi piace il fuoco. Appena c'è l'occasione, nelle celebrazioni liturgiche, porgo candeline da tenere in mano. Ma qui, all'entrata del grande cinema di Sarajevo, le candeline non le danno per coreografia: è proprio per vederci. Entro tra i primi, mi sembra di entrare in una grotta. Poi, man mano che la gente arriva, la sala prende i contorni. Ci siamo tutti ma c'è anche tanta gente di Sarajevo. Ogni persona un fuoco. Aldo mi si avvicina: "Vedi, Gianni, l'utopia è realtà". Stiamo cantando, non vi è un programma, stiamo vivendo un evento. Una donna da un sopralzo grida: "Grazie per essere venuti! Che i nostri figli non siano più ammazzati!". Alziamo le mani stringendole una all'altra con la candela e cantiamo: "Mir, mir, mir do ne ba". Finiamo scandendo MIR, PACE. Da un lato della sala una voce grida: "Sloboda, sloboda", libertà. Tutto sembra complicarsi. Non basta il sogno: siamo in mezzo a uomini e donne che per difendere la loro storia, la loro cultura multietnica, il cuore della loro città, stanno resistendo in mezzo a privazioni

impensabili. E gridano. E noi, cosa possiamo?

Parla Tonino Bello, con il volto segnato dal tumore ma con occhi e braccia da vescovo. Egli rivela noi a noi stessi: "Al tramonto del sole le autoblindo dell'ONU dei potenti si fermano, ma proprio dopo il tramonto l'ONU dei popoli ha trovato la forza per entrare a Sarajevo". E' la consacrazione. Ci sentiamo dentro alla Beatitudine dei poveri. Le mani alzate con le candele ora cominciano a ondeggiare. Cantiamo e siamo un corpo percorso da un fremito di vita. Mi accorgo che sto piangendo. Ora parla Albino: "Ci hanno detto che eravamo irresponsabili a voler venire fin qui; ora ci rendiamo conto che abbiamo attuato il massimo della responsabilità". Sentiamo che non si sta vantando ma che indica uno stile per il futuro. Quando usciamo ci viene consegnata una pubblicazione "Sarajevo-Urbicidio". Ma allora a cosa serve se, tanto, morirà? La domanda mi attanaglia finché non ripenso a Maria di Betania. Gesù stava per morire e lei versa sul suo corpo il profumo prezioso che aveva. Filo indicatore che permetterà di leggere ciò che sarebbe accaduto. Certo Maria di Betania, dopo, non è stata più quella stessa che era prima.

Gianni Fazzini
Marisa Furlan





Libri e riviste

Segnalazioni e recensioni

Figli diversi

(di Giovanni e Paola Dall'Orto, Editore Sonda, Torino, 1992)

Figli diversi, di Giovanni e Paola Dall'Orto, affronta il problema dell'omosessualità giovanile impostando il discorso in modo nuovo e diverso. Gli autori sono Giovanni Dall'Orto, omosessuale di 35 anni, giornalista milanese, impegnato da circa quindici anni nel Movimento di Liberazione Omosessuale, e sua madre Paola, nata a Milano nel 1935, attualmente operatrice scolastica (psicologa).

La parte scritta da Giovanni ha per titolo "**Figli diversi**" e per sottotitolo "*Manuale per figli*". Capovolgendo il volume si trova la parte scritta dalla madre, che ha lo stesso titolo e porta il sottotitolo "*Manuale per genitori*".

Il problema del rapporto dei giovani "diversi" con i genitori e familiari è recente. Fino a poco più di una decina di anni fa, chi si scopriva omosessuale tendeva ad isolarsi dalla famiglia per vivere la propria diversità lontano da occhi indiscreti o da giudizi severi o riprovazioni.

L'autore ha scritto la parte rivolta ai figli utilizzando la sua esperienza personale di gay e valorizzando le domande e richieste di consigli rivoltegli da oltre un centinaio di giovani che egli ha avvicinato lavorando come consulente presso l'ASA (Associazione Solidarietà AIDS) di Milano, come militante dell'ARCI-Gay ed ora come giornalista.

Per quanto riguarda l'omosessualità femminile, si è avvalso dell'aiuto delle amiche lesbiche, rifiutando però di parlare in prima persona di una esperienza non sua.

Dall'Orto dice che nessuno ha scelto di nascere omosessuale e che la presa di coscienza passa attraverso tre stadi. Il primo stadio è il rifiuto, il tentativo di allontanare da sé l'idea dell'omosessualità. Alcuni non superano questa fase e ciò può portare a disturbi psichici, nevrosi e spesso al suicidio o tentato suicidio. La seconda fase è quella dell'adattamento. Si tratta di un "compromesso" per il quale gli uomini tendono a vivere la sessualità in modo impersonale e privo di sentimenti, e per il quale le donne reprimono o sublimano l'aspetto sessuale, dando sfogo ai loro sentimenti. Uscire da questa fase dipende dal coraggio e dal carattere di ognuno. La terza fase di

questo cammino è l'accettazione, quando cioè si è compreso che l'omosessualità è una parte del proprio modo di essere e che è più saggio impiegare le proprie energie per vivere secondo la propria natura, piuttosto che per lottare vanamente contro di essa. Dopo l'accettazione, nel migliore dei casi, c'è il "venir fuori", cioè non nascondere più con i genitori, familiari ed amici la propria diversità.

L'autore esorta la maggioranza eterosessuale a scrollarsi di dosso tutti i luoghi comuni sull'omosessualità maschile e femminile, ad esempio quello sui gay "effeminati" e le lesbiche "camioniste", in quanto gli omosessuali (uomini e donne) si sentono bene nella loro virilità e femminilità, ma sono attratti verso il loro stesso sesso. Si calcola che in Italia gli omosessuali, uomini e donne, siano circa tre milioni. Sono invece i travestiti o trans-sessuali, che in Italia sono circa tremila, i quali, amando persone del loro stesso sesso e sentendo di appartenere al sesso opposto, in alcuni casi ricorrono ad interventi chirurgici per adeguare il loro corpo alla loro identità.

Dall'Orto è prodigo di consigli per giovani gay. Li aiuta, per esempio, a capire il momento di parlare in famiglia e, se questo non è possibile, li invita ad allontanarsi da casa, ma soprattutto aiuta a prevenire con le dovute precauzioni la minaccia dell'AIDS, la gravissima malattia il cui esito è purtroppo ancor oggi sempre letale.

Ma la parte veramente nuova, interessante e coinvolgente, è quella scritta dalla madre. L'autrice in modo coraggioso, e soprattutto sereno, affronta il suo problema di madre di un omosessuale. Ci narra di come casualmente abbia appreso dell'omosessualità del figlio quando questi aveva 17 anni. Si sentì svuotata di ogni forza e comunicò la cosa al marito. Fu uno shock tremendo. Pensavano ad un momentaneo sbandamento. E quando il giovane Dall'Orto si diede con tutte le sue energie a lavorare per il Movimento di Liberazione Omosessuale scrivendo sui giornali, concedendo interviste a radio e televisioni, partecipando a manifestazioni in piazza, entrambi i genitori pensarono che fosse una esibizione, un bisogno di sfogo momentaneo.

Per la famiglia, che non era ancora entrata nell'ordine di idee di capire e di accettare la nuova situazione, fu un trauma ulteriore. Poi, pian piano, subentrò la razionalità che fece capire non solo il figlio diverso, ma anche la validità del Movimento di



Liberazione Omosessuale.

Circa il problema religioso, Paola Dall'Orto dice che i teologi dovrebbero fare una rilettura della Bibbia, in quanto non è possibile interpretare alla lettera ciò che è stato scritto per persone di due/tremila anni fa. I patriarchi avevano più mogli, allora si accettava il matrimonio tra fratelli e sorelle e S. Paolo esortava ad essere sottomessi ai padroni... Ma la preoccupazione dell'autrice nasce dal desiderio di aiutare i giovani omosessuali a leggersi dentro, ad accettarsi e ad aiutare i loro genitori.

Paola Dall'Orto ci riporta alcune testimonianze di madri di gay e dimostra come la sofferenza, lo sgomento del primo impatto con "la notizia" siano comuni a tutti, ma soprattutto esorta affinché lo spettro dell'omosessualità vada smitizzato e fatto rientrare nei comportamenti particolari ma non per questo passibili di emarginazione, dileggio e rifiuto.

L'autrice, che ha fatto esperienza di confessioni di giovani "diversi" non solo come madre ma anche come operatrice scolastica, lancia la proposta di creare in Italia (all'estero ne esistono già) una associazione di genitori di omosessuali, che aiuti chi scopre di avere un figlio o una figlia diversi ed ha bisogno di qualcuno con cui parlare, cui appoggiarsi, dai quali ricevere consigli e solidarietà nelle situazioni di disagio e di sofferenza generate, dentro e fuori la famiglia, dal rifiuto della persona omosessuale nella società.

Su sollecitazione di alcuni genitori di figli diversi, che fra i primi hanno letto il libro, si può annunciare che l'associazione è già nata in alcune città italiane, con la denominazione AGEDO (Associazione Genitori di Omosessuali).

Questo libro dovrebbe essere letto da tutte le persone interessate al problema dell'educazione (genitori, insegnanti, sacerdoti), ma anche da tutti coloro che sentono l'urgenza di far cadere le barriere di fronte alle minoranze sessuali, religiose o etniche, per una maggiore comprensione fra uomini e donne di buona volontà.

Adele Salzano

Il Giardino di Isaia dal fascino della guerra alla pienezza della pace (Giuseppe Goisis e Lorenzo Biagi, ed. Concordia Sette, Pordenone 1992, pp. 251).

Il libro è diviso in due parti, delle quali la prima ("Dal fascino della guerra alla pienezza della pace") è di Giuseppe Goisis, docente di filosofia della politi-

ca all'Università di Venezia ed è dedicata dall'autore "in memoriam" a don Germano Pattaro, che incoraggiò e stimolò i suoi primi lavori. La seconda parte ("Antologia sulla pace e la guerra") è a cura di Lorenzo Biagi, insegnante nelle scuole superiori e membro del Comitato Scientifico della **Scuola Interdiocesana di formazione sociale** di Treviso.

"Il giardino di Isaia", titolo del saggio, si riferisce alle parole del profeta (Is. 11,6): "Il lupo abiterà insieme all'agnello e la pantera giacerà insieme col capretto...".

La nota introduttiva, di L. Padovese, dichiara che questo lavoro è il risultato di una ricerca e di un confronto critico storico-scientifico intorno "all'eterna questione della guerra e della pace". L'impegno degli autori è quello di proporre un itinerario ed un orientamento forte nell'elaborazione di un nuovo concetto di pace, per cui la pace è la piena realizzazione di ciascuno, una piena realizzazione conseguita insieme, secondo l'augurio ebraico di "shalom".

Il libro è molto denso di problematiche, di interrogativi, di riflessioni. Basti pensare al paradosso "Europa madre delle guerre e delle rivoluzioni", e tuttavia "radice dell'umanesimo dell'altro uomo". Il testo dà un'utile impostazione storica al problema: partendo dalle origini greche, dalle origini bibliche ebraiche e cristiane (da Atene a Gerusalemme a Roma), si arriva all'età contemporanea fino ai due conflitti mondiali nati nel "cuore della vecchia Europa", ma estesi con le loro sciagure su scala ecumenica. Si deve rilevare come il filone del cosiddetto "pensiero della guerra" percorra tutta l'umanità nei suoi millenni di storia. Si riconosce in particolare il radicamento nella storia dell'Occidente di una tradizione che afferma non solo la centralità del fenomeno guerra come fattore di maturazione, di "prova" degli uomini, ma il suo carattere decisivo e innovatore. Quanto alla pace è sufficiente consultare un dizionario per trovare una definizione quasi negativa di pace, pensata come assenza di guerra.

La guerra è stata "molto pensata", si è affermato il concetto della sua durezza e inevitabilità per la soluzione delle controversie umane, in risposta alla "durezza del mondo". Vi sono state grandi riflessioni anche nel pensiero cristiano sul concetto di "guerra giusta" per una "giusta causa", con la tragedia dei morti ma anche con il riconoscimento della grandezza d'animo degli eroi. A questo proposito il filosofo personalista Mounier afferma che bisognerebbe ricercare "una pace che abbia la grandezza d'animo della guerra".

Oggi si sta considerando sempre più il lato di-

struttivo della guerra, con l'evoluzione tecnologica (che colpisce sempre più la popolazione civile e non solo quella militare), con l'inesorabile corsa agli armamenti anche nucleari.

Dopo la svolta del 1989, ci siamo trovati di fronte al risorgere del fenomeno guerra (guerra del Golfo, dell'ex Jugoslavia, guerre locali e tribali ...), oppure ci troviamo dinanzi a condizioni di assenza di guerra con tale accumulo di contraddizioni, di ingiustizie, di squilibri, che prima o poi condurranno all'esito esplosivo di guerre e rivoluzioni.

Dopo la seconda guerra mondiale, davanti al pericolo nucleare, siamo in presenza di un certo "fondamentalismo della pace", con un atteggiamento semplicemente ed ingenuamente "pro pace", un certo "atteggiamento disincarnato", privo di una riflessione approfondita sulle condizioni che consentono tale pace. Un atteggiamento di questo tipo, che isola il tema pace dal tema della giustizia, risulta una posizione debole, storicamente perdente. Possono venire in mente una serie di esempi in cui il "pacifismo fondamentalista" ha finito per non combattere più nei confronti del Male ma, diventando partigiano di uno dei contendenti, ha finito per accettare qualsiasi soluzione, perfino il tiranneggiamento del più debole.

Si tratta allora di comprendere fino in fondo la cultura dell'uomo occidentale: in questo tentativo di sondaggio può aiutare un autore come R. Girard, che ha cominciato a circolare in Italia con ritardo in questi ultimi anni. E' un autore interessante perché mostra come la violenza sia un dato in qualche modo strutturale della società (vedi "La violenza e il sacro" e "Il capro espiatorio").

Ulteriori ripensamenti riguardano il ruolo dell'intellettuale che, in coerenza tra le parole e gli atti, si batte con meno orgoglio ed enfasi per la concretezza dei diritti umani e così per la pace.

Altra riflessione importante è quella sul problema dell'intolleranza che rinasce in tutto il mondo: alla radice si può individuare un "logos" che domina l'Occidente, l'assolutizzazione di un certo tipo di razionalità a sfondo utilitaristico. E' il pensiero della "medesimezza", della "ripetizione dell'identico" e non "dell'altro"; è pensiero "dell'uomo bianco, adulto, civilizzato, occidentale, maschio".

Resta l'esigenza di un approfondimento culturale di fronte a vari problemi inquietanti: la xenofobia rinascente che colpisce i più deboli, la ricerca di "capri espiatori" ovunque, quando la marea della crisi economica sale, l'antisemitismo sempre risorgente come fenomeno estremamente barbaro che misconosce

l'importanza e l'arricchimento di culture diverse, quali l'ebraica e l'islamica, che nel Medioevo e anche nell'Umanesimo l'apprezzamento tra le culture era molto più vivo.

Condizioni fondamentali per un'esistenza di pace sono: la giustizia, la verità, la libertà, come insegnano i grandi teorici della Nonviolenza. Altre utili indicazioni possono riguardare la necessità del "dialogo ecumenico", in opposizione ad ogni integrismo, dogmatismo e ad ogni forma di teocrazia.

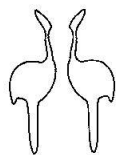
Certo resta qualche obiezione sulla "vera pace", che non può essere che radicata interiormente: quella che si può chiamare "la pace delle paci", una pace ontologica, che è la dimensione di armonia profonda con se stessi, con gli altri, con il creato.

Tuttavia ciò non significa negare un rapporto tra questa pace interiore e l'elaborazione di "istituzioni di pace", con il porre l'esigenza di un nuovo ordine mondiale che non sia l'ordine dei più forti, ma un ordine basato sulla migliore distribuzione delle risorse della terra.

A questo proposito, da un punto di vista cristiano e della chiesa cattolica a livello di Magistero, esistono dei documenti fondamentali come l'Enciclica di Giovanni XXIII (1963) **Pacem in terris**, nella quale la parola che ricorre più frequentemente non è "pace", ma "dignità della persona" senza la quale non c'è convivenza. Resta un cammino da percorrere tra fede e ragione, tra utopia e realismo, tra individuo e comunità, come senso di responsabilità verso le generazioni future.

Nel nostro mondo europeo è fondamentale l'aspirazione ad una società multiculturale che passi dalla separazione alla comprensione tra diversi, nell'arricchimento reciproco, nel rispetto dei diritti umani della persona e dei popoli: questa è la via oggi per l'elaborazione di una cultura di pace, che può trovare un'ispirazione, in senso lato, dalla cultura personalista e dalla parte migliore della cultura umanistica europea. E' in questo senso che il testo ci fa riflettere: è un lavoro serio ed impegnato, ricco nell'analisi e nella documentazione, utile anche a fini didattico-pedagogici.

Ma "Il giardino di Isaia" è un'utopia? Nella cultura del Libro, nella Bibbia ebraica ed anche in quella cristiana, è quel **luogo** che deve ancora realizzarsi. Quando si realizzerà? Restiamo in attesa di una vera **era messianica di pace**: anche questo libro arricchente dà il suo contributo verso tale meta con lucidità e passione.



Echi di Esodo

Unità e conflitti con la fede dell'altro (Esodo 3/92)

La *storia*, per proiettarsi nel futuro, esige il recupero della *memoria del passato*.

Domenica 4 aprile si è tenuto a Venezia, organizzato dal SAE (Segretariato Attività Ecumeniche) e dalla Comunità evangelico-luterana, un incontro per il dialogo ebraico-cristiano: esso ha fatto seguito ad una lunga serie di incontri che ormai si protrae da vari anni. Argomento: esegesi e commento, secondo la tradizione ebraica e la tradizione cristiana, di Esodo 15,13-17.

Non è stato un incontro come gli altri; per la prima volta si è tentata un'esperienza nuova, cioè non si è più cercato un passo biblico sul quale le due diverse tradizioni potessero concordare, ma si è scelto un passo la cui interpretazione dovesse necessariamente essere segnata da un lato dall'interpretazione ebraica, dall'altro da quella cristiana. Un piccolo atto di coraggio: ma è anche con queste minime iniziative che si può procedere nel cammino verso un'amicizia che non solo è auspicabile ma chiaramente possibile, nonostante inevitabili incomprensioni che talvolta sembrano ostacolare od arretrare il cammino. Anche nelle piccole cose si possono e si devono vedere i segni del maturare dei tempi.

Vengono ora spontanei alcuni ricordi e alcune riflessioni. Il cammino da percorrere è tanto, ma tanto è anche il cammino percorso. Lo storico ebreo francese Jules Isaac indicava le radici dell'antisemitismo nell'**insegnamento del disprezzo**, e ha dedicato la sua vita alla causa dell'insegnamento del rispetto. Morì, Jules Isaac, nel 1963, trent'anni fa. E trent'anni fa morì Giovanni XXIII. A questi due grandi nomi piace accostare un altro nome, più sommesso, più modesto, meno "storico": quello di Maria Vingiani, perché fu lei che si adoperò per far incontrare papa Giovanni con Jules Isaac: incontro che avvenne il 13 giugno del 1960 e che fu fecondo di sviluppi di risonanza storica. In seguito a questo, infatti, il tema del rapporto ebraico-cristiano venne messo all'ordine del giorno del Concilio Vaticano II fin dall'apertura; fu tolta poi dalla liturgia del Venerdì Santo l'espressione "perfidi giudei", mentre la dichiarazione **Nostra Aetate** scagionò gli ebrei dall'accusa di deicidio.

Potevano ormai emergere due realtà fondamentali: le due grandi confessioni monoteistiche hanno in comune la fede nella Sacra Scrittura e l'attesa del Regno. Più tardi si è ottenuto dalla Conferenza episcopale ita-

liana che la Settimana dell'Unità dei cristiani, dal 18 al 25 gennaio, fosse preceduta dalla giornata dell'ebraismo, celebrata appunto il 17 gennaio, come segno di unione di tutti i cristiani per il recupero della comune radice ebraica.

Sarà opportuno ricordare come mai Maria Vingiani, fondatrice e ancor oggi presidente del SAE, poté favorire l'incontro tra papa Giovanni e Jules Isaac. Maria Vingiani è una persona carismatica, che da una vita persegue il suo ideale ecumenico, da quando, giovanissima, cominciò ad occuparsene e a lavorare per questa causa a Venezia, nell'immediato dopoguerra. Fu a Venezia che ebbe luogo un evento che la segnò profondamente. Era allora assessore alle Belle Arti. A lei si presentò un giorno, il 16 marzo 1957, un professore francese alto, anziano, accompagnato dal figlio maggiore, spettrale. Il signore anziano narrò la sua storia: era ebreo; la moglie, la figlia, il genero erano morti ad Auschwitz; il giovane che lo accompagnava era l'unico sopravvissuto della famiglia, mentre egli stesso, Jules Isaac, si era salvato per una di quelle contingenze incredibili, che si vorrebbe definire miracolose.

Lo storico francese donò a Maria il libro che gli era sgorgato da quella tragedia, "**Gesù e Israele**": in esso egli aveva trasfuso il suo impegno di profeta e di testimone della riconciliazione, facendosi, da storico, esegeta, teologo, biblista. Dopo questo primo contatto, il gruppo ecumenico animato da Maria Vingiani si aprì senza riserve alla presenza e all'amicizia ebraica. Isaac era ansioso di capire e di farsi capire, vincendo non solo la diffidenza, ma anche l'indifferenza, l'apatia dei cattolici verso il problema ebraico. "Ci vorrebbe un papa...", si ripeteva Jules Isaac. L'anno successivo venne Giovanni XXIII, papa Roncalli. E nel '60, come già ricordato, vi fu l'incontro tra le due personalità profetiche. Il resto, nelle sue linee essenziali, è già stato detto.

Non deve sembrare superflua la memoria. L'antisemitismo è ancora vivo, qualche volta arrogante, violento, brutale, più spesso subdolo, strisciante, mascherato di perbenismo. E' come un morbo che, apparentemente vinto, è pronto a riesplodere con virulenza quando le condizioni storiche permettano lo scatenarsi delle sue forze nascoste. Il pregiudizio e l'intolleranza, che hanno nell'ignoranza le loro radici, devono essere combattuti dall'intelligenza, dalla comprensione della missione di Israele nel mondo, della storia e della vita dei fratelli ebrei di ieri e di oggi. Perciò non deve venir meno la memoria, oggi e dovunque.

Lucia Ambrosini