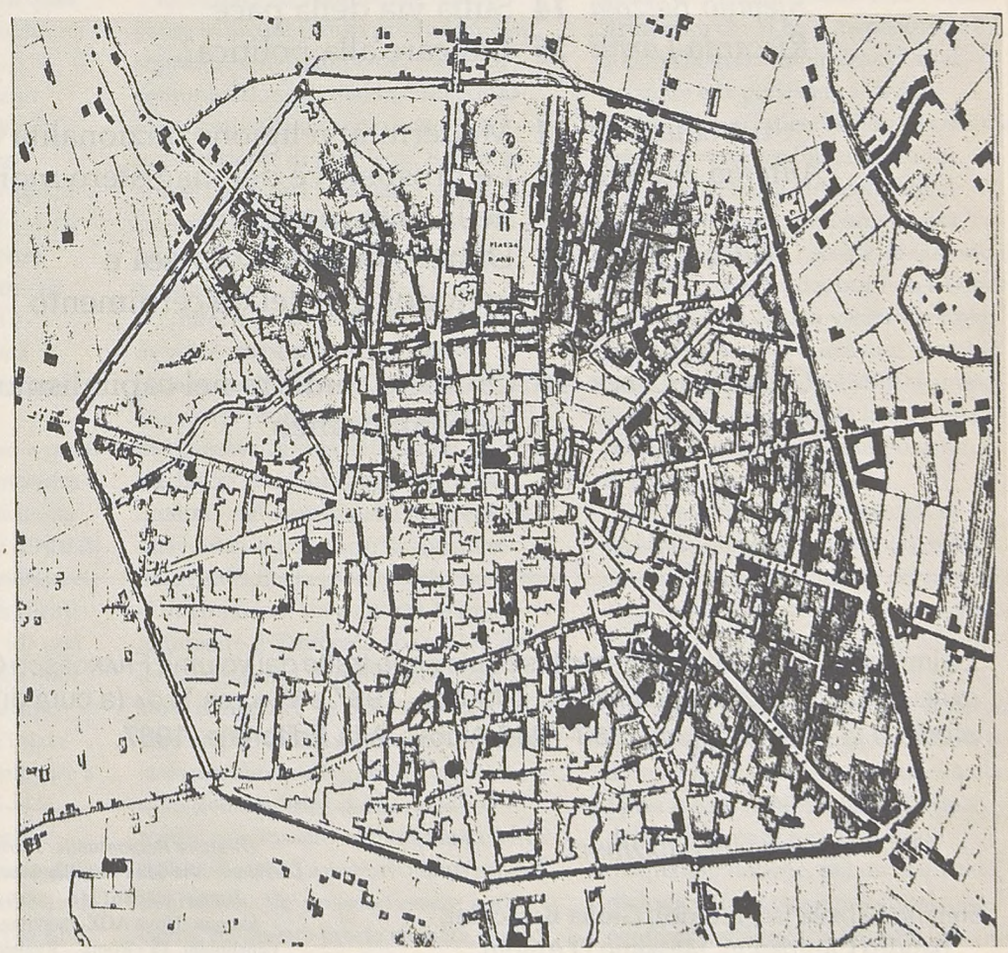
RICERCA

Modernità, religione, razionalità etica



E. Corty, *Pianta della città di Bologna* (1910)

Anno VI n.2 - Febbraio 1990
sped. in abb. post. - gr. III - 70%

Nuova Serie di Azione Fucina - fondata nel 1928
Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

Salvatore Vassallo	**3**	Concentrazioni senza regole	EDITORIALE
Giulia Barachini	**5**	L'identità ritrovata	FUCI
Franco Casavola	**6**	Igino Righetti	MEMORIA
Massimo D'antoni	**10**	Homo oeconomicus	ITINERARI ...
Stefano Balzola	**14**	Sulla via della pace	DI RICERCA
Riccardo Larini	**16**	Educare alla politica?	
introduzione	**21**	Modernità, religione, razionalità etica	CAMALDOLI
Antonio Autiero	**22**	Le prospettive del magistero morale nella post-modernità	
Tullio Citrini	**31**	Dimensione escatologica e metodologia del discernimento	
Giuseppe Croce	**40**	Ordine e conflitto nel capitalismo contemporaneo	RECENSIONE

Le immagini riprodotte in questo fascicolo sono tratte dai volumi: FRANCESCO CECCARELLI, *Da un palazzo a una città*, Il Mulino, 1987 e WALTER TEGA (a cura di), *Lo studio e la città. Bologna 1888-1988*, Nuova Alfa Editoriale, 1987.

COMITATO DI REDAZIONE:

Stefano Balzola (segretario), Giulia Barachini, Sandro Campanini, Massimo D'Antoni, Giovanni Guzzetta, Riccardo Larini, Patrizia Pastore (direttore)
Condirettore: Salvatore Vassallo

Direttore Responsabile: Alberto Bobbio
Direzione: Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma / tel 6861948 / ccp n. 35038009
Stampa: Nova AGE Patavium s.r.l. - Via Giustiniani, 15 - Roma. - Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985
Sped. in abb.post.-gr.III-70%. - Abbonamento annuo L. 30.000 sostenitore L. 50.000, un fascicolo L. 2.500 doppio L. 5.000

Concentrazioni senza regole

di Salvatore Vassallo

Il rapporto tra una politica sempre meno capace di produrre regole universalistiche ed un sistema economico che si è modernizzato (per questo) senza criterio, va assumendo nel nostro paese tratti seriamente preoccupanti: i tratti di una sconfitta della democrazia, di fronte alla irresistibile autoaffermazione di quei soggetti economici che godono di una posizione di forza consolidata.

Non si tratta di demonizzare in astratto la logica acquisitiva del mercato oppure un sistema che favoriscie l'accumulazione di capitali di investimento. L'una e l'altro infatti sono caratteri essenziali - seppure apparentemente poco edificanti - di quell'impasto di cooperazione e competizione tipico delle società occidentali, che rende queste ultime dinamiche e pluraliste.

Si tratta di capire fin dove, ed a quali condizioni, la crescita delle concentrazioni industriali (a) vada considerata una declinazione legittima dei diritti di libertà, (b) sia funzionale al benessere collettivo, (c) non sia lesiva dei diritti fondamentali di cittadinanza, (d) non rischi, infine, di alterare proprio quei caratteri di dinamicità e pluralismo sociale che altrimenti la libera iniziativa economica dovrebbe contribuire a rafforzare.

Questa valutazione, ed il conseguente dosaggio tra la garanzia delle libertà imprenditoriali e la necessità di un controllo democratico, ancora una volta, non puï essere compiuta in astratto. Essa dipende dalla valutazione di un insieme di elementi di fatto (tipo del bene prodotto, dimensioni medie del mercato, esistenza di economie di scala, ecc.), di diritto e di valore (entro quali limiti vanno collocati estensione e godimento del diritto di proprietà, quali diritti di cittadinanza vanno assolutamente garantiti a tutti).

La situazione creatasi nel nostro paese in alcuni settori produttivi, ma soprattutto nel campo dei mezzi di comunicazione di massa dalla radiotelevisione all'editoria, rimanda a quest'insieme di problemi. E mostra altresì come essi non siano, e non possano continuare ad essere, un oggetto di dibattito esclusivamente accademico.

L'informazione nella nostra modalità di vita è un bene prezioso e socialmente strategico. Di fronte al fatto che si stia profilando una spirale di progressiva di concentrazione - e di mediocre standardizzazione nella qualità - nel campo della comunicazione non ci si può certo nascondere dietro la ridicola ipocrisia che vorrebbe si distinguesse tra prodotti di intrattenimento e d'informazione. Non da ieri i rogrammi di intrattenimento sono il migliore - e più subdolo - veicolo per sponsorizzare la simpatia e la socievolezza di questo o quel viso noto della politica. E del resto se i media non fossero così implicitamente influenti non ci sarebbero tanti motivi di allarme. Ne' possono essere sufficienti, da questo punto di vista, codici di autoregolamentazione che promettano una buona condotta. Se non sono servite le regole poste della commissione di controllo sulla RAI per disciplinare la correttezza del servizio pubblico non si capiscie come potrebbero essere più efficaci quelle dettate dal proprietario unico ed insindacabile - quindi virtualmente anche nel ridefinire in modo discrezionale le regole stesse - del quasi-monopolio privato della comunicazione. In realtà in questo caso l'unico strumento che si ha a disposizione è quello che ha caratterizzato l'affermazione e la persistenza di ogni regime democratico: se non è possibile renderlo responsabile di fronte ai cittadini, limitare, dividendolo, il potere dei troppo potenti. Questa regola è tanto più necessaria quando il potere di cui si tratta, pur non essendo sottoposto ad alcuna verifica consensuale (che non sia quella del successo in un mercato oligopolistico) è immediatamente convertibile in influenza politica e capacità di manipolazione dell'opinione pubblica.

Per questi motivi la strategia di regolamentazione e controllo delle concentrazioni nel campo dei media è oggi nel nostro paese, insieme a quello della riforma istituzionale, il terreno veramente decisivo di confronto tra idealità ed interessi diversi. Un terreno che richiede ai vari soggetti politici di dar prova dei loro abiti virtuosi nella tipica forma richiesta dall'attività decisionale pubblica: non sottili distinzioni tattiche, ma un confronto dialogico (fin dove è possibile), una contrapposizione trasparente (quando è inevitabile), una scelta responsabile e coraggiosa.

PORON

PORON ITALIANA SUD s.r.l.

isolanti e imballaggi in polistirolo espanso

04011 APRILIA (LT) - Via del Bosco

Tel. (06)9281745-9281750-9281901/2 • Telefax (06) 92810903

L'identità ritrovata

di Giulia Barachini

Nessuno lo avrebbe detto possibile. Nessuno lo ha immaginato o previsto. Eppure nel bel mezzo dell' anno accademico, nel pieno dei corsi e degli esami, gli studenti si sono mossi.

Chi come me è stata rappresentante eletto nel Consiglio di Corso di Laurea e si è data da fare per indire assemblee, formare commissioni di studio, progettare risoluzioni a vari problemi, ed ha toccato con mano la difficolta' di coinvolgere gli studenti su questi temi, ha vissuto l'inizio di questa protesta come un sogno: non poteva essere vero.

Eppure è stato così: pur nelle contraddizioni e nella superficialità, nelle mille difficoltà, gli studenti hanno cominciato a discutere, a incontrarsi, a riflettere.

E perché tutto ciò ?

Come sempre in questo tipo di esperienze c'è un motivo scatenante: il DDL Ruberti, che anche al più inconsapevole lettore non poteva che suscitare perplessità, lo è stato per il movimento degli anni '90.

Ma a pensarci bene, e di questo il movimento si è immediatamente reso conto, i problemi che gravano sul nostro sistema universitario sono tanti e le ragioni della protesta, anche di una protesta di grosse proporzioni, ci sono proprio tutte.

Così a partire dai disagi e dai bisogni più quotidiani, gli studenti hanno cominciato ad affrontare problemi più ampi, quali quello di una migliore amministrazione del nostro sistema universitario, del ruolo dell'università nella società di oggi, del diritto allo studio e della didattica. Si è andata maturando l'idea che l' università italiana avesse bisogno di una profonda e globale riforma: la legge sull' autonomia del maggio 1989 è certamente un primo passo di questo processo innovatore, ma che non può rimanere l' unico.

In effetti il Parlamento italiano ha preparato ed in parte già discusso tre DDL sulle questioni universitarie: oltre all'ormai famoso DDL Ruberti, ne esiste uno sul diritto allo studio ed uno sugli ordinamenti didattici. Ma un primo accenno di insoddisfazione nasce negli studenti dalla chiara impressione che al centro di questa attività normativa non sia stato posto l' utente primo dell' università, cioè lo studente stesso, bensì la ricerca, il personale universitario, ecc.

Durante questi preziosissimi giorni gli studenti hanno così compreso che dovevano farsi loro stessi interpreti dei loro diritti, che l'università era anche loro e che di questa "proprietà" occorreva tornare in possesso. Credo che uno dei significati che l' occupazione può avere è proprio quello di "appropriazione" di un luogo che dovrebbe essere anche tuo, ma che tradizionalmente non ti appartiene.

Gli studenti hanno capito inoltre che bisognava mettere a fuoco i problemi, capire e far capire quali erano le cose da criticare e quelle da promuovere, quali i principi ispiratori di un progetto di riforma; si sono resi conto che era opportuno uscire dalle aule occupate degli atenei, per comunicare e confrontarsi con l' intera comunità civile. Così dopo aver organizzato commissioni di studio, incontri con docenti, rettori e personale universitario, sono stati promossi dibattiti con politici, amministratori, cantanti, scrittori, sindacalisti...

Tutto ciò ha contribuito a creare un clima di vivace partecipazione degli studenti alla vita dell'università che da troppo tempo era perduta e che sotto certi aspetti, anche il corpo docente ha saputo apprezzare.

Ma c'è una domanda che non si può evitare: cosa accadrà domani, quando tramontato il gusto della novità e spento l'entusiasmo, gli studenti torneranno nelle aule e riprenderanno a seguire le lezioni ed a preparare gli esami? E quanto e quale successo avrà avuto questa protesta?

Due mi sembrano le risposte da azzardare:

- esistono reali possibilità di cambiamento del nostro sistema universitario soprattutto in sede locale, dove gli studenti hanno forte potere contrattuale per partecipare attivamente alla stesura degli statuti e quindi alla futura organizzazione del loro ateneo;
- oltre ai risultati concreti che questo movimento potrà acquisire, credo che vi sia il risultato più nascosto, ma per questo non meno importante di aver reso molte persone più consapevoli del loro essere studenti universitari e di aver contribuito a ricreare quell' identità studentesca perduta in questi anni '80

Igino Righetti:
voce alta e intelligenza decisa del Vangelo

di Franco Casavola

La prematura scomparsa di un «capo»

Il 17 marzo del 1989 l'inarrestabile tempo ha toccato il mezzo secolo dalla giovane morte dell'allora appena trentacinquenne Igino Righetti.

Se vogliamo dare una qualche approssimativa dimensione a quanto stiamo qui a ricordare, dobbiamo cominciare proprio da questa morte: di un uomo giovane, sposo da meno di cinque anni di Maria Faina, cui era legato da profondo delicatissimo amore e identità di ideali e di missione, con un figlioletto quattrenne ed un altro nel ventre della madre, prossimo di poche settimane alla nascita; di un uomo giovane, circondato dall'amicizia di centinaia e centinaia di giovani fucini e laureati, che aveva dominato per un quindicennio sull'orizzonte delle grandi speranze della cattolicità italiana, sostenuto dalla fiducia di un papa, Pio XI, e dalla quotidiana fraternità di lavoro con quel don Montini, che sarebbe divenuto a sua volta papa, Paolo VI; di un uomo giovane cui un carme della goliardia fucina volgeva l'auspicio di dittatore perpetuo «(...)onde negli anni che ancor ti attendono/ a te con gioia tu vegga accorrere/ i figli dei figli die figli/ dei tuoi vecchi com-pagni di scuola» (AUGUSTO BARONI, *Igino Righetti*, Editrice Studium 1948, 125).

Se quell' auspicio avesse mai potuto avverarsi, Igino Righetti avrebbe dovuto vivere per tre generazioni oltre la sua, vale a dire fino ai nipoti di noi che stiamo parlando di Lui. Ed invece Egli moriva di un male nefritico, da cui era stato colpito nell'estate del 1922, diciottenne, e che non si scompagnò più dal suo corpo, pur vigoroso e robusto.

Malgrado le sofferenze dell'ultima settimana di vita e lo sforzo di placarle nella preghiera, Egli si aggrappava alla illusione di misteriose risorse del suo organismo, all'essenza di quella smemoratezza delle cose che è segno di apparecchio della morte: «Vedi - diceva al conterraneo romagnolo, amico fucino, menestrello goliardo e medico, Ugo Piazza che lo assisteva - io rifletto sulle mie condizioni e mi pare che questi non debbano essere i miei ultimi giorni di vita. Io penso che in punto di morte si debba avere una sensazione speciale, come se ogni cosa si dimenticasse e tutte le forze dell'uomo, del corpo e dello spirito, dovessero tendere verso la morte che si avvicina. Questa sensazione io non l'ho» (A.BARONI, o.c., 243). «E dopo una lunga pausa: - Se tu sapessi come si sente in questi momenti il valore delle cose della vita! E che dolore distaccarsene ...» (o.c., 244). Si impressionava per il viatico, segretamente confidava in un miracolo; disse «Voglio, solo che non mi si ossessioni con degli addii fuori posto, con delle pa-role di conforto che mi impauriscono co-me un commiato» (o.c., 244).

Come non vedere in questo realistico riscontro il replicarsi della «paura ed angoscia» del Cristo oppresso da una tristezza mortale, sopraffatto dalla debolezza dell'umana natura nell'ora della prova, che suda gocce di sangue nell'Orto degli ulivi e, gettato a terra, prega «Padre mio, tu puoi tutto. Allontana da me questo calice di dolore».

Da un tale duello tra «la volontà pronta e la debolezza grande» nell'incontro della vita con la morte è forse possibile dipanare a ritroso il filo dell'esistenza terrena di Igino Righetti per coglierne il crinale significativo tra l'immagine ch'Egli lasciava agli altri e quella ch'Egli osservava di sè. La mia generazione, ch'era bambina quando Righetti morì, dipende dai ricordi dei coetanei di Lui, e a quelli deve gratitudine. E dell'accortezza di almeno uno tra loro - di Giuseppe Billanovich - occorre far menzione per dar conto, prima di iniziare la nostra storia, del coinvolgimento morale ed emotivo richiesto dallo scambio del testimone tra una generazione coeva e prossima e le altre sempre più lontane. Scrive Billanovich: «La storia è corsa gonfia in mezzo secolo. Don Montini è diventato Paolo VI (...) invece Igino Righetti, che con Montini educò alla fede e guidò alle opere tanti intellettuali, ma che Dio chiamò a sè prima che, passando dal mattino al mezzodì, giungesse a impegni maggiori e più scoperti, è rimasto un milite ignoto. Testimoni ne restiamo solo noi: giunti all'estrema vigilia dei nostri sensi. Siamo dunque moralmente e affettuosamente impegnati a rendere testimonianza (...) per i viventi e per i posteri, di quanto fu nobile l'anima di Righetti e come il suo scalpello incise profondo nel marmo» (*Studium* 1.1985 p.87).

Igino Righetti, tra il 1925 e il 1933, nei nove anni della sua Presidenza ricreò, per usare un'espressione di don Costa, la FUCI, ch'era stata fondata, auspice Giuseppe Toniolo, nel 1896, e creò nel 1934 il Movimento Laureati. Tutti quelli che lo conobbero negli anni difficili di queste due sue costruzioni ne ricavarono l'immagine forte e compatta di un capo. Solo don Montini, che ne scrisse ad un mese dalla morte, nell'aprile del '39, intitolando il suo articolo nel fascicolo commemorativo Studium «Virtù di un capo», forse proprio per la profonda corrispondenza simpatetica con Lui, seppe dire: «Chi, ad esempio, direbbe che un uomo così saldo e così sicuro, come Igino Righetti, capace di infonde-

In occasione del cinquantesimo anniversario della scomparsa di Igino Righetti, il Prof. Franco Casavola ne ha ricordato la figura umana e l'impegno. L'intervento che pubblichiamo è stato scritto originariamente per un incontro organizzato durante lo scorso anno dal Meic romano

re in tanti intorno a lui certezza di idee e chiarezza di azione, aveva di sè un sentimento quasi pavido di profonda insufficienza?» (A.BARONI, o.c., 263).

E ancora Guido Lami, nel Bollettino di studium del 1941, apre un'altra feritoia sul suo «latente pessimismo», sulla sua «fondamentale tristezza»: «Pensai sempre e penso che la più meravigliosa vittoria della sua fede consistette forse nel superamento di quella sua tristezza umana» (o.c.. 293).

Quelle virtù cristiane di un capo, che sapeva ascoltare, persuadere, valorizzare il contributo di tutti, «(...) - dare agli sforzi e alle energie disperse la direzione che esse oscuramente cercavano» - come scrisse G.B. Scaglia in Azione Fucina del 17 marzo del '40 (o.c., 285) - non attribuire a sè stesso mai il merito di un successo. cedere su tutto quanto non fosse essenziale, essere umile, essere amico, essere buono, venivano da una distillazione lontana di succhi precocemente presenti già nell'adolescenza. Convivevano in Lui una vena sentimentale ed una impellenza all'azione, una diade pascaliana di *ésprit de finesse* e di *ésprit de géometrie*. che Lo inquietavano di interiore travaglio e Lo spingevano allo studio, al dovere di una vita disciplinata, spesa per gli altri, non per sè. Di qui un'attitudine a ragionare, a scavare nei profondi significati della vita, piuttosto che ad abbandonarsi a viverne gli eventi e le emozioni.

Era diciottenne, uscito appena dalla convalescenza per la prima manifestazione della sua malattia dell'estate 1922, quando scriveva alla zia di Saludecio: «Ricordi, zia, la bella serata trascorsa al Savin, al chiaro di luna, parlando di filosofia e di argomenti in stridente contrasto con la poesia del luogo e dell'ora fatti per sognare anziché per affrontare sia pure i più semplici elementi della scuola che studia il travaglio umano nelle sue più svariate manifestazioni e antitetici contrasti? Ricordi? Ebbene, è sempre quella necessità di scrutare più addentro nel mistero della vita che mi spinge allo studio, no pago di semplicistiche affermazioni che non soddisfano nè alla ragione, nè al sentimento (...)» (A.BARONI, o.c., 23).

Oltre un decennio più tardi confidava alla fidanzata la stessa condizione interiore: «Sono un sentimentale anch'io, ma più di ogni altra cosa mi preme tutto che ha un valore essenziale nella vita (...)» (o.c., 218).

Egli si sente talvolta chiuso in una «specie di esilio arido» (215) «(..) a vivere in una maniera strana, di solitario che pochi vincoli legano ad altre persone e la mondo circostante» (218), staccato dalla normale realtà di tutti, senza una strada nel mondo, verso cui i rari momenti di «abbandono e di facilità di vivere» aveva portato qualche lusinga. Giustificava questa lacerazione con il «nostro carattere romagnolo, che è di gente che ha continuo, implacabile, il combattimento nel cuore,e di ogni minima cosa fa occasione di contrasto e di interiore tormento» (*o.c.*, 217).

Molti lo scoprivano un «fanciullo sotto l'apparenza da diplomatico». Ma la sua era la fanciullezza del paradiso perduto, da preservare senza riuscirvi nel duro mestiere di vivere. Lamentava:«Questo vizio interiore di ripiegarmi su di me a distruggere tante cose, e sopra tutto, irreparabilmente, la semplicità e la spontaneità (...). Un qualche egoismo mi chiude lontano dalle cose buone, dagli abbandoni generosi, mi sequestra in un'atmosfera dove il patire e il gioire sembrano aver sempre o quasi, lo stesso volto» (o.c., 219).

Lo sentivano ripetere spesso «bisogna essere più buoni» (o.c., 215) e lo diceva agli altri perché era il suo assillo costante. Ne è la prova una lettera del 1933 alla fidanzata: «(...) mi sono trovato così poco buono oggi e così desideroso di bene, che sono sceso a Bologna sono andato in chiesa a ripetere la confessione (...)» (o.c., 216).

Come era diverso dentro quell'Igino Righetti che appariva fuori così forte e sereno e deciso. una quartina del Carme Settennale, raccolto da Ugo Piazza nel goliardico opuscolo «Addio mia bella addio»: «E pellegrino per tutti i Circoli,/ sui treni rapidi, sopra i velivoli,/ portasti lo stimolo nuovo/ di una diritta volontà di acciaio,/» (o.c., 123).

E una lettera alla zia di Saludecio: «(...) quando ci accompagnano le preoccupazioni di una responsabilità che opprime le mie deboli spalle (...) non è piacevole neppure viaggiare (...). Quante volte non vorrei anch'io rompere il filo che mi lega ad un'esistenza tumultuosa per raccogliermi e pensare; sento però che mancherei al mio dovere; a quel dovere che impone il pieno abbandono ai voleri di Dio» (o.c., 44).

Se si deve rintracciare la ragione segreta di una unificazione di Igino Righetti che confida le sue pene solitarie e dell'Igino Righetti che dà forza e fiducia alle turbe fucine, essa va identificata in quell'abbandono alla volontà di Dio, che fa Igino Righetti finalmente placato e dimentico di sè e sollecito soltanto del compito commessogli.

In una lettere alla fidanzata ancora una significativa rivelazione di sè: «Io sono del tutto o quasi inadatto per non dire incapace a pensare a me, e la trascuratezza che io ho per le cose mie colpisce anche quelli che a me sono intimamente legati. Io vivo tanto nelle cose mie, cioè in quelle che mi sono affidate, che quel che personalmente mi riguarda non ha quasi nessuna importanza» (A.BARONI, o.c., 131).

Ma che cosa è questa prosa moderna, di un uomo che si autoanalizza nella consapevolezza di una estraneazione dalle regole e dagli interessi della comune vita sociale fino a danneggiare anche i suoi cari, se non la risposta alla proposta di Cristo: «Se qualcuno vuole venire con me smetta di pensare a sé stesso, ma prenda ogni giorno la sua croce e mi segua»? (Luca 9.23)

La rifondazione della fuci

A questo giovane precocemente aduso al «duello fra la passione e il dovere», come Egli stesso ebbe a scrivere (I.R., *Itinerari*, Editrice Studium 1959, p. 3), fu affidata nel 1925 la Presidenza della FUCI con accanto l'assistente ecclesiastico Mons. Giovanni Battista Montini. Dei due ha scritto molto finemente Nello Vian: «Nel compendio di una formula è stato detto che Righetti era una capo, Montini un sacerdote. Penso non rispecchi esattamente la realtà di quella direzione, perché Righetti ebbe animo sacerdotale anch'egli e Montini fu sentito e fu fatto non meno capo» (Studium 1.1985 p.65).

La FUCI fu da Lui amata come la cosa che gli era stata affidata, non come cosa sua. Scrisse il 16 maggio 1930 a Maria Fina, che sarebbe divenuta l'8 ottobre 1934 sua moglie: «Serva il Signore nella FUCI, ma non serva troppo la FUCI! Questo è appunto il pericolo (...)» (A.BARONI, o.c., 45).

Nella crisi tra Fascismo e Azione Cattolica del 1931, sciolti con provvedimento di polizia i circoli fucini e della Gioventù Cattolica, Egli scriveva ad Angela Gotelli: «La FUCI, in questi sei anni, è stata per me *tutta* la mia vita, e rappresenta quello che di meno cattivo io sono e possiedo. Anche oggi - a otto giorni di distanza - gli avvenimenti sono per me di un peso e di una pena indicibile» (*Studium* 1.1985 p.22).

Perché l'immedesimazione con l'opera sua di sei anni? Giovanni Battista Scaglia ha ripercorso con intelligenza di storico la successione di quei giorni difficili; nelle lettere ad Angela Gotelli, presidente delle fucine, si chiarisce la meta che igino Righetti intendeva raggiungere, e cioè continuare a perseguire i fini dell'assistenza religiosa nella vita universitaria italiana anche altrimenti dalle «forme così care e suggestive della nostra FUCI». Nota con grande penetrazione psicologica Scaglia: «La rinuncia a tutto ciò che di più personale e di più caro il lavoro nella FUCI aveva rappresentato per lui, perché ne sopravviveva lo spirito, non potrebbe essere più completa. Siamo qui, veramente, come scrive Baroni (Augusto Baroni, il biografo di I.R.) 'al culmine del sacrificio che Dio in quella circostanza gli chiedeva'» (*Studium* 1.1985 p.23).

Dunque *sua* era quella FUCI cui si predisponeva a rinunciare, pur di continuare a corrispondere ai disegni di Dio, ad una nuova chiamata. Linea coerente perciò tra l'esortazione a Maria Faina e le espressioni delle lettere ad Angela Gotelli.

Se riguardiamo gli eventi che accompagnano la rimodellazione della FUCI nei nove anni della su Presidenza, non potremo non stupire per la sicurezza del pilota nel tenere la rotta tra Fascismo intollerante e ancora cruentemente rivoluzionario negli anni '20. equilibri Stato-Chiesa dopo il Concordato, crisi del '31, diffidenze interne all'Azione Cattolica verso lo FUCI, consenso universale al Regime nel '36 dopo la guerra etiopica. La sicurezza di quella Presidenza, che fu chiamata con simpatia e fierezza non caricaturale «dittatura» dai fucini, anche da quelli della cosiddetta «vecchia guardia», all'inizio ostile per l'ancora sconosciuto presidente piovuto dall'alto delle gerarchie vaticane, era dovuta da un canto al metodo adottato da Righetti - «(...)l'opera di persuasione lenta ed assidua, da persona a persona» (*Studium* 5.1979 p.599) - dall'altro alle convinzioni maturate da lui dopo un lungo ascolto, una costante interrogazione del centro e della periferia.

La FUCI fu condotta a ranghi serrati sulla linea del compito nuovo che doveva essere l'elaborazione di una cultura cristiana moderna in grado di orientare criticamente gli studenti universitari negli studi e nella vita, senza cader vittime suggestionate di professori prestigiosi o di mode intellettualistiche.

Da Righetti la FUCI ebbe un respiro italiano, nazionale, sprovincializzato. Gliene rese merito ancora una quartina del *Carme Settennale*: «Personalismi campanilistici,/ egocentrismi stupidi, piccoli,/ su tutti ricadde possente/ il martello della sua parola» (A.BARONI, o.c., 124).

Ma per gettarsi dentro questo impegno occorreva una ben profonda motivazione. Essa sta, mi sembra, nella persuasione che la giovinezza è tempo di preparazione per il lavoro, i sacrifici, il dolore inseparabili dalla vita dell'uomo adulto. Con chiarezza, che rivela assidua meditazione, Righetti ventenne scriveva: «E' necessario che la vigilia, che noi viviamo in questa età, sia attenta e operosa (...) che questo tempo prezioso non sia inutilmente trascorso, sterile in una vita sterile, lontana e assente dalla realtà dell'esistenza; ché, se è necessario non stroncare il volo dei sogni che noi concepiamo con facile frequenza come rosea anticipazione dell'avvenire, è altrettanto necessario non ignorare i doveri che ci attendono, anche se possono essere duri, sapere che la vita chiederà a noi, domani, olocausto di sacrifici e abnegazione di lavoro, ci imporrà dolori e sofferenze che non potranno andare mai disgiunti dalla vita dell'uomo.»

«Educare l'anima e la volontà al compito del domani, alla vita che ci attende è il dovere dell'età nostra: dovere di giovani, dovere di cristiani; dovere che si risolve per noi in due termini precisi: preghiera e studio» (*Itinerari* 17).

E' da questa severa rappresentazione della vita che deriva la maturità del suo giudizio politico. due testi vanno ricordati: uno, intitolato *Le cose a posto*, del 6 dicembre 1924, l'anno del delitto Matteotti; l'altro *Augurio all'Italia* del maggio 1936, dopo la conclusione vittoriosa della guerra coloniale nell'Africa orientale.

Nel primo, Righetti attacca la concezione fascista del Partito organo dello

Stato: «Da tale concezione discende l'artificiosa divisione di nazione e antinazione, dei cittadini in probi e reprobi, in meritevoli e in nemici della Patria: distinzioni e parificazioni che snaturano il significato della lotta politica, esasperando i contrasti, provocando bagliori di guerra civile, scissioni profonde e passioni violente, che hanno come prima ed immediata conseguenza di turbare profondamente l'ordine e la tranquillità sociale; e l'identificare sistematicamente lo Stato col partito genera, specie nelle classi incolte, confusioni pericolose, per cui i difetti, gli errori e le deficienze del partito si attribuiscono senz'altro allo Stato (...). Si sente il bisogno di ristabilire nel loro pieno valore e nel loro preciso significato i concetti di partito e di Stato; onde il primo per natura propria significa divisione, particolarità, unilateralità, mentre il secondo rappresenta la più alta sintesi della convivenza, il potere che imprime il ritmo di una vita unitaria, componendo i contrasti che deformano la realtà sociale nell'armonia delle sue leggi; cosicché se il partito vive nella nazione, non s'identifica con la nazione, se è formato di cittadini non è il popolo, se rappresenta e tutela una somma di interessi, non rappresenta e non può tutelare l'interesse di tutti: laddove lo Stato ha come base il popolo, è l'espressione e l'organizzazione giuridica della nazione che trova nello Stato, con la tutela dell'interesse generale, l'adeguato riconoscimento degli interessi particolari» (A.BARONI, o.c., 29 e 30).

Nell'altro, indirizzato all'«umile Italia», diventata una potenza imperiale, si fa appello alla opera di educazione civica del popolo, alla partecipazione politica, a valori di civiltà legati ala Vangelo: «(...) e a questo vecchio, vivente Vangelo con più cordiale fiducia, con più umile ossequio, con più franca coerenza dovremo ispirare il nostro nuovo operare. Per fare civili - e vuole dire: uomini moderni e saggi - gli altri, dovremo studiarci di esserlo tanto maggiormente noi stessi» (o.c., 210 s.).

Qui quello che era apparso un «capo» nelle organizzazioni cattoliche, si rivela con la tempra e la statura di un grande capo politico, che oppone la serietà del patrimonio della saggezza cattolica alla consideratezza avventuroso del Fascismo dei tempi di «Faccetta nera».

L'invenzione del Movimento Laureati

Dopo la FUCI ricreata, l'invenzione del Movimento Laureati. Non ricorderemo la sequenza degli eventi, ma le moti-vazioni: una remota, contenuta in un ar-ticolo significativamente intitolato: *L'organizzazione degli intellettuali* apparso nel n.20 di *Azione Fucina* del 1929; una seconda *Ragioni di un compito nuovo* su *Studium* del gennaio 1934.

La prima propone la necessità di un movimento di intellettuali cattolici che eserciti più profonda e decisiva influenza nella vita dell'Azione Cattolica in Italia: «Più d'una volta c'è sembrato scorgere nella mancanza di questa forte *élite*, che è l'ossatura vitale d'ogni movimento d'idee, la causa della paradossale situazione non di rado lamentata, per cui non risponde all'imponenza del numero, una effettiva, determinatrice influenza del pensiero cattolico nella vita contemporanea» (A.BARONI, o.c., 149 s.).

La seconda è uno straordinario affresco della condizione di illibertà morale nella quale vive quella borghesia delle professioni intellettuali: «E' un'illusione di miopi quella che crede all'indipendenza morale di questo ceto di persone, che sono pure quelle che esercitano la massima influenza sulla società. Questo ceto di persone legge; segno è che esso è tributario al libro e al giornale di idee, di modi di pensare, di gusti, che sono altrui. Questo ceto di persone ha una rete di relazioni sociali più larga e più fitta d'ogni altro ceto; segno è che esso è vincolato a costumi, a riguardi, a ossequi, a norme in numero e in importanza superiori. Questo ceto di persone lavora pensando: segno è che deve venire a contatto, più d'ogni altra categoria di persone, con il mondo circostante, deve conoscerlo, deve uniformarsi alla moda, alla politica, alle leggi, a tutti i rispetti umani legittimi o meno che si moltiplicano ove più s'affina e si estende la sensibilità e la convivenza sociale. Più libero, più indipendente è il povero, è l'umile: una servitù spirituale tiene l'uomo spirituale» (o.c., 165 s.).

L'uomo giovane che moriva mezzo secolo fa aveva non solo ricreato la FUCI, creato il Movimento Laureati, fondato l'Editrice Studium. modellato le Settimane di cultura religiosa, quali continuano a vivere ancor oggi vitalmente feconde per la nostra crescita spirituale, seminato tanta carità intellettuale anche fuori dall'ovile cattolico - «Un tempo eravamo fiduciosi dentro le nostre file e polemici fuori; ora dobbiamo essere vigilanti dentro le nostre file e amorosi fuori» (sono sue parole su Studium del febbraio-marzo 1929 (o.c., 84)) - steso le reti dell'amicizia fucina dagli anni dell'università fino alla fine della vita - «Studenti non siamo più; studiosi vogliamo rimanere (...). Studio è amore» (*Itinerari* cit, p.339 -; quell'uomo giovane non voleva lasciarsi ricordare per l'opera sua, e neppure per la sua vita. voleva vivere: Non mostrò mai di credere che la sua umanità potesse diventare esemplare. Provò anzi ad annullarla nel pieno abbandono alla volontà di Dio, nel farsi voce alta e intelligenza decisa di una forza non sua, evangelicamente consapevole «della volontà pronta e della debolezza grande».

Quell'uomo giovane ci richiama tutti, uno ad uno, a imprevedute somiglianze con Lui. Per questo noi Lo ricordiamo e Lo amiamo, perché ci fa da specchio nel quale guardando noi guardiamo noi stessi e il nostro vero destino.

Franco Casavola

Homo oeconomicus, nostra pallida immagine

di Massimo D'Antoni

Sono convinto che la teoria economica abbia più di una colpa nell'attuale disagio di chi si pone il problema di un comportamento economico eticamente accettabile.

E' chiaro infatti che descrivere il meccanismo economico come un sistema di interrelazioni tra agenti che perseguono i loro fini egoistici non è senza conseguenze: si fornisce implicitamente una giustificazione a tale comportamento egoistico nel momento in cui questi meccanismi sono assunti come ineluttabili leggi di natura, magari conducenti a una qualche situazione di ottimo.

Homo oeconomicus, mercato e ottimo sociale.

Il punto da cui vorrei partire è la visione di uomo fornitaci dalla teoria economica. Risale a J.S.Mill l'introduzione della categoria di *homo oeconomicus*: nell'analisi economica si considera cioè l'uomo non nel suo comportamento generale, ma soltanto come un essere che aspira a possedere ricchezze, facendo astrazione da ogni altra passione o movente.

La descrizione di questo essere che ritroviamo nei nostri libri di testo è quella di individuo "razionale", dove la razionalità viene identificata con la capacità di rendere massima la propria soddisfazione attraverso un'opportuna scelta del proprio paniere di beni. Tutti i possibili panieri di beni sono ordinati dal nostro homo oeconomicus in base ad una struttura di preferenze date di cui egli è dotato. Un punto importante è che queste preferenze o gusti sono, in conformità col credo individualista, dati esogeni rispetto al modello, fanno parte del patrimonio innato dell'individuo.

L'individuo agente nel sistema economico è quindi descrivibile attraverso questo ordinamento di preferenze (la "funzione di utilità") e il suo comportamento è sempre tale da rendere massima, dato il vincolo di risorse a lui accessibili l'"utilità" ottenibile dal consumo. Ciascun problema economico, secondo questa visione, è un problema che matematicamente può descriversi con una massimizzazione vincolata, e la scienza economica studia tutte (e solo) le situazioni di ottima allocazione di risorse scarse in presenza di usi alternativi. (Questa è la cosiddetta definizione "formale" dell'economia).

Già è chiaro come tale impostazione, se da un lato permette l'utilizzo di una strumentazione matematica sofisticata e formalmente rigorosa, si presenta come una visione molto riduttiva dell'agire umano, che risulta appiattito su questo comportamento egoistico di ricerca della massima soddisfazione individuale.

Ma che ne è dell'interazione di tutti questi comportamenti egoistici?

Uno dei risultati più affascinanti (ma anche dibattutissimo e controverso, e spesso il fascino e il rigore formale del risultato fanno dimenticare questo punto) ci riporta, passando per Adam Smith, fino a Mandeville e la sua "favola delle api". La tesi sembra un paradosso: la somma dei vizi privati (ovvero un comportamento egoistico e individualistico da parte dei singoli), ben lungi dal portare alla rovina della collettività, conduce a soluzioni collettivamente vantaggiose da cui tutti finiscono per trarre giovamento. Sulla stessa linea il famoso teorema di A. Smith per cui "ciascuno è condotto da una mano invisibile a promuovere un fine che non era parte delle sue intenzioni" e che coincide con il benessere della collettività.

Il messaggio è: perseguite pure i vostri interessi individuali con coscienza tranquilla; ci penserà il meccanismo della concorrenza a far sì che la somma di tanti egoismi produca effetti complessivamente benefici. Siamo così giunti al modello che è il cuore della teoria economica: il mercato concorrenziale.

In termini più moderni si è dimostrato come, date certe ipotesi (peraltro molto irrealistiche, ma ancora una volta il punto è dimenticato di fronte all'importanza del risultato) il meccanismo concorrenziale conduce a una situazione di ottimo sociale; verrà cioè raggiunta, data una certa distribuzione iniziale di risorse, un'allocazione delle stesse tra i diversi usi alternativi ottima "in senso paretiano"; è questo il cosiddetto I teorema dell'economia del benessere.

Il sistema è tale che ciascun agente ha come unica necessità (ma lo si direbbe quasi un dovere, visto che scostamenti da questo comportamento risulterebbero dannosi per il complesso dell'economia e sarebbero peraltro puniti dal meccanismo concorrenziale) quella di guardare il prezzo dei vari beni e scegliere di conseguenza in modo da massimizzare il proprio tornaconto; il sistema dei prezzi, col suo automatismo, libera l'agente da ulteriori preoccupazioni altruistiche o collettive. Questo stupendo sistema di incentivi e punizioni guida verso la situazione ottimale senza che sia necessario al singolo l'assunzione di un'ottica "superiore", collettiva, uno sguardo dall'alto sull'intera società. Seguito il segnale del prezzo egli potrà evitare di preoccuparsi delle conseguenze della sua azione. La coscienza

del nostro homo oeconomicus è a questo punto decisamente sollevata. Il suo comportamento egostico non solo non è condannabile; risulta anzi essere il motore, la virtù su cui si regge il sistema. "Che cosa economizza l'economista?": questo il titolo di un celebre articolo di Dennis Robertson. La risposta data è: l'amore, con ciò alludendo a moralità, senso civico, inclinazione altruistica, benevolenza. L'idea è che un sistema economico si regge e deve reggersi sull'interesse individuale piuttosto che sull'amore per il prossimo, sulle inclinazioni umane *più forti* piuttosto che su quelle *più elevate*.

Benchè il discorso che ho cercato di sintetizzare si collochi ad un livello piuttosto alto di astrazione, ritengo che non sia tanto lontano da quella che è la comune percezione, da "uomo della strada", della realtà economica.

Il campo delle valutazioni etiche e quello delle valutazioni e dei comportamenti conformi alla razionalità economica appaiono come due mondi incomunicanti. Etica ed economia sembrano distanti.

Un divorzio tra etica ed economia?

Nel celebre saggio di L. Robbins del 1932 "An Essay on the Nature and Significance of Economic Science" si sostiene come unico rapporto possibile tra etica ed economia la giustapposizione; i due campi stanno fianco a fianco senza incontrarsi. Il problema dell'economia è un problema tecnico di ricerca della situazione più efficiente; non è invece un problema economico il perseguimento di altri obiettivi che, come la giustizia, coinvolgono giudizi di valore e quindi non sono trattabili "scientificamente". Siamo ben lontani dai tempi di Adam Smith in cui l'economia era addirittura vista come una branca dell'etica. L'affermazione di Robbins risente del clima neopositivista della sua epoca, ma ben esprime la situazione di divorzio di fatto tra giudizio etico e giudizio economico. Sarebbe interessante indagare su questo rapporto, anche alla luce di posizioni più evolute in merito al rapporto scienza-valori. Non è questo però il luogo per farlo. Vorrei solo dire che probabilmente non è del tutto corretto affermare che l'economia sia... priva di un'etica.

A ben guardare, infatti, le categorie economiche sono implicitamente portatrici di giudizi etici, ma si tratta di una particolare impostazione etica: quella tipica del XVIII secolo. Tra le radici della disciplina economica ha notevole rilevanza il pensiero dei moralisti settecenteschi (lo stesso Smith era uno di loro). Le azioni umane sono considerate guidate da certi "impulsi" o "sentimenti" naturali (Smith ne individua sei nella sua opera *Dei sentimenti morali* del 1758). Per Bentham la bontà di un'azione dipende dalla somma algebrica dei piaceri e delle pene (ancora "sentimenti") provocati dalla stessa.

Tale impostazione si riproduce tuttora nelle categorie economiche che usiamo comunemente: si ripensi all'*homo oeconomicus*, che agisce con il solo intento di procurare a se stesso il massimo possibile di utilità; conformemente a questa restrizione dell'orizzonte dei fini dell'agente economico, la valutazione di stati del mondo alternativi avviene utilizzando come unica base di giudizio le utilità dei singoli.

Rendersi conto di quest'etica sottintesa potrebbe già essere motivo di riflessione e ci mette in guardia di fronte a certe asserzioni sulla pretesa avalutatività della scienza economica.

Alcuni problemi per il mercato

Abbiamo visto come ci si presenta il modello del mercato concorrenziale; dietro a questa visione idealizzata, i cui pregi sono spesso tanto esaltati che qualcuno pensa di poter risolvere ogni problema economico con la creazione di meccanismi che si rifanno al mercato, la realtà appare, come sempre, ben più problematica. Per una serie di ragioni dipendenti dal processo di sviluppo economico e dal crescente peso dei beni pubblici nelle nostre economie risulta sempre più evidente l'insufficienza del mercato nel risolvere l'annoso problema del rapporto tra azione e obiettivi individuali e esiti collettivi. Una situazione caratteristica che si manifesta in modo sempre più frequente è quella descrivibile con il ben noto schema del "dilemma del prigioniero", una situazione in cui un comportamento individualmente razionale conduce nell'insieme ad una situazione inferiore alla situazione di cooperazione tra gli agenti: il meccanismo di mercato, proprio in quanto presuppone un comportamento egoistico, diventa un mezzo inadatto a garantire il soddisfacimento degli stessi interessi individuali. Si tratta di situazioni ben illustrate tra gli altri da G. Hardin e F. Hirsch, in cui l'interazione tra interessi individuali ha come risultato effetti perversi. Introducendo il concetto di "scarsità sociale" Hirsch dice: «Nella sua azione individuale ogni persona cerca di ottenere il meglio dalla propria posizione. Ma la soddisfazione di queste preferenze individuali altera di per sè in cui vengono a trovarsi gli altri che cercano di soddisfare bisogni

simili. Alla conclusione del giro di transazioni atte a soddisfare questo tipo di bisogni personali, ogni individuo si ritrova ad aver concluso un affare peggiore di quello che aveva preventivato al momento di intraprendere la transazione, poichè la somma di tali operazioni non migliora in misura corrispondente la posizione di tutte le persona nel loro insieme. Vi è un problema di addizione» (Hirsch, 1978, p.13).

Contro le semplificazioni dell'*homo oeconomicus*

La presenza di tali situazioni spesso descritte con l'espressione *market failures* (fallimenti del mercato) e il conseguente scetticismo sui benefici automatismi descritti dalla teoria tradizionale hanno accresciuto l'interesse per temi come la giustizia distributiva, la teoria delle scelte sociali ecc. e ne è risultata una serie di critiche su molti punti dell'apparato concettuale della teoria economica.

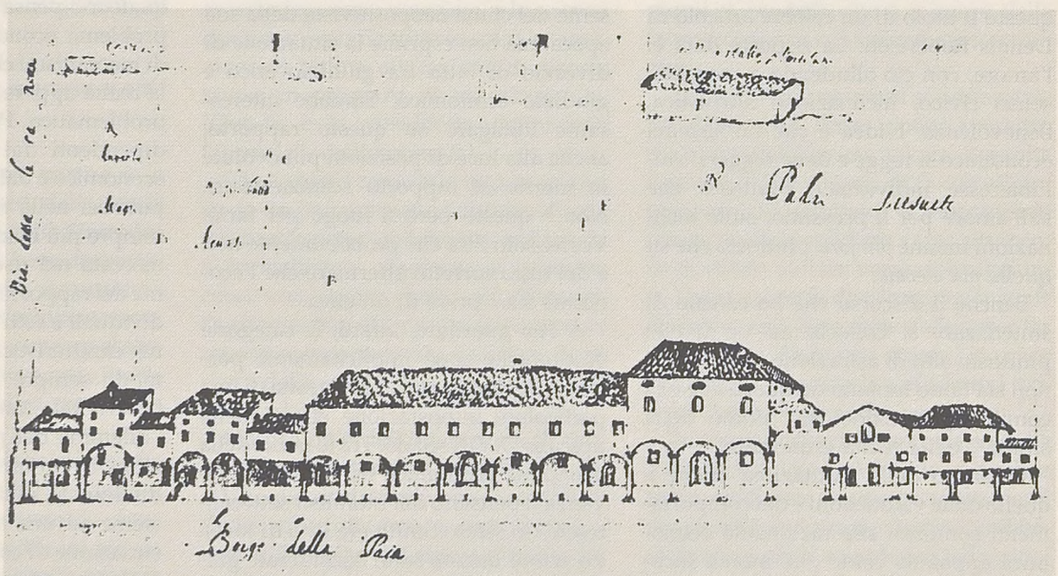
Uno degli obiettivi più frequenti di queste critiche è stato certamente il nostro *homo oeconomicus*. Se costituisce un'utile semplificazione in molti contesti, il descrivere l'agire economico come agire orientato esclusivamente alla massimizzazione del proprio personale interesse risulta in altre circostanze, oltre che in contraddizione coi fatti, decisamente inadeguato.

Da diverse parti si è proposto allora recentemente un allargamento di prospettiva. Mi limiterò a citare a questo propositò due autori molto conosciuti: Amartya Sen e Albert O. Hirschman.

Per entrambi il punto di partenza è l'insufficienza dell'impostazione tradizionale che, limitandosi allo schema semplificato dell'homo oeconomicus sopra descritto, risulta inadeguata a descrivere il comportamento umano in ambito economico. Entrambi sostengono quindi che un arricchimento della prospettiva risulterebbe vantaggioso per la teoria economica stessa, incapace altrimenti di affrontare certe problematiche e di capire certi esiti non riconducibili ai soliti schemi (un esempio spesso citato è quello della motivazione al lavoro, che nell'impostazione tradizionale è solo una questione di incentivi monetari individuali).

Secondo Amartya Sen nella considerazione della persona dobbiamo tener presente che accanto alla massimizzazione del benessere individuale è presente nell'agire economico una serie di motivazioni, obiettivi, valori ignorate dal modello dell'homo oeconomicus e che hanno invece notevole importanza nella spiegazione di certi comportamenti. Si cita ad esempio il caso del successo giapponese, dove assistiamo ad un sistematico allontanamento dal comportamento massimizzante e dove giocano invece una parte essenziale fattori come il senso del dovere, della lealtà verso il proprio *team* e tutto un complesso di motivazioni proprie dell'ethos giapponese.

Nel saggio "Sciocchi razionali" (e il titolo la dice lunga sull'opinione dell'autore in merito all'homo oeconomicus) Sen mostra i vantaggi dell'adozione tra le determinanti del comporta-



Prospetto del Collegio Ancarano e del noviziato gesuitico di S. Iganzio su Borgo della Paglia ('800)

mento dell'elemento "obbligazione" (cioè la scelta compiuta in contrasto con il proprio interesse personale); se da una parte tale introduzione richiede una revisione profonda di molti risultati teorici cui si è abituati, si apre dall'altra la possibilità di cogliere la rilevanza del condizionamento sociale e culturale nell'agire economico. Dice Sen: «Sono convinto che le difficoltà economiche della Gran Bretagna abbiano molto a che vedere con problemi di motivazioni al lavoro che esulano dalla teoria economica degli incentivi e delle penalizza-

zioni, ed una delle ragioni per cui gli economisti sembrano aver poco da dire in questo campo è il fatto che la teoria economica tradizionale ha completamente trascurato il problema dell'obbligazione e delle relazioni sociali che la sottendono. Questi problemi sono connessi, naturalmente, con l'etica, dal momento che il ragionamento morale influenza le azioni di un individuo (...)» (Sen, 1986, p.165).

Analoghi sono alcuni argomenti di Albert O. Hirschman. Per lui il postulato dell'individuo isolato ed egoista che sceglie liberamente tra corsi alternativi di azioni in base ad un calcolo di costi e benefici è troppo parsimonioso e intrinsecamente debole, data la complessità della natura umana. Hirschamn propone allora di "complicare" il quadro. Egli mette in luce per esempio come tradizionalmente non si sia distinto adeguatamente tra gusti e valori, parlando indifferentemente nei due casi di preferenze la cui origine sarebbe oggetto di studio della psicologia o della sociologia piuttosto che dell'economia, per la quale si tratterebbe di dati esogeni che affondano le radici nella soggettività di ciascuno. Ma mentre è ragionevole affermare che *de gustibus non est disputandum*, lo stesso discorso non vale per i valori; questi sono piuttosto delle meta-preferenze, espressione della capacità dell'uomo di distaccarsi dai propri gusti, darne una valutazione e decidere, in base magari ad un codice morale, se effettivamente si... preferiscono quelle preferenze.

L'argomento è di notevole rilevanza: la soluzione più frequentemente proposta dagli economisti per contenere comportamenti eticamente censurabili o antisociali (es. l'inquinamento) è la modifica del sistema di costi e incentivi economici relativi a tali comportamenti, mentre viene sottovalutata l'importanza di leggi e regolamenti. Ciò succede perchè spesso è trascurata la possibilità di un cambiamento di valori, essendo tutto appiattito su un'irrazionale e capriccioso cambiamento di gusti. Hirschman sostiene invece che *de valoribus est disputandum*, volendo con ciò intendere che sui cambiamenti nei valori influisce per esempio il "clima civico", in parte determinato dal sistema di leggi e regolamenti vigenti che stigmatizzano i comportamenti antisociali, che finiscono per avere un ruolo pedagogico spesso trascurato dagli economisti.

Ho brevemente delineato un pista di possibile affinamento delle categorie economiche che può contribuire ad allargare la prospettiva della teoria economica e quindi renderla in grado di affrontare gli urgenti problemi su cui spesso resta muta perchè utilizza schemi concettuali inadeguati e ancora legati ad una visione molto limitata (e datata) dell'uomo. Specie di fronte alla crescente ambizione della scienza economica, che sembra invadere in modo crescente campi tradizionalmente considerati patrimonio di altre discipline, diventa importante non limitarsi allo schema mezzi-fini, costi-benefici, che è ben lungi dal coprire tutti gli aspetti persino dell'agire economico.

E' chiaro che non si risolve così il problema del rapporto tra etica ed economia; non suggerisco un modo per "rendere etica" l'economia. Dubito però che quest'ultima espressione abbia molto senso, se con essa si allude a chissà quale forma di iniezione di buoni propositi che fungano da correttivi alle dure leggi del mercato.

Sono comunque convinto dell'utilità delle complicazioni proposte da Sen e Hirschman, non soltanto perchè dall'adozione di uno scchema più ampio risulterebbero migliorate le capacità descrittive della teoria, ma anche perchè è fuor di dubbio che descrivere la realtà in un certo modo, influenzando la percezione che gli agenti hanno di questa realtà, ne condiziona il comportamento: dubito che il fatto di descrivere per quasi due secoli il sistema economico come un sistema retto dall'interesse individuale sia stato senza conseguenze nell'orientare in senso individualistico il comportamento in campo economico. Hirsch sostiene che «il principio dell'interesse personale è incompleto come strumento di organizzazione sociale. Esso opera con efficacia solo in tandem con qualche principio sociale che lo sostenga» (Hirsch, 1978, p.21), ma il tentativo di costruire un'organizzazione sociale basata sul solo interesse individuale senza il sostegno di una moralità sociale ha finito per minare le fondamenta stesse del sistema di mercato. Questo punto -sempre secondo Hirsch- è stato perso di vista dai moderni protagonisti del liberalismo economico. Questo punto forse sarebbe utile recuperare.

Massimo D'antoni

Bibliografia

A.Sen, *Etica ed economia*, Laterza, 1989
A.Sen, *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna, 1986
S.Zamagni, Introduzione a Sen (1986)
F.Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano, 1981
A.O.Hirschman, "Against Parsimony. Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse" su *Economics and Philosophy*, 1, 1985, 7-21 (trad it. in A.O.Hirschman, *Come complicare l'economia*, Il Mulino, Bologna, 19??)
L.Campiglio, "Riflessioni di un economista sulla 'Sollicitudo rei socialis'", su *Aggiornamenti Sociali*, 6, 1988, 431-442

Un manuale di economia politica che offre una visione critica e presta attenzione alle problematiche qui trattate è:

S.Zamagni, *Economia politica. Teoria dei prezzi, dei mercati e della distribuzione*, NIS, Roma, 1984

Sulla via della pace

Alcune riflessioni per un'obiezione cristiana alla violenza

di Stefano Balzola

Parlare di pace oggi è quanto mai difficile per due ragioni principali:

a) la circostanza per cui il maggior dialogo e la maggiore comprensione reciproca fra le due superpotenze sembrano allontanare sempre più lo spettro della guerra (e ciò è certamente quello che abbiamo sempre desiderato) ma nel contempo sembrano svuotare di interesse, nella gran massa della popolazione, le problematiche di pace;

b) perché ci troviamo in un mondo ed in una realtà in cui qualunque proposta di dialogo (quindi anche quella per una riflessione sulla pace) rischia di essere accolta dai più con quella diffidenza che le continue sollecitazioni pubblicitarie (per mezzo di cartelloni, mass-media, «porta a porta» e cd.«interviste» sempre più frequenti per le strade) rischiano di provocare in chi ascolta.

Per queste due motivazioni principali (certamente contingente la seconda, ma non per questo attualmente meno presente e pressante,e più sostanziale, almeno speriamo, la prima) occorre oggi porsi di fronte al problema della pace con un atteggiamento mentale più profondo, più attento e soprattutto più umile.

Un primo atteggiamento dal quale, credo, è necessario guardarsi, è quello che possiamo sintetizzare in una frase assai spesso usata (ed abusata, anche) che suona più o meno «Mai come oggi il problema della pace è stato così importante...». E' un atteggiamento piuttosto pericoloso, perché rischia di concentrare l'attenzione di chi ascolta sul presente, distogliendolo dal futuro. Sembra, invece, doversi affermare che il problema della pace e, nel suo ambito, in particolare, quello dell'obiezione di coscienza, sia non tanto un problema dell' *oggi*, quanto del *domani* nel senso che «L'obiezione di coscienza...è legittima solo quando esprime fedeltà al futuro. Altrimenti è espressione di interessi privati e di egoismi, che sono sempre forme di fedeltà al passato. La vera obiezione di coscienza non è, quindi, semplicemente un rifiuto, ma è una profezia e l'individuazione di un cammino verso nuove forme di giustizia» [1].

«Avverrà che in tempi avvenire... Muteranno le loro spade in zappe e le loro lance in falci; una nazione non alzerà la spada contro un'altra e non praticheranno più la guerra»(Isaia 2,1-4).

Questo valore profetico dell'obiezione di coscienza e degli atti di pace è logica conseguenza del concetto di pace proposto da Dio all'uomo nella Sacra Scrittura in generale, ed in particolare nei Vangeli : la pace non si ottiene con un atteggiamento passivo di astensione dagli atti di guerra (come troppo spesso, purtroppo,ritengono i capi delle grandi potenze); pace non è *disarmo equilibrato e progressivo*; pace non è *equilibrio fondato sulla deterrenza atomica*; pace è un qualcosa di attivo, di positivo, e la stessa non violenza, non è traducibile soltanto in un atteggiamento di assenza di violenza, quanto in un atteggiamento positivo consistente nella costruzione della pace (cfr.Mt 5,9).

Lo stesso amore per il prossimo, così come ci viene presentato da Cristo, è un qualcosa di forte e positivo, è molto più di un atteggiamento passivo (assenza di odio, indifferenza) : richiede certamente uno sforzo, oserei dire che è un miracolo, il riuscire ad amare i propri nemici e a pregare per quelli che perseguitano (Mt 5,44), mentre l'indifferenza, il non fare del male (ma neppure fare del bene) non richiedono un grande sforzo. E atteggiamento costruttivo è certamente quello che consiste nell'amare il prossimo come se stessi, e nel fare «del bene a quelli che odiano»(Lc 6,27).

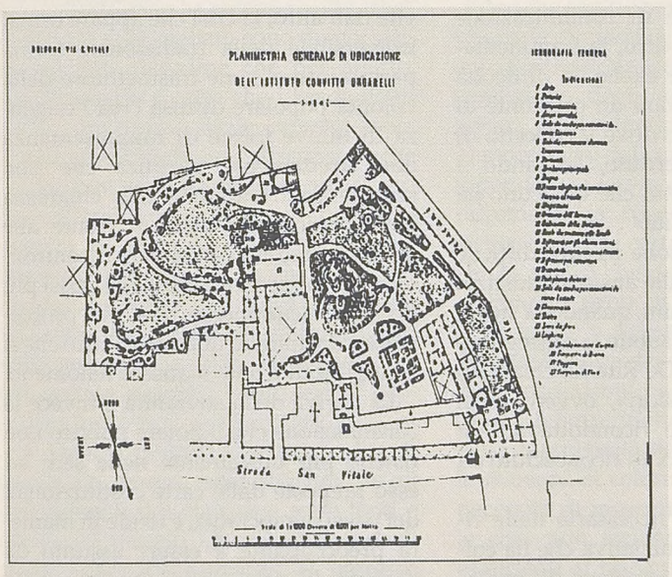
Per raggiungere veramente quella preparazione interiore che sola è in grado di consentire ad un individuo di divenire «operatore di pace», occorre compiere una continua ricerca per un processo di maturazione e di purificazione (metanoia) di cui rari sono gli esempi nella storia, ma che non per questo non deve comunque essere obiettivo al quale il cristiano deve tendere con tutte le sue forze sull'esempio di Colui che ha dato la sua vita per la nostra redenzione. La ricerca che conduce all'amore per il prossimo è ricerca dell'amore di Dio «che ha tanto amato il mondo, che ha dato il Figlio suo Unigenito affinché chiunque crede in Lui non perisca, ma abbia la vita eterna»(Gv 3,16); ricerca il cui strumento è Gesù Cristo (Rm 5,1) «poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datoci in dono»(Rm 5,5).

Ciò, crediamo, consente di affermare che chi ama Dio non può odiare l'uomo (anche se forse è destinato ad essere odiato da molti uomini : «...io vi mando come pecore in mezzo ai lupi...» Mt 10,16), non può odiare nessun uomo, perché così facendo rinnegherebbe l'amore stesso che un cristiano, un credente, deve avere per Dio.

E' Gesù stesso che ci insegna che l'amore per Dio e l'amore per il prossimo (cioè per qualunque altro uomo, amico o nemico, perché qualunque altro uomo non è più straniero, né pellegrino, ma concittadino dei santi e familiare di Dio) (cfr.Efesini 2,19) sono i comandamenti al di sopra dei quali non ve n'è altri (Mc 12, 29-34) , e Giovanni, nella

sua prima lettera, afferma : «Se uno dice - Io amo Dio - e poi odia il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. E noi abbiamo da Lui questo comandamento : chi ama Dio ami anche il proprio fratello» (1Gv 4, 20-21).«La dottrina del Cristo esige che noi perdoniamo anche le ingiurie, e il precetto dell'amore si estende a tutti i nemici» (GS 28,12)

Ecco, allora, che l'amore per Dio e per il fratello e l'amore di Dio per l'uomo, ci appaiono entrambi elementi necessari della fede e punto di riferimento costante e indispensabile per un'etica cristiana della pace e della non violenza. Un recente esempio di questo processo di maturazione (direi, meglio, di conversione) e del raggiungimento di una tale consapevolezza è quello del martire Oscar Arnulfo Romero, la cui *conversione* è fenomeno certamente assai complesso che crediamo, però, di poter riassumere con una delle frasi più significative di quell'omelia del marzo del 1980, considerata da un profondo biografo di Romero, come il «pretesto tanto atteso» per ucciderlo : «Vi prego, vi supplico, vi ordino in nome di Dio di cessare la repressione, di non obbedire se vi ordinano di uccidere»[2]



Il «giardino Martinetti» in una planimetria della fine dell'Ottocento.

E', questo, un invito rivolto a tutti noi e in grado di sintetizzarci quel processo di maturazione di cui parlavamo poco fa :

- vi prego, in quanto come sacerdote occorre affermare sempre (i supremi momenti della scelta, il valore e la forza che provengono dalla preghiera (qui, crediamo di poter interpretare, Romero si rivolge al Cielo perché illumini le coscienze e le menti di chi lo ascolta);
- vi supplico, in quanto come uomo è necessario umiliare se stesso fino ad essere l'ultimo e il *servo di tutti* (qui, crediamo, Romero parla direttamente ai soldati governativi);
- vi ordino, in quanto, come vescovo e uomo del Signore e della Chiesa Romero ha il diritto-dovere di predicare agli uomini i comandamenti e gli insegnamenti di Dio.

Ma anche un altro elemento del brano dell'omelia su riportato ci interessa richiamare all' attenzione : «di non obbedire se vi ordinano di uccidere». E' la Scrittura che insegna al cristiano che il tribunale più importante è quello di Dio, e che le leggi più importanti sono quelle di Colui che ci ha creati e che, solo, ha il diritto di giudicare : «Ma Pietro e Giovanni replicarono loro : - Vi pare giusto davanti a Dio ascoltare voi piuttosto che Dio? Giudicatene voi - » (At 4,19) e, ancora «Ma Pietro e gli apostoli risposero: Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomin».

L'uomo possiede la capacità di giudicare, ma non possiede la verità assoluta e quindi non è in grado di punire: il giudizio vero, quello ultimo, Dio lo ha riservato a se stesso («Egli sarà giudice tra le genti ed arbitro di popoli numerosi» Isaia 2,4) non a chi comanda gli eserciti, non a chi ha il potere di dichiarare la guerra (Mt 7,1-5).Infatti, «solo Dio è giudice e scrutatore dei cuori» (GS 28,11). E', questo, un concetto molto simile a quello utilizzato da Ghandi per spiegare il Satyagraha (la «resistenza non violenta»). [3]

Ecco, dunque, perché l'obiezione di coscienza, la non violenza e la ricerca continua della pace sono sempre, e non *oggi, domani* o in un particolare momento, indispensabili per il cristiano: perché Cristo è la nostra pace «e venne per annunciare pace a voi, i lontani, e pace ai vicini, perché, per suo mezzo, entrambi abbiamo libero accesso al Padre in un solo Spirito, (cfr. Efesini 2, 14-18), perché Dio ci promette: «Io darò pace alla terra...» (Lv 26,6).

Ed ecco perché la non violenza e l'obiezione di coscienza non sono vigliaccheria e mancanza di coraggio : «Qual è quel profeta che i vostri padri non hanno perseguitato? Hanno ucciso quelli che annunciavano la venuta del Giusto, di cui voi ora siete stati traditori e assassini, voi che avete ricevuto la legge per ministero di angeli e non l'avete osservata!»

Stefano Balzola

NOTE

[1] C.MOLARI, *La profezia come condizione di vita*, su Rocca 1.12.1989

[2] J.DELGADO, Monsenor. *Vita di O.A. Romero*, ediz. paoline, 1986

[3] Ghandi afferma che «L'uomo non ha la capacità di conoscere la verità assoluta e perciò non può permettersi di punire» (quindi, tanto meno di giudicare). Cfr. M.K.GHANDI, *La mia vita per la libertà*, ediz Club del libro, fratelli Meta p.7, nt.3

Educare alla politica?

di Riccardo Larini

«Vi sono due bei sogni d'oro liberali. Il primo è quello del cittadino maggiorenne: l'uomo che pezzo per pezzo costruisce quello che è giusto, si interessa e partecipa alla vita pubblica, la influenza in maniera positiva, e naturalmente vota anche per il partito giusto...

...Una seconda illusione liberale, molto vicina alla prima, è quella di credere che il mondo possa guarire attraverso l'educazione... Tutti si aspettavano da un sistema di educazione differenziato, capace di aprire ad alcuni particolari chances ed avente come immagine progettuale la personalità libera, il superamento della società di massa. Non sapremo mai esattamente se avevano ragione, giacchè la riforma dell'educazione ha preso strade completamente diverse.»

(R. Dahrendorf, *Pensare e fare politica*, Bari 1985, pp.104-106)

Una riflessione sulla formazione sociale e politica non può non porsi i due pesanti interrogativi esposti nel brano di Dahrendorf che apre questo articolo. Ha ancora senso porre qualche speranza nella proposta di cammini formativi che mirino a preparare persone libere e responsabili? Le persone autocoscienti della propria situazione e dei propri desideri, che si alimentano a fonti che portano alla responsabilità ed allo spirito d'iniziativa, sono formate da un'appropriata educazione?

1 Il panorama attuale

Alcuni problemi del nostro tempo sono incontestabili, come la mancanza di una rinnovata cultura politica, una certa impreparazione della società civile, un distacco dalla politica provocato principalmente dalla crisi delle ideologie e dall'avvento della società complessa. Questi problemi scaturiscono probabilmente da cause più generali, che già la FUCI ha avuto modo di evidenziare nelle sue Tesi; è infatti chiaro che la progressiva separazione fra i sottosistemi della società ha portato con sé nuove problematiche, come la sempre crescente difficoltà di comunicazione fra un sistema e l'altro, la frammentazione delle istanze etiche, la difficoltà del soggetto a trovare un orizzonte di senso in un mondo dove il concetto di unità è andato perduto, lasciando il posto a quel concetto che qualcuno ha definito «complessità» .

In questa situazione appare difficile dare una risposta alle ansie di giustizia espresse dagli uomini, quando la stessa idea di giustizia ha subito le conseguenze di quello che il De Rita ha chiamato «politeismo dei valori», ovvero della difficoltà di essere ricondotta ad un qualcosa di unitario, di riconosciuto da tutti (1).

In politica sono necessarie delle risposte alla crisi d'iniziativa che ha colpito le tradizionali strutture di mediazione; una ricerca di nuovi modelli della forma partito si fa sempre più problematica, soprattutto se consideriamo che le formazioni politiche dell'arco costituzionale italiano ed europeo sono sorte sulla base di fratture della società (operai e padroni, cattolici e laici, etc.) che via via sono state sostituite da nuove e più complesse divisioni .

Nelle tesi del quarantanovesimo congresso la nostra federazione ha definito questa situazione di crisi della politica in termini di scomposizione della rappresentanza e di deriva della sovranità.

Scomposizione della rappresentanza, nel senso di una crescente difficoltà dei tradizionali collettori delle istanze politiche (i partiti) a cambiare di fronte al moltiplicarsi di pressioni microsettoriali e lobbistiche da un lato e all'emergere di grandi istanze sulla qualità della vita dall'altro; la crisi che appare ormai irreversibile della tradizionale forma partito inteso come trasmettitore della volontà popolare diffusa crea l'esigenza di nuove forme di rappresentanza non strettamente partitica che non sempre contribuiscono alla chiarezza delle opzioni politiche di fronte alle quali il cittadino è chiamato a confrontarsi. La rappresentanza delle classi più deboli è sicuramente resa più problematica dal mutato quadro politico che si configura di fronte a questo fenomeno.

La deriva della sovranità è invece la constatazione che il potere politico non risiede più unicamente nelle sedi ad esso preposte dalle carte costituzionali dei paesi democratici, e tende in maniera preoccupante a essere assunto da soggetti di vario genere che, in quanto difficilmente visibili, non sono sottoposti ai meccanismi di controllo e di sanzione, capisaldi di ogni efficiente regime democratico. Se il passaggio della sovranità al popolo, sancito nel primo articolo della nostra costituzione, è un dato che in maniera quasi fisiologica nelle società moderne ha sempre rappresentato una difficoltà centrale, non si può tacere che nell'ultimo ventennio, l'accelerazione dei processi di modernizzazione neo-industriale ha reso il problema più drastico e di difficile interpretazione, per una peculiarità soprattutto che è bene evidenziare.

2 La crisi di legittimità del contratto sociale

Da questo quadro, come è stato acutamente osservato da Ralf Dahrendorf, emerge una caratteristica dominante: la crisi di legittimità del contratto sociale; Norberto Bobbio ha recentemente affermato che molti italiani sono democratici più per abitudine che per affetto, sottolineando il fatto che i fondamenti della convivenza civile espressi nella Costituzione vengono disattesi e che questo non provoca un forte turbamento nell'opinione pubblica e nella coscienza di ogni cittadino; è dunque presente il rischio che alcuni valori siano dati talmente per scontati da non sollevare più profonde riflessioni sui contenuti di base della democrazia, sia per quanto riguarda i suoi aspetti procedurali che per quelli sostanziali.

Il sistema politico vive su rendite di posizione, ovvero sulla certezza che gli spostamenti del consenso sono lenti e spesso ininfluenti. Questa situazione di stallo tende decisamente al regresso democratico quando ai suoi effetti si somma la crescita di autonomia dei vari sottosistemi della società che dovrebbero essere in qualche modo controllati dal sistema politico; l'autoreferenzialità dei sistemi, ovvero lo svilupparsi in seno alle diverse sfere della società di linguaggi e meccanismi di funzionamento propri, porta ad una comunicazione limitata fra i diversi ambiti, e questo come è ovvio provoca un distacco dei cittadini dalla politica, non sentendo gli stessi le istituzioni come qualcosa che appartiene a tutti.

L'autentico paradosso di questa situazione è che si tratta di una situazione di forte equilibrio, ovvero la società si assesta su questo modello in maniera abbastanza chiara e difficile da alterare; certamente qualcuno ritiene che questo equilibrio sia un valore importante, perché garantisce l'ordine sociale, ma è chiaro che se ciò che si cerca è una forma più reale di giustizia sociale, i valori da cui la riflessione deve partire sono la condizione degli emarginati di ogni genere ed il rispetto delle regole della democrazia e del contratto sociale, pur sapendo che la via che comporta semplicemente la conservazione dell'esistente è una via certamente più facile, e che la analisi che da essa deriva non è certamente priva di realismo.

Di fronte a queste questioni risulta difficile trovare dei cammini educativi, delle mediazioni pedagogiche che portino la gente a riflettere compiutamente sulla complessità del mondo attuale, e le reazioni di coloro i quali sentono la necessità di impegnarsi per migliorare le cose non forniscono delle risposte esaurienti ai bisogni contemporanei. Il crescente numero di credenti e non credenti impegnati nel volontariato contrasta con la sempre più evidente sfiducia nella politica nel senso più tradizionale del termine. Il distacco fra volontari eticamente motivati ed istituzioni non è altro che la conseguenza di questo insieme di fattori, e tutto ciò non fa che aumentare la autoreferenzialità del sistema politico. Se si vuole impedire che la politica si isoli sempre più dalle altre attività umane (sfuggendo fra l'altro ai dovuti meccanismi di controllo da parte dei cittadini) appare necessario attivare quella comunicazione fra diversi sottosistemi che porti ad un rinnovamento di quelle solidarietà, di quei mondi vitali, di ciò che Dahrendorf chiama acutamente «legature» (2); è solo attraverso la ricerca degli uomini intorno al senso della propria esistenza ed al proprio essere esseri sociali che si può dare supporto alle istituzioni democratiche; è cioè necessario un accrescimento della tensione etica che ricerchi sempre più convincenti vie per legittimare quel contratto sociale che, volenti o nolenti, ci troviamo a sottoscrivere. La crisi di legittimità della società, male autentico nel nostro tempo, può essere superata solo attraverso una comunicazione che impedisca a forme di autorità non legittimate democraticamente (poteri occulti) di proporre soluzioni alle tensioni contemporanee, per risollevarne poi altre forse più drammatiche.

3 La dimensione etica

Se è vero che le proposte pedagogiche non risolvono i problemi della nostra epoca, è altrettanto vero che esse possono dare un contributo significativo alla riscoperta di valori, alla crescita della comunicazione ed alla legittimazione del patto sociale.

Quali obiettivi si possono delineare nella proposta di cammini formativi per i giovani?

Un primo obiettivo, forse quello più importante, è restituire una giusta dimensione etica all'impegno nella città dell'uomo; detto così può significare tutto e il contrario di tutto, è dunque bene precisare. Esistono, a mio parere, quattro livelli etici in politica che necessitano stimoli e proposte pedagogiche differenziate.

La tensione etica

Un primo livello consiste nello stimolare la gente ad acquisire coscienza del proprio ruolo nella società, ravvivando

quella tensione etica troppo spesso attenuata dalle difficoltà e dalle diversità del linguaggio e dei metodi applicati in campo politico. Dahrendorf sostiene che: «La partecipazione in sé non è un valore, ne tantomeno lo è la candidatura alle elezioni. (C'è un eccesso di candidature elettorali, che può essere interpretato più come segno di crisi che non di salute politica).... Il *cittadino maggiorenne* corre il rischio di non essere dominato dal dubbio, da interrogativi sulla legittimità delle cose pubbliche» (3). Queste parole sintetizzano un rischio concreto, quello cioè di riporre una fiducia eccessiva nell'aumento di partecipazione alla vita politica; più partecipazione va bene se ciò vuol dire un aumento di persone eticamente motivate e culturalmente preparate, altrimenti si corre il rischio di sacrificare energie senza cambiare nulla. Mi pare chiaro dunque che l'obiettivo di risvegliare l'attenzione per la politica facendo riflettere la gente sui problemi e sui valori vada ricercato senza illudere nessuno che questo basti per avviare le soluzioni concrete alle problematiche del Paese



Veduta del Palazzo dell'Instituto delle Scienze di Bologna

La spiritualità del conflitto

Un secondo livello, forse il più urgente in campo cattolico, è l'acquisizione di un'etica della conflittualità.

«Non si è, a mio avviso, Cristiani in politica senza questa spiritualità del conflitto, che è il contrario del sentirsi a posto, del dividere il mondo in buoni e cattivi e che comporta, invece, un profondo coinvolgimento in tutte le contraddizioni e le difficoltà del nostro tempo» (4). Una volta appropriatisi di una coscienza dell'esistenza dei problemi, nell'analisi e nella proposta di soluzioni non può esistere univocità; questo non vuol dire che non esistano discriminanti per i Cristiani impegnati in politica, anzi, l'impegno per la vita e per la pace, l'attenzione agli ultimi, la solidarietà agli emarginati sono irrinunciabili per il credente; ciò che intendo dire è che bisogna anche preparare la gente alla realtà della politica; la politica è scelta, divisione, e un giorno ci si troverà a proporre per raggiungere scopi simili soluzioni diverse, o anche ad organizzare l'agenda politica con priorità differenti. Dobbiamo essere davvero preparati a rispettare anche chi la pensa diversamente, a non dividere il mondo in categorie dettate da moralismi neanche tanto nascosti.

Un cammino formativo deve dunque fornire un metodo critico, ovvero una pluralità di analisi e di metodologie, e non può ridursi alla creazione di un progetto politico comune a tutte le persone che fruiscono di un certo servizio educativo. L'etica della conflittualità è il vero fondamento e sostegno della democrazia.

L'etica della responsabilità

Un terzo livello, estremamente importante, è la promozione di un'etica della responsabilità. «Le buone intenzioni e gli onesti propositi sono una cosa eccellente, ma non bastano a fare una buona politica; l'impegno morale deve farsi carico cioè delle conseguenze di ogni azione, altrimenti si ricade nel moralismo; il capire la realtà e le dinamiche nelle quali la nostra azione si inserisce - sia essa il semplice esercizio del diritto di voto, sia un'azione di governo - è condizione necessaria per l'efficacia dell'azione» (5). responsabilità vuol dire disponibilità a rischiare il consenso, consapevolezza degli onori e degli oneri che l'amministrazione del potere comporta.

E' necessario che si rifletta su questi problemi, senza visioni lontane anni luce dalla realtà, senza demonizzare processi e peculiarità della politica che hanno, al contrario, bisogno di essere affrontati e vissuti quando necessario; un esempio di tali processi è la ricerca e la gestione del potere politico. Non si fa politica solo per offrire una testimonianza, ma anche per un risultato concreto che va costruito con intelligenza e tenacia.

L'eticità dei mezzi

Un ultimo livello, particolarmente significativo in questo momento per il nostro paese, è l'acquisizione di una dimensione etica che è stata definita eticità dei mezzi.

Se la politica è schierarsi, scegliere, non si può pensare che le norme e le procedure che regolano il conflitto fra diverse progettualità siano neutre, che bastino la buona volontà e un'attenta

elaborazione per mettere in campo i progetti. Roberto Ruffilli sosteneva che di fronte ad una società in cambiamento continuo, le istituzioni devono adeguarsi continuamente.

Comprendere che le istituzioni non sono una scatola inerte da riempire con contenuti politici è un passo decisivo verso la comprensione dell'aspetto poliedrico della dimensione etica della politica; probabilmente solo attraverso una riflessione che tocchi anche la dimensione procedurale della democrazia è possibile acquisire una visione improntata ad un realismo che non resta spoglio di contenuti, ma che al contrario li valorizza nel darne un'accezione più globale.

4 Il compito della comunità cristiana

«Il compito educativo della comunità cristiana - che per essere realmente tale deve tenere presente la dimensione *pubblica* della fede - si esplica essenzialmente in due direzioni, attraverso ciò che la Chiesa *insegna* e attraverso ciò che la Chiesa *è e fa*» (6). Questa precisazione del professor Campanini ci permette di affrontare con chiarezza il duplice volto della testimonianza ecclesiale in ordine alla formazione.

L'insegnamento della Chiesa

Il primo aspetto, quello dell'insegnamento, parte naturalmente da quella catechesi degli adulti che dovrebbe fornire le motivazioni per approfondire il tema della politica alla luce del Messaggio che si è chiamati a portare nel mondo. Questo non per confondere evangelizzazione e impegno politico, ma proprio per ravvivare quella tensione etica che per il cristiano appartiene alla sfera dell'escatologia. Non si può negare che alla luce dei recenti cambiamenti nel panorama mondiale la catechesi necessita, in ordine ai problemi della società, una revisione che porti al proficuo arricchimento derivante dall'acquisizione delle nuove tendenze che provengono dalle scienze sociali; in questa direzione si esprimono anche i documenti *La Chiesa italiana e la prospettive del Paese* al n° 20 e la *Christifideles laici*.

«E' necessario, al riguardo, che maturi in tutte le comunità la consapevolezza (attualmente, sembra di poter dire, non troppo diffusa) che la formazione dei fedeli all'assunzione delle proprie responsabilità in ambito politico e sociale non rappresenta una sorta di *di più* della catechesi, ma una sua componente strutturale e necessaria» (7). Naturalmente, se questo discorso chiama in causa la formazione dei laici, non si può evitare di affrontare il nodo della formazione del clero, più che mai vitale per l'influenza che l'autocoscienza dei ministri ha riguardo all'attuazione e alla divulgazione della catechesi nelle comunità dei credenti e anche su questo tema la chiesa è chiamata a riflettere in questo anno nel Sinodo dei Vescovi sulla «Formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali».

Le scuole di formazione all'impegno sociale e politico

Inserite nel panorama formativo ecclesiale negli ultimi anni, le scuole di formazione all'impegno sociale e politico rappresentano una risposta emblematica al problema della formazione dei laici e sono senz'altro cariche di rischi e potenzialità che meritano di essere evidenziati.

- Un primo problema sorge quando ci si chiede seriamente a chi sono rivolte tali istituzioni. Su questo punto mi sembra che esse non possano sostituirsi alla catechesi ordinaria, sia perché tale compito spetta più specificamente alle comunità parrocchiali, sia perché esse concentrano l'impegno formativo in luoghi che per necessità non possono che essere deputati a gruppi numericamente ristretti. Non è pensabile, inoltre, che esse possano proliferare in maniera tale da raggiungere un numero di utenti molto elevato ; facendo questo, la proposta formativa è destinata a scadere di qualità.

-Un secondo problema, è che esse non debbono correre il rischio di formare dei «professionisti della politica», sia perché la semplice frequenza di tali corsi non può autorizzare gli studenti a sentirsi più legittimati all'azione politica di chi non riceve un tale servizio, sia perché è impensabile una formazione professionale completamente slegata da un impegno pratico, sia perché la formazione dei quadri politici è un compito che spetta in primo luogo alle tradizionali strutture di mediazione politica.

- Un ulteriore rischio è quello di tentare ricomposizioni intorno a progettualità comuni che prefigurano panorami politici lontani dalla realtà ed incompatibili sia con una spiritualità del conflitto che con la legittima pluralità delle opzioni temporali.

La volontà di costruire progetti sostanziali comuni diventa spesso un pericoloso tentativo di fuga dalla complessità, attraverso meccanismi di nuove appartenenze, cosa ben diverse dalla necessità di educare a governare la complessità stessa.

Alcune potenzialità:

-In primo luogo lo sviluppo di ricerche autonome in seno alle scuole può permettere la costituzione di "osservatori sociali» nelle comunità ecclesiali che possono diventare di fondamentale importanza per l'impegno pastorale delle diocesi

-Un secondo ruolo positivo che tali centri possono giocare è la motivazione, a partire dal Vangelo, per un approfondimento culturale che sappia cogliere la tensione permanente fra fede e storia, chiesa e mondo e che sappia ridare tono ad una vecchia questione mai comple-

tamente risolta, ovvero la conciliabilità fra cristianesimo e democrazia.

-In terzo luogo, attraverso l'atmosfera di dialogo e confronto con la realtà sociale, le scuole possono contribuire a quel cammino sinodale della chiesa locale che può arricchire ed approfondire l'insegnamento sociale delle Diocesi.

Nella loro specificità le scuole offrono una novità significativa, che non può comunque far dimenticare che la formazione all'impegno non può essere deputata soltanto ad esse, e che dunque, pur nella giusta attenzione che hanno suscitato di recente, i processi formativi della coscienza del credente e del cittadino in generale meritano una riflessione sempre ampia, che non può essere racchiusa in piccole istituzioni, ma che al contrario da tali istituzioni può essere arricchita e diversificata.(8)

La testimonianza della Chiesa

«La frammentazione è proposta come dato di fondo dell'oggi culturale, sociale, politico e la dissimilitudine sembra diventata chiave di lettura dell'esistenza umana»(9). Da questa acuta rilevazione di mons.Chiarinelli emerge un aspetto ancora più fondamentale dell'azione educativa della Chiesa: la testimonianza che essa deve costantemente dare degli insegnamenti che ogni credente è chiamato a far propri. Ogni autentica risposta alla mancanza di unione, all'assenza di dialogo ed alla crisi della speranza fra gli uomini, deve necessariamente passare attraverso quella ricerca di una comunione ecclesiale senza la quale ogni parola di speranza è destinata a cadere nel vuoto.

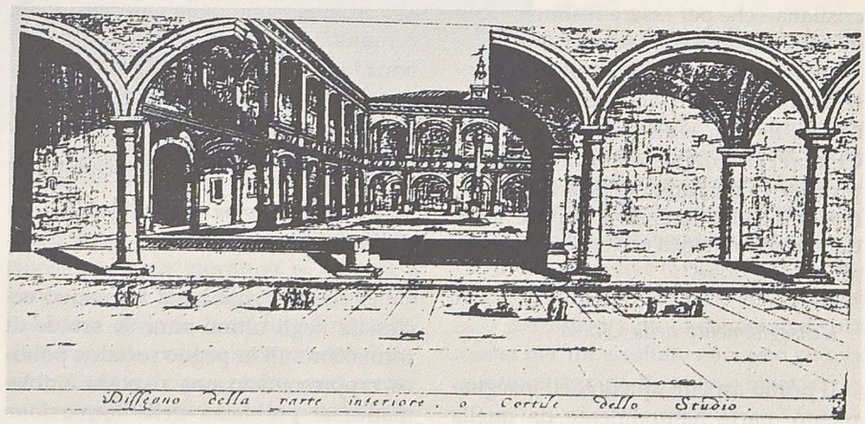
5 Conclusioni

Siamo forse in grado di abbozzare una risposta alla provocazione di Dahrendorf con la quale si è aperto questo contributo.

Certamente i mutamenti epocali del dopoguerra hanno mandato in crisi i metodi e i luoghi tradizionali della formazione politica, creando quel senso di sconforto che nella frammentazione della società attuale non sembra dare molto spazio alle ansie di trasformazione e di giustizia che abitano nel profondo di ogni uomo. «Dio è morto, Marx è morto, e neppure io mi sento molto bene», sottolineava Woody Allen con sottile ironia in uno dei suoi numerosi film; la generazione del privato, dell'inquietudine esistenziale è quella nella quale siamo cresciuti, quella del tramonto lento ma inesorabile delle ideologie, quella della fine dei sogni di onnipotenza dell'uomo. Ci resta però una cosa, il desiderio di comunicare, di riscoprire legami, di riabbozzare progetti partendo da presupposti nuovi; l'educazione non ci apre delle strade scontate per la realizzazione delle nostre ambizioni, ma ci offre la possibilità di sviluppare conoscenze e di aprirci a nuove solidarietà, di scoprire nei meandri della storia quei germi di speranza che possono portarci a ricostruire nuovi orizzonti di senso. Educare alla politica non vuole dire più proiettare le proprie tensioni etiche su grandi ideologie ormai superate, ma può significare spronare l'uomo ad alzare la testa innanzi alla complessità.

Non esiste il cittadino maggiorenne, l'uomo che possiede tutta la verità sul mondo, l'uomo che in politica incarna sempre e comunque la volontà della gente, ma esiste la possibilità di formare le persone alla riflessione, ed esiste la possibilità che questa riflessione si trasformi in un impegno per la città dell'uomo.

Riccardo Larini



NOTE

(1) G.CAMPANINI, *Relazione al primo convegno nazionale dei responsabili delle scuole di formazione politica*, Roma, 1989

(2) R.DAHRENDORF, *Pensare e fare politica*, Bari, 1985, p.100

(3) R.DAHRENDORF, Op.Cit, p.107

(4) P.SCOPPOLA, Da *Il REGNO Documenti*, 15 ottobre 1988

(5) P.SCOPPOLA, Art.cit.

(6) G.CAMPANINI, op.cit.

(7) G.CAMPANINI, op.cit.

(8) Per un'analisi dettagliata del senso delle scuole di formazione all'impegno sociale e politica è utile riferirsi alla Nota Pastorale della Commissione Episcopale per il Lavoro dal titolo: «La formazione all'impegno sociale e politico», e agli atti del primo convegno nazionale dei responsabili delle scuole di formazione sociale e politica, nei quali è compresa la più volte citata relazione del prof. Campanini

(9) L.CHIARINELLI, Da *SEGNOSETTE*, 7 gennaio 1990

Modernità, religione, razionalità etica

Il tema scelto per la seconda settimana di Camaldoli dello scorso anno non ha bisogno di particolari presentazioni. Se, infatti, troppo vago può risultare il trinomio posto perentoriamente come titolo, di tutta evidenza è, invece, la presenza diffusa di una domanda di eticità che - è il caso di dirlo - attraversa un po' tutte le dimensioni della vita pubblica e privata. Dalle questioni fondamentali sulla vita e la morte dell'individuo al rapporto uomo-ambiente, gli interrogativi vengono assommandosi in modo inquietante senza che alcun consenso venga a crearsi circa le soluzioni da approntare ai comuni problemi. Di certo, poi, l'urgenza dell'azione non sempre può sopportare i tempi lunghi della riflessione; né è detto che per risolversi a qualcosa sia d'obbligo convocare una sessione di studi.

Ma il punto è, semmai, l'esatto opposto: a fronte di una rapida evoluzione del sapere tecnico-scientifico, è da registrare una grave mancanza di accumulazione culturale sui problemi eticamente rilevanti che coinvolge ed interroga la stessa comunità ecclesiale. D'altro canto, è notorio - e sarebbe ipocrisia negarlo - che sono proprio i temi attinenti l'etica a creare oggi le maggiori difficoltà in campo ecclesiale. Ed allora: nello scenario la cui cifra è indicata nel termine modernità, la chiesa quale ruolo intende avere? Come intende rapportarsi alle diverse forme di razionalità etica oggi proposte, o di fatto vissute?

Il lavoro che, a partire da questi e altri interrogativi, si è sviluppato a Camaldoli è stato particolarmente denso e fecondo. Vogliamo esprimere qui, in modo non formale, la nostra gratitudine a don Antonio Autiero e a don Tullio Citrini per l'aiuto che ci hanno dato ad affrontare questa complessa tematica - e per la loro amicizia, che non abbiamo apprezzato di meno.

Riguardo ai testi che di seguito presentiamo occorre precisare che essi sono soltanto una parte del tutto in cui la riflessione dei nostri autori si è articolata: comprensibili ragioni di spazio non consentivano più di tanto. La titolazione è redazionale. Il testo di don Antonio è tratto dalle ultime lezioni. Don Tullio ci ha inviato un testo comprendente una conclusione scritta *ad hoc,* che contiamo di presentare in un prossimo fascicolo di *Ricerca.*

Chiesa ed etica

Le prospettive del magistero morale nella post-modernità

di Antonio Autiero

Comprensione del compito e ridefinizione degli ambiti

Voglio inizialmente mettere in guardia da una possibile attesa che alla fine risulterebbedelusa. Quando formuliamo un tema come *chiesa ed etica* indichiamo un tema molto ampio, mentre, invece, il contenuto diretto del discorso che sarà qui sviluppato potrebbe essere ridefinito nei termini *magistero nella chiesa ed etica*. Qui il tema sarà, per così dire, parzializzato, non certo per sostenere che *chiesa ed etica* equivalga a *magistero nella chiesa ed etica*, ma soltanto per analizzarne l'aspetto specifico del compito del magistero nella chiesa, e del rapporto di questo compito con la tematica morale.

Il carattere storico del rapporto tra magistero e morale.

Nel Concilio Vaticano I (1869-1870) si giunge alla definizione del dogma della infallibilità (18 luglio 1870). Questa definizione di infallibilità del magistero solenne (si suol dire *ex cathedra*) non riguarda l'infallibilità del papa come persona o come ufficio, ma l'infallibilità della dottrina definita dal papa in forza del suo ufficio. In tale formulazione del Concilio Vaticano I si include nell'orizzonte delle dottrine infallibili anche la moralità, si parla di infallibilità «*in rebus de fidei et moribus*»: per cose che hanno a che fare con la fede e con la morale. Questa formula si origina da una lunga tradizione che alcuni fanno risalire a Sant'Agostino. Viene ripresa dal Concilio di Trento (1545-1563) e poi riproposta dal Concilio Vaticano I nei pronunciamenti *Dei Filius* e *Pastor aeternus*.

Se noi confrontiamo, a questo proposito, il Concilio di Trento e il Vaticano I osserviamo però una realtà alquanto sorprendente. Nel Concilio di Trento quando si distingueva fra cose della fede e cose della morale (*fides et mores*) nell'orizzonte della dottrina della fede si includeva sia l'oggetto di ciò che si crede - la fede vera e propria - sia la connessione di questa dottrina da credere con le realtà da vivere. Potremmo dire che all'interno dell'orizzonte della fede entrava anche la realtà etica, e quei *mores*, costumi, di cui si parlava e di cui si rivendicava anche la possibile definibilità nella dottrina infallibile, non erano altro che la disciplina regolante la vita interna della Chiesa.

Nel Concilio Vaticano I, invece, l'aspetto disciplinare viene in qualche modo escluso dall'orizzonte della definibilità, e la dottrina infallibile viene a riguardare immediatamente ciò che si deve credere e ciò che si deve fare, la fede e la morale. Ma il Concilio Vaticano I, pur rifacendosi ad una formula antica, non approfondisce la natura del concetto di morale, di *mores*. Qual'è allora la natura di questo concetto di morale su cui il papa *ex cathedra* può pronunciarsi in modo infallibile?

Nel Concilio Vaticano I alcuni padri davano per scontata la formula *de* rebus *fidei et morum*, e vi si riferivano in maniera abbastanza sicura. Altri padri, invece, facevano notare che questa formula in se stessa era sì una dottrina comune ma una dottrina indeterminata.

Nel periodo che segue il Vaticano I, e cioè fino agli anni '30 di questo nostro secolo, la comprensione di ciò che la chiesa intende per dottrina morale ha una chiara accentuazione di tipo giuridico. Si profila, cioè, sempre più chiaramente la possibilità di definire in modo autoritario dottrine che non vengono demandate alla comunità come oggetto di discussione. In questo modo si ha una vera e propria separazione tra l'esercizio del magistero per ciò che riguarda la morale e la recezione di questo magistero da parte della comunità dei credenti. Possiamo dire che la connessione tra ecclesiologia e morale risulta molto debole proprio per via di questa separazione.

Dunque debole cifra ecclesiologica del magistero morale della chiesa e forte accentuazione giuridica. Ciò crea evidentemente un certo disagio. Tanto è vero che proprio intorno agli anni '30, e fino al Concilio Vaticano II, in un periodo cioè molto fecondo per il rinnovamento della teologia cattolica - rinnovamento che geograficamente si situa prevalentemente nella scuola teologica di Tubinga -, emergono nuove, o rinnovate, categorie teologiche che danno anche a questo tema del compito magisteriale *in re morali* un nuovo orizzonte, ampliano i confini, vogliono superare quella dicotomia del giuridismo da una parte e della scarsa cifra ecclesiologica dall'altra. Così avviene con le opere del teologo moralista Tillamann; con la categoria di sequela di Cristo, con quella del principio della carità, della signoria regale di Cristo, e, in definitiva, con l'approccio cristologico all'etica, nella prima opera degli anni '50, «La legge di Cristo», di Bernard Haring.

Con queste nuove spaziature e con la ripresa di una densità teologica indubbiamente più profonda, anche il rapporto tra magistero e morale si modula differentemente. Questo ampliamento di prospettiva nella Chiesa fa sì che da una parte maturi una nuova coscienza ecclesiologica, e, d'altra parte, una nuova coscienza del fondamento dell'etica; e per via di questo mutato *umore* in ciascuno dei due àmbiti, sia in quello ecclesiologico sia in quello precipuamente etico, si giunga ad una nuova configurazione del rapporto e del compito.

Questo bisogno di rinnovamento sfocia poi anche nel Concilio Vaticano II. La

ANTONIO AUTIERO è docente di Teologia morale presso l'Università di Bonn (RFT)

Sintesi delle lezioni non rivista dall'autore

categoria che nella *Lumen Gentium* permea la considerazione ecclesiologica è quella di «popolo di Dio», un concetto che è ignoto alla morale fino al Concilio, come anche il concetto di chiesa come sacramento di unità del genere umano.

Nella sua configurazione immediata e concreta si giunge anche a una nuova affermazione del principio di collegialità che in qualche modo tempera quella visione piramidale, verticistica e monarchica della ecclesiologia preconciliare, e assume nell'orizzonte dei compiti ecclesiali anche il collegio dei vescovi. In questo modo anche il rapporto tra chiesa ed etica si amplia perché in questo rapporto viene incluso il ruolo del vescovo: nei n.25 e 26 della *Lumen Gentium* si afferma anche il ruolo del vescovo in ordine all'annuncio del vangelo e alla definizione di dottrina infallibile e si ripete in questa sede ciò che il Concilio Vaticano I aveva affermato a proposito del papa e cioè che questo ruolo riguarda sia la dottrina da credere sia la dottrina etica.

Si legge nel n.25 della LG: «Tra i principali doveri dei Vescovi eccelle la predicazione del Vangelo. I Vescovi, infatti, sono gli araldi della fede che portano a Cristo nuovi discepoli, sono dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita,» - questa espressione è un equivalente della cifra etica presente nel testo - «e la illustrano alla luce dello Spirito Santo traendo fuori dal tesoro della Rivelazione cose nuove e cose vecchie. La fanno fruttificare e vegliano per tenere lontano dal loro gregge gli errori che lo minacciano. I Vescovi quando insegnano in comunione col Romano Pontefice devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità; ed i fedeli devono accedere al giudizio del loro Vescovo dato a nome di Cristo in cose di fede e morale, e aderirvi con religioso ossequio interiore.»

Si noterà, a questo punto, come questa formula dell'adesione all'insegnamento del vescovo con il rispetto dovuto in cose che riguardano sia la fede sia la morale rispecchia quel filone tradizionale che da Agostino vive attraverso i secoli e giunge fino al Vaticano II. Ma nel Vaticano II la comprensione del ruolo del magistero all'interno della chiesa non è più disgiunta dalla autocomprensione che la Chiesa ha di sè in rapporto al mondo. Ecco perché, se da una parte prendo spunto da questo testo della LG, dall'altra occorre rifarsi alla GS, che ci fornisce l'orizzonte interpretativo entro il quale collocare questa chiesa e il suo compito di magistero.

Il dialogo e la presenza della chiesa nel mondo diventa la categoria fondamentale, che già con la prima enciclica del papato montiniano - *Ecclesiam suam* - era diventata la chiave di lettura del rapporto chiesa-mondo. La presenza della chiesa in un mondo che è ambivalente: la categoria mondo della GS non è soltanto il mondo dell'avversario ma anche il mondo come contesto nel quale la chiesa si colloca, abita, risiede e che intende lievitare. In questo rapporto, fiduciale e cooperativo, la chiesa viene richiamata dal Concilio a cercare, individuare, leggere, capire, interpretare, accogliere i segni dei tempi.

Dunque la chiesa è nel mondo, è per il mondo, e questo fa sì che anche la sua missione si misuri su una traiettoria nuova. Anche il suo magistero, allora, diventa un magistero in rapporto al mondo, e non - come poteva essere nella ecclesiologia preconciliare - un magistero di difesa del deposito della verità.

Si vede dunque che in qualche modo cambia la prospettiva del compito magisteriale, superando la visione per cui la chiesa che ha il tesoro della cose nuove e cose vecchie, lo nasconde perché non venga deturpato; adesso, invece, fa in modo che vi sia un accesso a questo tesoro preoccupandosi di custodirne il nucleo. Col Concilio Vaticano II l'ecclesiologia diventa quella della missione, una ecclesiologia non ecclesio-centrica ma mondo-centrica, orientata verso il mondo.

In questa configurazione mondocentrica dell'ecclesiologia, alcuni temi a forte contenuto morale rimbalzano nella *Gaudium et Spes* in modo molto più chiaro, e cioé nel n.11, l'autonomia delle realtà terrene, dal n.19 al 22, l'atteggiamento di fronte all'ateismo, e n.24-25: la vocazione comunitaria dell'uomo per la costruzione del regno che è nella sua fattispecie già anticipata nella costruzione di un mondo più umano. Questo orizzonte storico, questo breve panorama di evoluzione, ci porta ora a trarre delle nozioni che hanno a che fare direttamene con il magistero morale.

Il compito del magistero *in re morali*.

Va richiamato qui un libro che è un classico per coloro che si occupano della riflessione sulla fede, il Denzinger, che è poi una raccolta dei pronunciamenti sulla fede cattolica e sulle cose che riguardano la morale, una specie di 'catechismo', se così si può dire, di tutto ciò che costituisce il bagaglio fondamentale. Se uno volesse sapere che cosa deve credere e che cosa deve fare può interrogare il Denzinger, che è dunque un libro utile ma anche pericoloso proprio perché lì c'è la fede scritta, mentre sappiamo bene che la fede non è questione di materia scritta.

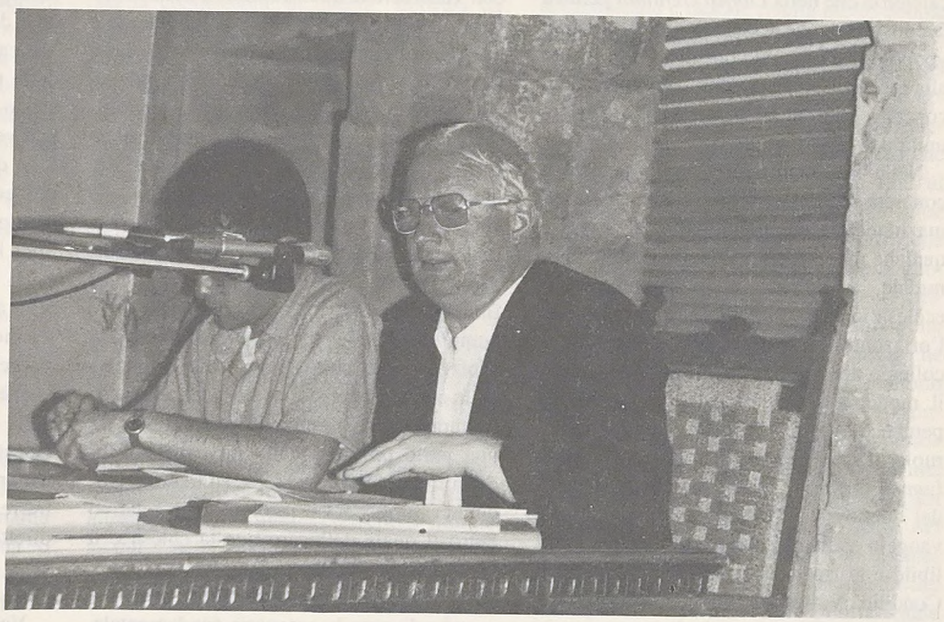
Alla fine del Denzinger c'è un elenco dei vari pronunciamenti, un *index sistematicus* composto di 72 pagine. Di queste 72 pagine, soltanto 11 riguardano le cose che hanno a che fare con la morale, dunque c'è un equilibrio interno all'esercizio del magi-

stero che chiaramente privilegia, sia quantitativamente sia qualitativamente, il magistero in ordine alla fede. Se poi interroghiamo cronologicamente il Denzinger potremo fare una curiosa constatazione: e cioè che nel primo millennio della cristianità i pronunciamenti riguardanti la morale sono piuttosto rari: soltanto 6.

Mi pare che questa constatazione metta in chiaro un fatto: che la tradizione secolare della chiesa ha sempre compreso il suo compito di magistero primariamente in ordine all'oggetto e al nucleo della fede. E' soltanto in una evoluzione successiva, anzi soltanto di recente, che il magistero si è pronunciato molto di più in ordine a materie morali. Soltanto dopo il Concilio Vaticano I, e se ne capisce anche il perché: appunto perché lì avendo pronunciato solennemente la dottrina della infallibilità *in re morali* si è dato maggiore impulso a questo tipo di intervento del magistero.

La discussione intorno al compito del magistero *in re morali*, è diventata poi molto acuta intorno alla fine degli anni '60. Nel 1968 viene pubblicata l'enciclica di Paolo VI *Humanae vitae*, che rimette in circolazione l'attenzione della chiesa (e in particolare dei teologi) sul ruolo del magistero in ordine ai temi della moralità.

E' chiaro che qui non entro nel merito dell'enciclica. Faccio solo una osservazione, e cioè che l'enciclica si richiamava ad una dottrina tradizionale circa la competenza della chiesa in ordine alla legge morale naturale. Ed è proprio questo che in qualche modo scatena, per così dire, la discussione. Negli anni '70 questa discussione si fa addirittura rovente, si pensi al fatto che proprio in quegli anni compare - stimolato da questa discussione - il libro di Hans Kung *Infallibile? Una domanda* dove l'oggetto di analisi era sì la temperie del Vaticano I e la definizione della dottrina della infallibilità, ma l'occasione era precisamente la discussione scatenata dalla *Humanae vitae*. «La competenza del magistero - così l'*Humanae Vitae* al n.4 - non riguarda solo la legge del vangelo ma anche la legge morale naturale». In più la *Humanae Vitae* era segno di un preciso modello di esercizio del magistero all'interno della chiesa e cioè di un esercizio esclusivo dell'autorità papale, in continuità con il precedente. Tanto è vero che l'enciclica *Humanae Vitae* riprende e ripropone, relativamente ai problemi della etica coniugale, la dottrina della tradizione precedente, in modo particolare la *Casti connubii*.



Continuità con la tradizione precedente, dunque, ma discontinuità con organismi che dallo stesso romano pontefice erano stati convocati per fornire una piattaforma consultiva a proposito di questo tema. Si sa, infatti, che da Giovanni XXIII era stata convocata una piccola commissione di studio per i problemi della natalità; essa venne poi ampliata da Paolo VI, e il Concilio, infine, rimise a questa commissione lo studio del problema e al papa di pronunciarsi in ordine ad esso. E dunque in una sorta di discontinuità tra ciò che la commissione raggiunse nel suo studio e nel suo rapporto, e il pronunciamento del papa si ebbe appunto il testo della *Humanae Vitae*. Ciò che venne in discussione, alla fine degli anni '60, non era tanto una sorta di definizione democratica della norma morale quanto piuttosto il valore della collegialità e il valore del *sensus ecclesiae*, del sentire della comunità, valori sui quali aveva posto l'accento il Concilio Vaticano II nella LG.

Il rapporto tra ecclesiologia, etica, magistero, funzione del magistero e produzione di norme etiche, si viene, dunque, a modulare in una sorta di dialettica in ordine a ciò che era stato acquisito in Concilio. In modo sintetico si potrebbe dire che la discussione da un lato riconosce e mette in chiaro la competenza del magistero in materia di diritto naturale, ritiene anche che esso sia esteso al modo in cui la fede viene vissuta nella vita, ma, dall'altro, sottolinea fortemente l'esigenza di un ripensamento dell'intero compito *in re morali*, anche con la domanda di uno spostamento di accenti e di interessi da ciò che è la formulazione di norme morali finali, i giudizi, a ciò che è la vita etica del credente.

Etica della fede ed etica dell'autonomia.

Si viene ad aprire qui una specie di ventaglio delle possibilità. Alcuni autori distinguono, infatti, una competenza magisteriale *originaria* per ciò che riguarda la predicazione della fede, ed una competenza *sussidiaria* per ciò che riguarda l'etica. Troviamo la formulazione di questo binomio, competenza originaria e sussidiaria, in particolare nel caposcuola dell'etica dell'autonomia in contesto cristiano, Alfons Auer. Mentre, invece, nella scuola dell'etica della fede, della *Glaubensethik*, troviamo una critica a questo modo di concepire il rapporto tra magistero e morale, e l'invocazione di una competenza naturale e originaria per ciò che riguarda sia la fede sia la morale. Visto che l'etica diventa immediatamente dedotta dalla fede, chi ha originariamente il magistero in ordine alla fede ha il magistero anche in ordine alla morale. Mentre questa indicazione derivante dalla corrente dell'etica della fede produce il vantaggio di vedere una sorta di unità, anzi addirittura una sorta di identità tra fede ed etica, tra magistero *in re de fidei* e *in re de moribus*, l'approccio dell'etica dell'autonomia in contesto cristiano mi sembra entri in un modo più dettagliato e più pertinente nel decifrare i compiti del magistero.

L'approccio dell'etica dell'autonomia in contesto cristiano, definendo sussidiaria la competenza del magistero *in re morali* e originaria la competenza del magistero per ciò che riguarda la fede (qualcuno parla anche di competenza specifica e aspecifica; di competenza magisteriale e di competenza pastorale, non entro in questa diversità di vocabolario, essendo la sostanza prevalentemente la stessa) esprime anche le funzioni che il magistero ha in ordine alla moralità. Queste funzioni sono così definite: funzione integrativa, stimolativa e critica.

Se l'*ethos* a cui il cristiano è ispirato è un'*ethos* che viene messo in traspaerenza di fronte al nucleo della fede, allora è evidente che il magistero che insegna la fede potrà insegnare anche in ordine alla morale, in modo, come è detto, sussidiario. Ecco perché la prima funzione è detta funzione integrativa. Può accadere che per una sorta di parabola di decadenza nell'*ethos* mondano, per motivi culturali, scelte sociali, conflitti di tipo politico, appunto, si giunga all'occultamento di alcuni valori o a dare maggiore spazio ad altri. La funzione del magistero morale è quella di sapere integrare - una sorta di equilibratore dei valori - di saper capire che questi valori sono sulla china della decadenza e devono invece essere riportati ancora in auge con un surplus di attenzione. Da qui la definizione della prima funzione come integrativa.

La seconda funzione è quella stimolativa. Ci sono dei cammini etici che una comunità fatica a compiere, ci sono delle mete etiche, dei traguardi morali che per via di stanchezza o di pigrizia non vengono sufficientemente potenziati, il compito del magistero è in questo caso quello di stimolare affinché i percorsi si abbrevino, le pigrizie si esauriscano.

Terzo, una funzione critica. Non tutti i valori che emergono alla coscienza collettiva e personale sono tali da obbedire ad una gerarchia che consenta anche la costruzione di vissuti etici maturi. Il magistero vaglia, critica, discerne, potenzia, de-potenzia.

Tutto questo in fondo non è nuovo dell'etica dell'autonomia in contesto cristiano, ma riprende e riformula un'antica linea di pensiero che era presente già nel Vaticano I nel problema del rapporto tra fede e ragione, dove si diceva che la ragione è autonoma nella conoscenza delle razionalità etiche e pur tuttavia la fede viene in aiuto alla ragione nel fomentare quella possibilità di raggiungere livelli di conoscenza a cui essa potrebbe sì pervenire anche da sola, ma a cui potrebbe pervenire o con ritardo o con una sorta di manchevolezza.

Quando si riflette sul problema del rapporto del magistero in ordine alla fede e del magistero in ordine alla morale, occorre tener presente che non esiste una coestensione tra ciò che va creduto e ciò che si deve fare. Non esiste una coestensione: che cosa voglio dire? Che se adeguassimo in maniera parallela magistero in ordine alla fede e magistero in ordine alla morale, avremmo o un indebolimento del compito magisteriale in riguardo alla fede o un irrigidimento del compito del magistero riguardo alla morale. All'interno della morale c'è un movimento di trasformazione, se il magistero in rapporto alla fede fosse piattamente identico al magistero in ordine alla morale avremmo una assolutizzazione dei giudizi morali o una relativizzazione del nucleo della fede. Dunque, dal momento che non c'è coestensione in ordine al nucleo della fede e ai giudizi etici, vuol dire che il magistero dev'essere differenziato nel decifrare i due ambiti.

Un altro concetto che ci aiuta a capire il bisogno di questa diversificazione, è appunto il concetto di infallibilità. L'infallibilità in ordine alla fede è garanzia per il nucleo di ciò a cui il credente non può rinunciare, ma le dottrine etiche nei loro giudizi specifici, concreti, normativi, sono anche qui soggetti ad un movimento di variazione, ad una sorta di configurazione in rapporto al fattore tempo, per cui sono difficilmente assoggettabili ad una definizione di infalliblità.

Discutendo di alcuni temi accade talvolta di sentire dire - non è il mio parere, lo riporto semplicemente - «volesse il cielo ci fossero dei dogmi morali, così la discussione sarebbe chiusa, come mai chi ha l'autorità non giunge a farlo?» La difficoltà di formulare dogmi in ordine a giudizi normativi dell'agire etico sta ad indicare che il magistero stesso, e chi nella chiesa ha questo compito, si approssima ai due ambiti con una diversità di atteggiamento.

A che cosa si riferisce dunque il magistero morale della chiesa? Dobbiamo qui intropdurre, o se volete, richiamare, la distinzione tra meta-etica e etica normativa. Distinzione che va fatta anche quando si parla del compito del magistero. Il magistero è nella chiesa un dono e un compito, e questo è il dato da cui occorre partire. Il magistero non è esercizio di strapotere, non risponde alla logica totalitaria nè di alcune

parabole deformate dello stato moderno, nè dei centri occulti del potere ideologico. Affermare che all'interno della chiesa il magistero è un dono e un compito significa affermare, in altre parole, che è un ministero. Questo ministero ha la sua radice teologica nell'affido che Gesù ha fatto agli apostoli di quella realtà centrale della verità, della verità che salva la vita.

Parlo di verità al singolare, perchè il genere plurale intorno al termine verità può essere pericoloso quando ci si riferisce a questo nucleo centrale. La custodia, la tutela, il compito di vigilanza - non vorrei mai dire di sorveglianza - che la chiesa ha in ordine alla verità della fede riguarda principalmente questo nucleo per il quale il credente viene chiamato ad unirsi al suo Signore e lì a trovare la sua salvezza. *Fides qua* si dice nei trattati di teologia, la fede per la quale io riconosco e accolgo il dono che Dio ci fa di salvarci.

Certo, il compito di custodia del magistero riguarda anche le verità della fede, la *fides quae*, ciò che occorre credere affinchè si mantenga viva la fede nella salvezza di Dio che chiama e a cui va dato ascolto e obbedienza. In questo riferimento alla fede che diventa trasformatrice di vita, dell'agire, il compito del magistero è primario, originario, è fortemente promozionale di qualità nel credere; ed è un dono perchè fa sì che non dimentichiamo mai che maestro è soltanto il Signore Gesù, e che la magisterialità è partecipata soltanto funzionalmente affinché Dio in Gesù Cristo rimanga il maestro interiore dei nostri cuori, colui che ci conduce alla salvezza, quella salvezza che non è il magistero a darci ma a cui anche le persone che hanno il compito del magistero sono chiamate.

Il compito del magistero - da accogliere come dono, perchè ci porta alla crescita nella dinamica della salvezza e della fede - ci illumina anche sulle prospettive ispirative del nostro agire.

Questo dono che Gesù fa alla chiesa nascente, affinchè possa camminare nella fedeltà verso la meta, di conferire stabilità ai maestri, ai pastori, diventa in essi un compito. Ma noi lo abbiamo interpretato come esclusivo dei soli pastori costituiti in autorità, mentre invece, come Dio affida il dono del magistero a tutta la chiesa, così anche il compito del magistero è compito che tocca a tutta la Chiesa, evidentemente nella diversità differenziata dei ruoli, dei ministeri, dei carismi. Superata quella ecclesiologia verticistica che consentì al Vaticano I di pervenire a quella formulazione della infallibilità, nel Vaticano II e nel post-Vaticano II, l'affermazione di una ecclesiologia di missione e di comunione ci ha fatto comprendere il compito in modo più ampio. Per cui c'è un magistero sia in ordine alla fede che alla morale e che si estende oltre i confini di coloro che hanno il compito a tutta la comunità nella quale la ministerialità fa sì che essa sia assunta per un compito che è comune.

Se noi comprendiamo in questo modo il compito del magistero, configurandolo al tempo stesso come dono e come compito, allora evidentemente il rapporto che si potrà stabilire tra magistero e morale sarà un rapporto flessibile: il che non vuol dire, si badi bene, evanescente o nebuloso, ma che il magistero interviene sui livelli ispirativi.

Oggi c'è effettivamente una diffusa domanda di moralità, ed è anche questo un segno dei tempi, della volontà di ripresa dei livelli etici; ma come in ogni segno che vive nel tempo può accompagnarsi ad un equivoco, e cioè, in questo caso, ad una domanda di formule normative definitive, di cui pure è possibile avvertire una domanda che però si origina anche per effetto di coscienze fragili, volontà deboli, di persone o comunità pigre nella individuazione delle modalità del fare.

Compito del magistero è, dunque, far crescere i livelli di coscienzialità e proprio per questo il *dosaggio* degli interventi *normativi* deve essere un atto di estrema sapienza del magistero, soprattutto in un contesto come il nostro in cui l'invocazione rassicurante di formule etiche definitive può al tempo stesso spegnere la vivacità del cammino etico a cui ogni uomo è chiamato.

Ha un posto il magistero morale nel nostro tempo? Certo, ed è un posto fondamentale, imprenscindibile, irrinunciabile, un compito che deriva da questo dono che Dio fa ancora oggi, che non può non fare se vuole custodire integra la comunità che suo Figlio ha fondato. Ma questo compito-dono deve mantenersi all'altezza della domanda verache l'umanità oggi rivolge, e che richiede da parte del magistero una risposta che porti a crescere nella capacità di esercizio della propria moralità.

Potremmo dire, allora, che autonomia etica del credente e magistero morale della chiesa non sono due formule ad esclusione reciproca, non c'è meno autonomia dove c'è più magistero, non c'è più magistero per conculcare l'autonomia. Vorrei dire che compito del magistero morale della chiesa è quello di consentire la crescita dell'autonomia etica del credente, perché attraverso questa cresce la comunità etica di cui la chiesa diventa custode, vigilante ed anche garante.

Ragione lineare e ragione trasversale L'etica tra modernità e post-moderno

A questo punto, vorrei cercare di sviluppare una riflessione sul tema della condizione della razionalità etica nel mondo contemporaneo, nel mondo *post-moderno*. Ma già utilizzando questa definizione entro in un grande groviglio di termini, di idee, di significati e di interpretazioni.

Cosa vuol dire post-moderno, e a che cosa si riferisce questa espressione? Sebbene l'aggettivo si trovi già in un volume del 1917 sulla crisi della cultura europea, una vera e propria teorizzazione in chiave filosofica si ha soltanto con la pubblicazione nel 1979 in Francia del libro di J.-F.Lyotard *La condizione postmoderna*. Questo libro venne tradotto in tedesco con un titolo che lo trasforma e lo completa: *Il sapere postmoderno*. E proprio da questo groviglio di traduzioni e tradimenti del titolo mi è venuta l'idea che probabilmente si potesse parlare di un nuovo modello di ragione nel

post-moderno, e poichè il nostro tema di fondo è quello della razionalità etica nella modernità mi è venuto questa suggestione ad accostare i due termini: ragione lineare e ragione trasversale.

Quando inizia il post-moderno? Diciamo anzitutto che questa espressione polivalente e polisignificante non deve essere intesa come *anti-moderno* nè *trans-moderno* ma piuttosto come una naturale evoluzione della modernità nella post-modernità. Non a caso il filosofo berlinese Wolfgang Welsch ha voluto titolare un suo denso saggio su questo argomento *Unsere postmoderne Moderne*, *La nostra post-moderna modernità*: l'avere adottato post-moderno come aggettivo di modernità mi pare colga precisamente l'esigenza di non contrapporre modernità e post-modernità. La nostra modernità post-moderna, dunque.

Ma quando avviene che la modernità diventa post-moderna? Secondo Welsch quando si dissolve il sogno, l'ambizione, il progetto della modernità come progetto di radicale totalità. Quando da questa radicale totalità si passa alla radicale pluralità, e di questo non ci si dispiace, allora la nostra modernità diventa post-moderna.

Qual'è la radicale totalità del moderno? Ci sono tre angolazioni che ci danno la possibilità di ripensare a questa radicale totalità o, come si suole decifrarli, a tre metaracconti che assommano insieme il sapere e l'ispirazione del vivere nella modernità. Il metaracconto illuministico, idealistico e storicistico.

Nel metaracconto illuministico questa totalità che intendeva spiegare il tutto si enucleava intorno al concetto di *emancipazione* dell'umanità, che poteva avvenire soltanto attraverso la riscoperta della centralità della ragione; la scienza si svincola dai suoi meandri di carattere magico e diventa osservazione, esperimento.

Il metaracconto idealistico si coniuga attorno alle possibilità che ha lo spirito umano di autorealizzarsi, di pervenire ad una finalità che lo spirito conosce, riconosce ed attua. Qualcuno parla di una sorta di *finalizzazione*, di *teleologia dello spirito*.

Infine, il metaracconto storicistico che si formula intorno alla categoria centrale dell'*ermeneutica del senso*, la scoperta di significato. Questa ermeneutica del senso permea sia la concezione teorico-strutturale, sia la concezione pratica del vivere.

Ora, queste tre modalità di totalità, questi tre metaracconti appartengono al passato, non nel senso che oggi non esistano più o che siano definitivamente scomparsi, ma nel senso che essi sono diventati obsoleti, privi di forza vincolante. I metaracconti sono oggi impossibili: è teoricamente impossibile pensare oggi di sostituire ad uno dei tre meteracconti della modernità classica un nuovo metaracconto.

Perchè questa impossibilità? Il primo motivo è dato dal fatto che i metaracconti, verosimilmente, non possono più cogliere la totalità di una realtà che è divenuta complessa.

Il secondo motivo non è oggettivo, non risiede nella realtà ma nel soggetto conoscente, cioè nel debole potere della ragione di cogliere un eventuale metaracconto.

La critica al potere totalizzante della ragione diventa plausibile perchè questo potere si rivela oggi inconsistente, evanescente. L'evanescenza e l'inconsistenza però - ed è questo il carattere della transizione - non sono valutabili come una perdita. Ho detto, infatti, nell'enunciato iniziale che il passaggio si attua quando si perde il senso della totalità, quando dalla radicale totalità si passa alla radicale pluralità e non ci si dispiace.

E perchè questa transizione non dispiacente ne costituisce il *carattere*? Perchè questa transizione consente di percepire la pluralità non come frammentarietà negativa ma come ricchezza, come composizione di sfaccettature che meglio si addicono alla comprensione della realtà. Ora se è questo, geneticamente, l'inizio della post-modernità, allora evidentemente questa condizione di radicale pluralità è la condizione e la misura con cui confrontarsi per vivere questa fase della nostra modernità post-moderna.

Viaggiare in lungo e in largo.

La radicale pluralità non riguarda soltanto le ricognizioni gnoseologiche della realtà, il post-moderno implica un riferimento immediatamente reale e concreto all'esistenza, ecco perchè diventa una condizione nuova in cui viene a collocarsi il tema della moralità. L'etica della post-modernità assurge al compito di governare la pluralità radicale.

Emerge qui un nuovo concetto di ragione che insieme a Belsch definisco *ragione trasversale*. Da dove nasce questo concetto? Il teorico della filosofia del linguaggio, Ludwig Wittgenstein, nella sua introduzione alle *Ricerche filosofiche*, osserva che la filosofia oggi non può che misurarsi con un nuovo concetto di realtà e che i suoi tentativi di cogliere la totalità in questo nuovo concetto di realtà sono tentativi pallidi, e piuttosto che ad essi occorre passare all'alternativa, così egli dice, e cioè a cogliere i segmenti frammentari di ciò che egli chiama *Landschaftskizzen*, il panorama variegato (letteralmente: schizzi del panorama). L'esperienza soggettiva di tale pluralità e frammentarietà si mostra ben presto anche come densità dell'esperienza oggettiva.

L'introduzione di Wittgenstein alle *Ricerche filosofiche* potrebbe allora essere considerata come il prologo alla filosofia post-moderna, o anche come la cornice di plausibilità di questo nuovo termine che è la ragione trasversale. Il quadro oggettivo del reale si presenta con queste prospettive, che l'occhio non riesce più a cogliere in un solo colpo. «*Occorre*, dice Wittgenstein, *viaggiare in lungo e in largo nella realtà*». Questo *in lungo e in largo*, da un luogo e da un angolo all'altro, questo cammino diagonale mi porta a pensare che a cambiare è anche la traiettoria della ragione. Ecco perchè definisco come lineare la ragione della modernità classica, e trasversale, diagonale la ragione della modernità post-moderna.

La ragione trasversale ha il compito di indagare sui collegamenti mentre la ragio-

ne lineare aveva quello di mostrare la plausibilità della induzione o della deduzione. I corridoi di congiungimento di cui la ragione trasversale deve occuparsi sono tali per cui essa deve mettere in rapporto diverse forme di razionalità, cioè razionalità derivanti da diverse discipline: la razionalità economica, etica, estetica, politica e così via. E poichè all'interno di ogni razionalità ne sussistono diverse (all'interno dell'etica esistono molte etiche, all'interno dell'estetica molte estetiche, dell'economia molte economie...) allora la ragione, oggi, è chiamata a questo compito *diagonale*, di viaggiare come un vettore all'interno di questi diversi mondi e all'interno di ogni mondo attraverso i diversi ambiti di cui ognuno di essi è costituito.

Il compito della ragione trasversale nell'attraversare in lungo e in largo questo universo radicalmente al plurale riguarda tre ambiti con cui occorre misurarsi. Innanzitutto l'ambito della riflessione sulle singole razionalità per verificare in che modo ognuna di esse ha una sua interna plausibilità. Un secondo ambito è quello del passaggio dall'uno all'altro in modo tale che lo 'sfumato' dei contorni non porti tuttavia a confusione. Terzo ambito è infine quello di aiutare: un mezzo di composizione dei possibili conflitti tra le diverse razionalità.

Nel trapasso dalla modernità al post-moderno cambia dunque il movimento, il vettore della ragione. La ragione totalizzante della modernità classica, quella lineare, aveva prevalentemente ereditato dalla tradizione etica dell'occidente i due grandi modelli di formulazione dei giudizi morali: il modello deontologico e il modello teleologico. Il modello deontologico, cioè il modello secondo il quale il giudizio morale era definito in base alla natura stessa del dovere morale e dell'atto che si poneva (o si era chiamati a porre in essere). Dunque, il soggetto, colui che poneva questo atto morale doveva misurarsi con l'essere dell'atto in sè, e l'atto in sè misurava l'agire. Questo accadeva in molti tipi di argomentazione della tradizione della teologia morale cattolica. Questo movimento di tipo deduttivo, per cui dalla natura dell'atto e dal dovere di produrre quell'atto si deduceva il giudizio etico, è evidentemente un movimento a percorso lineare.

Altrettanto lineare è il percorso del movimento della fondazione teleologica dei giudizi: il *telos*, il fine. L'impianto teleologico della moralità faceva sì che la moralità dell'atto prodotto venisse misurata e stabilita in ordine al fine da raggiungere. Non tanto l'atto in sè e le condizioni in cui esso venisse posto, quanto piuttosto il fine a cui si intendeva pervenire e le condizioni scelte, i mezzi in rapporto al fine: questo era il contesto di formulazione e di fondazione del giudizio etico. Chiaramente anche questo modello rapporta agente-atto-fine in una se-quenza di punti che cre-ano una linea.

Sia l'impianto deontologico sia quello teleologico dei giudizi etici costituiscono una strada di univocità del rapporto tra agente e atto prodotto, e questa strada di univocità riteneva di poter assorbire comprendere interpretare tutte le varie case che si trovavano lungo questa strada. Oggi viviamo in una città, e una strada che attraversa la città congiunge sì due punti di essa, mostra sì le facciate di alcune case, ma non può pretendere di esaurire tutto.

Il villaggio-mondo come luogo della pluralità radicale.

Il villaggio etico in cui oggi noi viviamo è un villaggio di pluralità di traiettorie, di pluralità di strade. Voler comprendere linearmente questo villaggio significa percepire soltanto una minima parte di esso. Ecco perchè nella tipologia di ordine deontologico e di ordine teleologico, in ogni movimento di tipo lineare si ha un'etica di tipo principialistico, dove, cioè, i principi risiedono in un universo sicuro ma estraneo al mondo reale. La ragione trasversale è invece la ragione dei collegamenti, dei corridoi di attraversamento, è diagonale lungo la pluralità delle razionalità, ne svela le false connessioni, essa è morbida, è svelta. La virtù dell'uomo post-moderno è dunque la flessibilità nella pluralità di queste razionalità che la ragione trasversale deve cogliere, connettere, vagliare e criticare.

Quando prendo lo spunto da questa condizione del vivere nel mondo contemporaneo e tento di rapportare questo pacchetto di interpretazione del post-moderno ai temi della moralità e alla cifra teologica dell'etica, mi trovo sollecitato a evidenziare e potenziare tre principi che devono essere, per così dire, le tre attitudini fondamentali dell'uomo *ethicus*, dell'uomo morale in epoca, appunto, di modernità post-moderna.

Il primo principio è il **principio di dialogicità**, e consiste nel riconoscimento delle diversità di *logos* che ispirano le varie razionalità. Platone nel *Fedone* fa dire a Socrate: «prima di giudicare fa la lista, elenca». *Elenchos* per Platone era la comprensione di tutte le possibili ragioni: di chi giudica, delle cose giudicate ma anche di chi giudica diversamente. Oggi questo atteggiamento dialogico, e cioè di elencazione delle diversità, diventa un principio imprenscindibile a cui deve ispirarsi la ragione trasversale: è la separazione dei diversi punti, dei diversi fronti nel senso del riconoscimento della diversità come fase iniziale.

Dia-logare significa che il mio *logos* viene contrapposto in forma produttiva e creativa al *logos*, alle ragioni di un altro. Questo mettersi di fronte è il primo gradino della dialogicità, ma se non si vuole riconoscere la diversità, se si tende ad occultare la diversità come fatto, prima ancora di analizzarla nei suoi perchè, non si può più fruttosamente entrare nel clima della dialogicità. L'*elenchos* di cui parla Platone obbliga ad una conoscenza trasversale così come la ragione trasversale ci porta alla valutazione etica in regime di radicale pluralità. Chi conosce soltanto il proprio impianto, il proprio piccolo mondo e crede che in quel proprio piccolo mondo si giochino tutti i destini, si esclude dalla possibilità di una conoscenza dialogica e quindi di una elencazione creativa.

In clima di post-modernità l'etica ispira-

ta al principio di dialogicità deve riconoscere anche un secondo principio, che chiamo **principio di processualità**, per cui il giudizio non è più acquisibile sul binario della linearità ma grazie ad un muoversi *in lungo e largo*: ciò che avviene mediante un processo. Il senso di questa processualità deve indurci a pensare differentemente alla acquisizione di valori, norme e livelli etici.



All'interno del cattolicesimo contemporaneo mi sembra molto stimolante l'esempio che ci viene dalla Conferenza Episcopale degli Stati Uniti, che per i suoi ultimi documenti (quello sulla pace, sulla donna, sull'economia) ha usato un procedimento di tipo magisteriale - ed evidentemente si tratta di un magistero etico - ma anche di tipo processuale: questo andare e tornare dal vertice alla periferia, dalla periferia al centro, di bozze di documenti, e non certamente per una ripulitura dei panni in Arno, mi pare sia già acquisizione dei valori del principio di processualità. E vorrei, a questo punto, fare ancora un accenno a due categorie interne al principio di processualità: e cioè al recupero della dimensione acculturata e al recupero della polarità maschile e femminile.

Il processo a cui dobbiamo abituarci nel capire i livelli etici è un processo che attraverso gli orizzonti del mondo così come geograficamente si presenta, dal nord al sud, dall'est all'ovest, e la peculiarità di ogni singola casa che si trova in questo villaggio che è il mondo è la cultura propria. La cultura come addensato di storia e di sapienza sulla storia di ogni popolo. Chi oggi vuole fare etica non può rinunciare alla dimensione processuale dell'accoglimento di queste peculiarità che sono le singole culture.

L'etica acculturata non è soltanto un nucleo forte di etica meta-culturale, una specie di nucleo forte di etica permanente che poi si adatta in piccola misura ad ogni singola cultura. Non è questo il movimento di acculturazione come adattamento; l'acculturazione è qualcosa di più dell'adattamento alle singole situazioni, essa entra non come stadio finale applicativo ma come movimento originario genetico, come penetrazione approfondita di valori e realtà che le singole culture hanno e intendono vivere. Evangelizzare queste culture vuol dire metterle in trasparenza con il nucleo del vangelo e poi da lì far derivare le norme etiche che possono essere predicabili in quella cultura. Il recupero della variante culturale implica questa capacità processuale non immediatamente deduttiva. Noi facciamo o abbiamo fatto etica troppo velocemente. Dicevamo della velocità come virtù etica: ma non nella tappa finale bensì nel conoscere flessibilimente tutte le case di cui è composto il villaggio mondo.

L'altro elemento della processualità è il recupero della dimensione polare. Non esiste l'uomo, non esite l'atto umano, non esite l'etica umana, esistono donne e uomini che pongono atti di donne e di uomini, esistono realtà etiche vissute, interpretate, realizzate da donne e da uomini. In tanto è processuale l'etica della postmodernità in quanto va trasversalmente nel circuito della polarità, nell'essere nel mondo al femminile e al maschile.

Alcuni anni fa un volume di Carol Gilligan *Con voce di donna* mise sotto gli occhi di tutti il significato costruttivo che avrebbe la riflessione etica se essa sapesse pensare, non al femminile poichè ha sinora sempre pensato al maschile, ma pensare nella polarità trasversale del maschile e del femminile, che è il modo con cui si è al mondo. Oggi questo recupero è imprenscindibile e, ripeto, tempera, ma non in termini quantitativi, quella astrattezza o impianto maschile, quando non maschilista, in cui è stata concepita l'etica. Riduzione in chiave maschile, o maschilistica, da cui non è aliena la stessa etica cristiana.

Un elemento di fallimento del progetto della modernità va visto nel fatto che la ragione totalizzante non ha risposto a quei quesiti per cui essa era stata pensata; anche perché è mancata ad essa la ragionevolezza delle emozioni. E' vero che nella modernità classica il romanticismo aveva fatto ricorso a questo concetto di emozionalità, ma è anche vero che il romanticismo, come

anche altri movimenti che si prefiggevano lo stesso scopo, è rimasto in qualche modo al margine del progetto della ragione totalizzante.

Dunque, il recupero dell'emozionalità, certo non nel senso dell'emotivismo la cui critica è molto acuta e severa ad esempio in A.McIntyre, ma nel senso del recupero di altre ragioni che non siano quelle della ragione totale - e qui deve esserci presente la teoria pascaliana delle ragioni del cuore - come un recupero, un esser presente delle nuove sensibilità che alla modernità, alla teologia, alla etica derivano dal movimento di emancipazione femminile.

Principio di dialogicità, di processualità e di coscienzialità. Ma che cosa è la coscienza in un villaggio così ampio come oggi si presenta il mondo? E' la piccola fiammella di Diogene che tuttavia fa trovare il volto dell'uomo? O è qualcosa ancora di più, e cioè è il luogo ermeneutico della razionalità etica?

Vorrei pensare così alla ragione in un mondo devastato dalla radicale pluralità. L'uomo ermeneutico, cioè sede di rinvenimento processuale delle decisioni etiche. Qui la mia riflessione corre parallela ad un testo del Concilio Vaticano II, il n.16 della GS dove, parlando della dignità della coscienza, se ne affermano le due dimensioni fondamentali. La prima: l'uomo nella ricerca del bene nella sua coscienza è solo di fronte a Dio che lo chiama a fare il bene e ad evitare il male. Dunque una prima dimensione della coscienza nel mondo della radicale pluralità è la dimensione della solitudine della coscienza, una solitudine non impoverente perché è la carica antropologica più forte. Per essa l'uomo è solo ma di fronte a Dio, e da questo essere di fronte a Dio deriva quella dignità della coscienza per cui può anche mettersi a con-fronto con gli altri.

Ed ecco la seconda dimensione e cioè la reciprocità e la solidarietà delle coscienze. Dallo stesso testo sopra citato leggiamo: «*Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e risolvere secondo verità tanti problemi morali*». Allora, chi ritenesse che l'etica della coscienza possa significare grave minaccia alla comunità etica, sarebbe fuori da questo andamento conciliare, chi ritenesse che l'appello alla coscienza possa significare de-nutrire l'importanza del magistero si troverebbe fuori da questa concezione globale della ecclesiologia del Vaticano II, per la quale la Chiesa è l'anima del mondo, sacramento di unità, e questa unità sul versante etico avviene attraverso il ricorso dialogico e processuale alla dignità della coscienza.

Coscienza è consapevolezza di comunità del sapere, cum-scire, con-scientia, e in questa consapevolezza della comunità del sapere, sapere etico, rivolto all'agire si trova la possibilità di comunicare tra le coscienze: ecco perchè parlavo di reciprocità della coscienza, ecco perchè la tesi dell'agire comunicativo di Jurgen Habermas diventa per la teologia una *sfida*, nel senso costruttivo e positivo del termine, e viene oggi assunta anche all'interno della cosiddetta teologia pastorale.

Quando, nella recente polemica tra padre Haring e versanti di altre provenienza, si accusava il vecchio maestro di volere la democratizzazione della morale per aver fatto appello pubblico al papa affinché interpellasse di più la comunità ecclesiale - in tutte le sue componenti: vescovi, teologi, facoltà di teologia, esperti, uomini di buona volontà, persone semplici - a proposito dei problemi etici nella vita coniugale, qualcuno commentava ammonendo Haring che la morale non si mette ai voti. L'appello di Haring non era certamente fatto per votare sulle norme morali, ma derivava bensì da questa profonda esigenza - dichiarata in GS 16 - di *provocare* la reciprocità delle coscienze: il *sensus* etico è il primo passo verso il *con-senso* etico, ma se questo senso etico non viene interpellato, se non viene desiderato, se non si sente la necessità di conoscere il senso etico altrui, allora il consenso etico diventerà una forma impoverita di applicazione autoritativa di una norma alle coscienze dei credenti.

Quando si tratta di stabilire il compito della coscienza non possiamo non tener conto di questa complessità polare, la solitudine intesa come impegno radicalmente personalizzato. Questa è la solitudine davanti a Dio: una sorta di contemplazione del bene per conoscerne l'esigenza e la reciprocità, una sorta di comunicazione sul bene per individuare la forma concreta in cui esso, qui ed oggi può essere vissuto.

L'etica nel mondo contemporaneo - dice Alasdair McIntyre - si presenta con due caratteristiche o due volti: il primo è la molteplicità e la evidente inconmensurabilità dei concetti morali invocati. Il secondo è l'uso assertivo, principialistico, di principi *definitivi* nel tentativo di concludere la discussione morale: tentazione, questa, alla quale un po' tutti siamo tutti esposti.

Chi cede a questa tentazione di fare uso assertivo di principi definitivi partendo dalla molteplicità incommensurabile dei concetti morali, mette fuori uso il proprio passaporto di cittadinanza nel modo della modernità post-moderna. Si esclude dal cammino comune, si esclude da questa comunità composta da viandanti che intendono attraversare tutte le strade del villaggio mondo per ritrovare i volti attuali del bene oggi.

Antonio Autiero

Tullio Citrini è docente di Teologia pastorale presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale

Chiesa ed etica

Dimensione escatologica e metodologia del discernimento

di Tullio Citrini

Penso di dividere in questo modo il discorso: parlare in un primo momento del ricupero della dimensione *escatologica* e del suo senso in riferimento al nostro discorso, e poi del tema del *discernimento*.

1. L'escatologia

Ho la sensazione che il passaggio decisivo nell'approccio della chiesa e dell'ecclesiologia contemporanea alla modernità, o forse meglio ormai alla postmodernità nel senso detto, si abbia con il ricupero dell'escatologia la cui carenza ha radici più antiche del sorgere della modernità.

Il racconto riassuntivo del sorgere della modernità, ecclesiologicamente parlando, è che prima c'era una compattezza tra chiesa e *civitas* che non andava troppo bene, e in reazione a questa è venuta una disgiunzione che non andava troppo bene. Quindi non si può tornare a prima della disgiunzione, perché non andava troppo bene neanche quella. Ma se è possibile, e credo che lo sia, trovare più indietro il punto in cui è stato perso ciò la cui carenza faceva andare non troppo bene lo schema medievale o tardomedievale, allora ci sarà la possibilità di rileggere la parabola di tutta questa vicenda in tutta la sua dimensione, e di riaggiustarla.

1.1. *L'epoca costantiniana*

All'altro estremo della parabola, all'inizio, si colloca grosso modo la pace religiosa del secolo IV; e non a caso negli anni del concilio si è parlato di epoca costantiniana per dire quella che si andava chiudendo. In realtà la radice di questa vicenda non è riducibile al secolo IV, e soprattutto l'epoca «costantiniana» non fu soltanto epoca di collusione, o invece spesso di collisione della chiesa con il potere politico, e di intrallazzo (dall'intrallazzo alla lotta per le investiture ci sta dentro tutto), ma dietro questo, o attraverso questo risultano mediate strutture teoriche, fondamenti ecclesiologici la cui portata ideologica è tale da meritare attenzione ancor oggi. In particolare si è sostanzialmente persa in quel passaggio la dimensione escatologica, o pellegrinante, della chiesa verso quello che il NT chiama regno di Dio. Con la terminologia inventata da Cullmann: tra il già e il non ancora del regno di Dio vi fu dimenticanza del non ancora a favore del già.

Fin tanto che la situazione della chiesa antica nell'impero era soprattutto conflittuale (non che ci fossero persecuzioni tutti i giorni) e il cristianesimo non era accettato, cioè fino a Costantino, la percezione della provvisorietà e del pellegrinare della chiesa verso un altrove, verso il regno di Dio, era viva nella lettura che i cristiani facevano della storia.

Non è che i secoli dal IV a noi non abbiano avuto senso escatologico. Se si raccontasse la storia generale dell'escatologia si potrebbe però rilevare che essa era confinata in due settori: nel settore individuale, l'escatologia del singolo (che questa vita passa, che siamo pellegrini e provvisori), e sul versante dei regni della terra, il versante secolare: i regni della terra passano, la chiesa rimane. Certamente la chiesa rimane, sul fondamento della parola di Gesù, ma la sua condizione è di pellegrinaggio, così che la chiesa non può comprendere se stessa se non come proiettata al di là dell'intero della storia, come segnata dalla provvisorietà stessa della storia. Questa è la cosa che più o meno veniva dimenticata.

Potremmo riprendere un testo come emblematico per cogliere questo passaggio: è il testo con cui Agostino descrive la città di Dio nei suoi libri *De Civitate Dei*. La pace religiosa era conclusa da circa un secolo, ed era ormai conclusa anche praticamente la parabola dell'impero. Agostino scrive mentre i Vandali stanno invadendo l'Africa; nell'anno della sua morte distruggeranno la sua città. E rilegge la storia alla luce di questi due principi: la città di Dio e la città terrena, la città del bene e la città del male, che si affrontano da sempre. Quando definisce le due città, Agostino dice che «due amori fecero due città: l'amore di Dio fino al disprezzo di sé e l'amore di sé fino al disprezzo di Dio». Il tema è profondamente biblico: è rilettura della storia di Adamo. Il tema del regno di Dio in qualche modo qui diventa il tema della città di Dio. In qualche misura la città terrena è vista incarnata nei vari regni della terra, fino all'impero romano che passa. In qualche misura la città di Dio si viene a identificare con la chiesa, o comunque risulterà facile identificarla con la chiesa.

Quando la visione della storia della salvezza disegnata da Agostino perderà interesse, e prevarrà un'accentuazione moralistica di questi temi in vista dell'educazione del popolo di Dio la dimensione escatologica del regno di Dio risulterà occultata e sostanzialmente irrilevante. La figura della chiesa pellegrinante pian piano scomparirà. Lascerà il posto - nel sec. XII; Congar riesce a dire anche esattamente il decennio - a quella di chiesa militante, che combatte. Siamo in piena epoca di crociate. Ma soprattutto leggevano in Giobbe che la vita dell'uomo sulla terra è *militia*, un combattimento. E' una presentazione non immediatamente storica, non segnata dalla escatologia. La parabola non si richiude prima che il Vaticano II riprenda il tema della chiesa pellegrina. Nel VII capitolo della LG, e in particolare nel n. 48 che lo apre, si dice a chiare lettere che sin tanto che non venga il regno di Dio nella gloria la chiesa pellegrinante «nei suoi sacramenti e nelle

sue istituzioni porta la figura fugace di questo mondo», anche se è definitiva l'economia di salvezza che è stabilita in Cristo. Perché questo ricupero soltanto col Vaticano II? Le ragioni sono abbastanza complesse. Forse con il risorgere degli studi biblici il ritrovamento del tema del regno di Dio ha condotto in questa direzione, non senza fatiche; poi pian piano la cosa è entrata nella coscienza teologica comune ed è giunta al concilio.

1.2. *L'itinerario da Israele alla chiesa*

Perché è così importante questa parabola? Il problema dell'escatologia è decisivo perché su di esso, sul rapporto tra chiesa e regno di Dio, si è giocata la coscienza dell'identità neotestamentaria della chiesa, in particolare nei confronti di Israele. La controversia, di cui Paolo fu protagonista, non casualmente aveva a tema contemporaneamente il rapporto tra fede e legge e il rapporto tra chiesa e appartenenza al popolo giudaico. Per essere salvi sono necessarie le opere della legge o soltanto la fede in Gesù Cristo? Per essere salvi è necessario essere giudei o basta appartenere alla comunità di coloro che credono in Gesù? Sono l'identico problema, e non casualmente. Anche in questi giorni i due temi sono comparsi in parallelo: «fede e etica», «chiesa e etica». Il parallelo è rigoroso perché la fede in Gesù Cristo si presenta come l'unica condizione sia per l' appartenenza alla chiesa sia per la salvezza. Così nella tesi che Paolo difende, che diventa fondante nell'autocoscienza ecclesiale.

La dimensione escatologica della tesi sta in questo. La grandezza e il limite dell'esperienza di Israele, come risulta già dalla letteratura profetica, era nella coincidenza di un'esperienza nazionale e dell'alleanza con Dio: Israele è popolo di Dio precisamente come entità nazionale, etnica. La realtà di Israele invero è più complessa, ma il fatto che la legge di Mosè sia contemporaneamente un codice civile e la legge di Dio, codice civile precisamente in quanto legge di Dio, e che Israele sia un popolo dei tanti dell'oriente e del tutto diverso dagli altri, le due cose coessenzialmente, crea tensioni nella storia di Israele, e spinge i profeti ad annunciare un futuro escatologico in cui esse si risolveranno.

Questo itinerario si accompagna ad una progressiva secolarizzazione di tante cose, che non casualmente collegherei all'identità di Israele, popolo secolare come tutti gli altri popoli, ma popolo di Dio. Già le scritture profetiche, per evidenziare l'identità del Dio di Israele e rimarcare l'assoluta libertà della sua rivelazione, procedono a una graduale secolarizzazione di tutto ciò che in qualche modo può apparire alternativo a Dio.

Per esempio viene secolarizzato tutto ciò che in qualche modo poteva diventare sostituto di Dio. La religione di Israele dice no ai culti astrali: il sole, la luna non sono divinità; sono, dice la Genesi, il fanale grande per il giorno, il fanale piccolo per la notte, rigorosamente funzionali. Tutto quello che non è immediatamente espressione di un dialogo che lascia intatta, anzi che afferma la trascendenza di Dio e la sua libertà, viene sistematicamente secolarizzato. Non che perda valenza etica, ma viene secolarizzato.

Sulla continuità di tutto questo, e della irrequietezza che portava i profeti alla promessa escatologica di una risoluzione delle tensioni dette, noi possiamo leggere la vicenda paolina che annuncia la salvezza in Cristo per tutte le genti. In nome della suprema rivelazione di Dio in Gesù Israele non viene propriamente secolarizzato, rimane nella storia in forza delle promesse fatte ai padri. Ma è affermato che l'appartenenza al popolo di Israele (circoncisione, legge ecc.) non è necessaria per la salvezza. L'unica condizione è la fede in Gesù, cioè accettare in lui la rivelazione suprema, unica, inconfondibile di Dio.

Si afferma dunque che la novità annunciata dai profeti trova qui la sua fondamentale realizzazione; la modalità di tale realizzazione è però tale da proiettarci nell'attesa del ritorno del Signore Gesù. Se non è fondamento della salvezza la legge di Mosè, non si vede perché altre appartenenze potrebbero avere quel valore. Non che si possa non appartenere a niente, essere fuori di ogni civiltà: né ebreo né greco né giapponese né thailandese né niente. Non si può non essere nella storia, qualcosa uno è per forza: ma nessuna di queste identificazioni è comparabile, parallela o sommabile con la fede in Gesù.

Contro il rischio che questo inviti a rendere evanescente l'esperienza dell'appartenenza al popolo di Dio, la rilettura di tutta l'esperienza di Israele come pedagogia verso la fede in Gesù permane essenziale, e l'AT rimane libro della chiesa. Solo sullo sfondo della convinzione di quanto serio sia ciò che Dio fa, può essere annunciato che non c'è altro nome in cui essere salvi che il nome di Gesù, e che in lui e nella sua chiesa Dio compie cose non meno impegnative di quelle che Israele aveva imparato a sperare.

1.3. *La chiesa pellegrinante nel mondo*

La chiesa si apre poi ad altre esperienze, segnate da una commistione del civile e del religioso analoga, anzi maggiore, nel senso che non essendoci stata una pedagogia quale quella promossa dai profeti, la religione nell'antichità classica non poteva se non essere tranquillamente parte della civiltà. L'urto con la civiltà e con l'impero romano è segnato precisamente da questa alternativa: questi che non sono Giudei, se non accettano la religione civile, la religione dello stato, sono atei, e sono cattivi cittadini.

Tutto questo era visto su uno sfondo fortemente escatologico, che garantiva la possibilità di dire la sensatezza dell'intera esperienza umana senza identificarla con ciò che è il nome di Dio e con ciò che è necessario per la salvezza. In altri termini: tutto quello che viene secolarizzato non viene abbandonato all'insignificanza, ma riaffidato a un criterio fondamentalmente antropologico: il criterio dell'uomo come immagine di Dio e fratello di Cristo. Lo dice la parabola dell'ultimo giudizio: tutto ciò che avete fatto ai miei fratelli, l'avete

fatto a me. Gli esempi che vengono enunciati riflettono rapporti sociali semplici: «Avevo fame e mi avete dato da mangiare». La trasposizione nel contesto di una civiltà complessa come la nostra, dove la fame nel mondo chiede un nuovo ordine economico internazionale, non è immediatamente ovvia. Nonostante questo rimane affermato un principio etico decisivo: la fede dice che nella sua autonoma secolarità («autonoma» nel senso che viene consegnata alla sua logica interiore) il mondo è espressione della dinamica del regno, della tensione verso il regno di Dio. Il regno di Dio avviene, là dove il mondo diventa più umano. Il regno di Dio avviene - questo è il senso della chiesa - là dove nella fede in Gesù Cristo si dice dove punti, dove porti questa vicenda: quello che avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli lo avrete fatto a me.

Però questo lo si vedrà quando tornerà il Signore Gesù. Volerlo vedere oggi a occhio nudo è perdere la prospettiva escatologica. Quando si parla di dimensione pellegrinante della chiesa, o di dimensione provvisoria, quindi proiettata verso l'escatologia, dell'umanesimo, dell'etica secolare, ecc., dal punto di vista teologico si dice questo: apparirà soltanto al ritorno del Signore Gesù che tutto quello che è fatto al più piccolo dei suoi fratelli, secondo le forme semplici della parabola o le forme più complesse richieste dalle circostanze della storia, è fatto a lui. Per adesso non si vede. La parabola allusivamente lo dice: anche i giusti si stupiranno: quando abbiamo fatto questa cosa?

Il ricupero del senso della condizione pellegrinante sia della chiesa che annuncia queste cose sia della secolarità di quello che la GeS chiama mondo, e che è destinato all'unico orizzonte definitivo del regno di Dio, avviene attraverso questo ricupero escatologico, che permette di non confondere né l'una né l'altra dimensione con il regno di Dio, e che permette nello stesso tempo di cogliere in relazione al regno di Dio il significato dell'una e dell'altra senza sommarle. Il ricupero dell'escatologia permette il ricupero dell'unità del disegno, mentre permette il ricupero dell'originalità e della distinzione, dell'autonomia, se volete, di tutto ciò che non è immediatamente ecclesiastico dall'ecclesiastico, e viceversa.

Questa dualità si esprimeva per esempio con lo schema secondo cui chiesa e società civile sono due società, una naturale e una soprannaturale, una civile e una religiosa, ma supponendo che la categoria di società sia predefinita, e che all'interno di questo concetto poi si specifichi in chiesa o società civile; e fede e ragione sono due principi di conoscenza, ma supponendo che si sappia già che cosa è conoscere, e che soltanto si tratti di stabilire due diverse modalità di questo qualcosa che già si conosce. In realtà noi non sappiamo che cosa sia conoscere fin quando non conosciamo; e non sappiamo che cosa sia socialità, fin quando non si vive un vivere sociale.



Il superamento del dualismo tra chiesa e città secolare è legato al ricupero dell'escatologia e del mistero, perché lo schema secondo cui il secolare era la natura e la chiesa gestiva la soprannatura, che è schema astorico, o lo schema secondo cui il secolare gestisce il temporale e la chiesa gestisce l'eterno vengono a crollare a partire da questo ricupero escatologico. Fin quando si diceva che compito della chiesa è di occuparsi dell'eterno, del definitivo, dell'escatologico, e compito della città secolare è di gestire il temporale, lo storico, non c'è maniera poi di sfuggire a una sottomissione più o meno immediata, secondo le teorie che in molti secoli sono state elaborate di egemonia della chiesa sulla città.

In realtà la chiesa non gestisce l'escatologico. L'escatologico sarà attuato dal Signore Gesù quando ritornerà. La chiesa gestisce l'annuncio, la profezia di tutto questo. La chiesa annuncia il vangelo: che il regno di Dio verrà, e tutte le cose si compiranno in Cristo, e che la città terrena avrà compimento essa stessa nel regno di Dio - siamo poi noi che avremo compimento nel regno di Dio in tutte queste dimensioni della nostra esistenza. Tutto avrà compimento nel regno di Dio, ma non è affatto compito della chiesa far venire il regno di Dio. An-che perché nessuno di noi ha la minima idea di come si faccia a far ritornare il Signore Gesù. La chiesa proprio perché pellegrinante gestisce qualcosa di storico, che è comprensibile solamente come profezia, in proiezione escatologica.

Ugualmente la città secolare, la quale da sé non è in grado di dire il suo ultimo destino, o può solo offirne qualche indecifrata intuizione, si colloca sul piano della storia che ha una proiezione escatologica. Da questo punto di vista non c'è possibilità di subordinazione trasversale. C'è solo possibilità di cogliere un senso che deve emergere dall'originalità dell'uno e dell'altro aspetto in relazione al regno di Dio.

Parlando paradossalmente potremmo dire: non c'è affermazione così postmoderna come quella di Gesù, che quando gli chiedono (At 1, 8): «E' giunto adesso il tempo di ristabilire il regno di Israele?», dice: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato in suo potere» - che non vuol dire semplicemente la data del suo ritorno o della riconvocazione di Israele, ma attraverso questo evidentemente significa: non spetta a voi conoscere in maniera totalizzante il progetto di Dio sulla storia - «ma riceverete lo Spirito Santo e mi sarete testimoni» in giro per il mondo. Senza fare una lettura fondamentalistica e dire che in un versetto abbiamo la

spiegazione di tutto, mi pare che ci sia consonanza tra questo modo di inviare nel mondo i credenti con la forza dello Spirito, negando loro competenza e dominio sul quadro storico totale, con i temi migliori della postmodernità. Abbiamo l'indicazione di prospettive che ci possono aiutare a rileggere condizioni e speranze del dibattito attuale e della nostra attuale situazione.

La chiesa, pellegrinante nella fede in Gesù, ponendosi come profezia in memoria e in attesa di lui, annuncia la tensione dell'umanità in tutte le sue dimensioni verso il regno. Di esso è profezia non solo verbale: lo è in parole e avvenimenti; è profezia e germe, reale inizio e strumento, perché queste parole e questi fatti non solo annunciano che lo Spirito è all'opera, ma donano lo Spirito Santo.

Queste tensioni abitano entro condizioni storiche in cui parlare di Gesù e quindi essere chiesa non può non creare ingombro storico. La chiesa non può semplicemente dire ragioni ideali senza ingombrare nel *saeculum*. Un certo dualismo corrisponde all'esperienza della spartizione della materialità della nostra vita. Più case? meno chiese? Quante chiese e quante case? Tante chiese quanto è giusto perché sia favorito e illuminato il vivere nelle case. L'ingombro che la chiesa non può non avere ha questa esigenza intrinseca, oltre all'esigenza di giustificarsi in termini politici, civili, di ragione secolare. La via per la giustificazione dell'ecclesiale in termini secolari passa attraverso la riflessione sulla libertà religiosa.

Quanto alla giustificazione del secolare in termini ecclesiali, essa induce nella chiesa una tensione tra l'esuberanza e la sobrietà. Da un certo punto di vista la cosa da dire, che è il mistero di Gesù, la speranza in Gesù, è così grande che non si finirebbe mai di dirla. Ma d'altra parte se si continuasse a parlare di Gesù in maniera tale da non poter più parlare dei suoi fratelli e delle faccende di questo mondo, invece di annunziare che Gesù è la salvezza del mondo annunzieremmo che a parlare di lui si finisce tutti cancellati. Proprio la natura non paternalistica, non invadente ma salvante di Dio che ci è rivelata in Gesù, impone alla chiesa una premurosa sobrietà.

E l'etica? Poiché si tratta di un cammino di senso, la prospettiva etica è precisamente chiamata in causa. La prospettiva etica non può riguardare solo il civile né solo l'ecclesiale, ma l'insieme dell'umano, perché unico soggetto di tutto questo è l'uomo. In un certo senso non esiste la società civile, e non esiste la chiesa: esistono gli uomini, i quali si rapportano a Cristo in questa complessità di maniere che è data dalla fede (dal filone fede-chiesa) e dalla secolarità di cui la fede annuncia il senso escatologico. L'etica riguarda il senso di tutto questo in termini personali e sociali (sociocivili, socio-ecclesiali...). Pone problemi non solo di scelte singole, ma anche di progetti totali di vita, di punti focali attorno a cui organizzare plausibilmente in maniera cristiana la vita.

1.4. *La scommessa*

Ora, non si tratta di predefinire che cosa in astratto sono fede e ragione, chiesa e società civile, per poi rinchiuderle in queste predefinizioni, ma di guardare che cosa sono chiamate ad essere e il rapporto che si trova all'interno di questa loro concreta vocazione. Ci accorgiamo che l'orizzonte di senso ultimo non è esclusivo della fede e che la razionalità etica non può essere confinata nell'orizzonte del penultimo. Se il vagare «trasversale» non deve essere irrazionale, senza senso, come quello di chi si è semplicemente perso, è necessario che la ragione stessa scommetta sull'ultimo e non solo sul penultimo.

Ma l'ultimo non è disponibile, il principio architettonico universale non è un'evidenza in termini di razionalità chiara e distinta. Questo vale dal punto di vista della fede, che dice che «ultimo» è il regno di Dio e che il giudizio ultimo lo darà Gesù; ma questo lo dice anche la parabola della ragione, della modernità che ha tentato le strade della totalità e poi ha rinunciato. Se la conoscenza del bene e del male, o il sistema universale del pensiero non sono disponibili, non posso orientarmi, non posso avere scelte etiche, orientamenti di coscienza, per quanto trasversali, senza una fede (con la f minuscola, almeno), cioé senza scommettere sulla sensatezza e non invece sulla sperdutezza della strada che percorro.

Io devo in qualche modo scommettere. I termini in cui mi si presenta questa scommessa, il linguaggio con cui la esprimo, la mia consapevolezza di essa probabilmente si evolvono, variano, si trasformano, si convertono, si pervertono, ma non posso muovermi senza un orizzonte ultimo, e non posso dire la speranza ultima senza un linguaggio - una mediazione culturale, come la si è chiamata. Dove «mediazione» è una parola che tradisce se fa pensare a qualcosa che si frappone. In realtà nulla si frappone: mediazione culturale è lo scommettere sulla possibilità di tentar di dire. Senza un linguaggio penultimo non posso dire l'ultimo: non posso dire l'annuncio della fede né formulare un progetto culturale sensato senza scommettere in qualche modo sull'assoluto, sul vero, sul bene detto in termini simbolici.

Se non ho un'idea di che cosa sia regno, ma anche di che cosa siano giustizia, amore, pace non posso capire che cosa spero, non posso sperare. Non posso neppure sperare che sarà diverso da adesso, se non posso dare contenuto alla mia speranza.

Anche chi non volesse avere nessuna fede non può usare queste parole senza scommettere, senza appunto una qualche «fede». Anche il progetto più laico di giustizia, di amore, di pace, che prescinda del tutto dal riferimento a Gesù, e dalla fede cristiana non ha a disposizione una razionalità alternativa totale. La postmodernità, in una maniera che per oggi consideriamo definitiva (e penso che sia definitiva sul serio) ci dice che il tutto non possiamo dominarlo. Noi abbiamo bisogno di scommettere. Non si può convenire con la postmodernità «debole», prima ancora che per la fede cristiana, per la convinzione che non si può dare una scommessa radicalmente «debo-

le», senza impegno sul piano della verità, senza «fede».

Allora il dire i grandi o piccoli valori in termini di razionalità etica, cioè nelle prospettive di quella che in mancanza di meglio chiamiamo ragione, e l'annunciarli in termini di fede cristiana, sono molto meno strade estranee e parallele di quello che lo schema delle due forme, dei due principi di conoscenza ci permetteva di pensare. Questo non solo non impedisce che la ragione percorra vie autonome, ma anzi lo esige. Se la fede non esigesse per la ragione tutto questo spazio di autonomia, si condannerebbe a dire semplicemente tautologie. Se quando dico che il regno di Cristo è un regno di amore, ciò che dice la parola amore, ciò su cui scommetto con la parola «amore» fosse ancora il regno di Cristo, io dico semplicemente che il regno di Cristo è il regno di Cristo, affermazione che posso anche risparmiarmi.

La parola della fede allora significa che in quella scommessa - in quella fede con la f minuscola - che implico nell'uso stesso della parola amore, raccogliendo tutta l'esperienza che ho a disposizione compresa quella ecclesiale (che non è brillante, ma neanche l'altra è brillante), quell'utopia che io chiamo con questo termine «amore» io affermo nella fede, io proclamo nel kerigma cristiano che ha il nome di Gesù.

Proclamo che la verità assoluta di tutte le possibili simboliche, la verità assoluta di tutte le possibili polarizzazioni che permettono di vivere umanamente e quindi non schizofrenicamente l'esperienza umana nel pluralismo, che il punto d'arrivo di tutte le culture (cultura non vuol dire altro, secondo me, che questo scommettere sull'assoluto dentro nel provvisorio, senza possederne la razionalità chiara e distinta ma con una fede, quindi con un movimento della libertà, con un cammino che io percorro non mettendo la mia libertà in alternativa all'intelligenza ma giocandola nell'unità della persona umana, nell'unità antropologica della mia coscienza, della mia esistenza), che il punto di arrivo verso cui tendono, questo è Gesù. E' Gesù non come sigla dell'assoluto, non come messia trascendentale, cioè come immagine assoluta di salvatore, ma Gesù di Nazareth, nato dalla vergine Maria, che patì sotto Ponzio Pilato, che morì, che risorse, e che se ne è andato, lasciando detto che non spetta a noi conoscere i tempi e i momenti ecc., e mandando poi a dire che è inutile star lì a guardarlo col naso per aria, ma che questo stesso Gesù ritornerà. Su questo il NT è lucido, tutte le narrazioni sul risorto sono chiare: non è più l'esperienza di prima. E' Gesù, nessun altro che Gesù, proprio lui e tuttavia non come prima.

Perché ho detto vissuto, crocifisso ecc.? Perché proprio nella memoria di lui riusciamo a dare contenuti all'attesa, ad avere punti di riferimento per comprendere questa attesa. Nella memoria di lui così come correttamente avviene nella chiesa, quindi attraverso il ricordo della sua vicenda come i vangeli ce la ripropongono, attraverso la memoria che i sacramenti ci offrono, attraverso l'immagine che il suo corpo che è la chiesa ci dà, bene o male ma sostanzialmente ci dà, noi abbiamo i punti di riferimento per valutare, per ragionare su quelle utopie senza le quali non possiamo fare nessun progetto. E la scommessa escatologica su cui poggia il travaglio di fare della fede l'anima della complessità culturale sta nell'affermare che ritornerà questo stesso Gesù, quello la cui memoria la chiesa custodisce nello Spirito.

Il problema della morale autonoma e tutti i problemi affini trovano la loro impostazione non come problemi di confronto tra cose disparate, ma tra una scommessa e una scommessa, tra una fede e una fede.

2. Il discernimento

Di qui la necessità di una metodologia del tutto speciale: perciò il discorso sul discernimento acquista un'urgenza e una pregnanza teologica molto vaste, più vaste delle singole applicazioni a cui il discorso possa essere riferito. La domanda: come dire lui scommettendo sulla nostra umanità (è fondamentalmente la domanda teologica), e l'altra: come dire la nostra umanità scommettendo su di lui (è fondamentalmente la domanda sull'ispirazione cristiana nella cultura laica) non sono due problemi realmente diversi: sono problemi che si intersecano in maniera assai stretta.

L'inconfondibilità, spesso non percepita anche perché le conclusioni che se ne possono tirare non venivano tirate, tra la figura di Gesù e il mistero dello Spirito Santo si riflette nella inconfondibile metodologia che è in grado di guidare la comprensione della storia abitata dallo Spirito, e per cui la parola discernimento che è diventata una parola d'ordine in questi anni è appropriata. Non so come sarà il futuro di questa parola. Chi pensa che sia soltanto una moda deve tener conto che essa si trova in san Paolo e quindi non potrà tramontare del tutto. Più che la parola conta, evidentemente, che il discernimento si presenta come metodo originale, capace di raccogliere molti più cammini della intelligenza e della decisione della libertà personale ed ecclesiale di quanti a prima vista non sembri. A mio avviso è il più nuovo e il più creativo dei temi dell'ecclesiologia del postconcilio. Si potrebbe dire che il cammino percorso su questo tema ha portato davvero a veleggiare oltre il concilio.

Il termine viene da Paolo e ha una storia: discernere è distinguere gli spiriti, le ispirazioni se vengono da Dio. Un punto decisivo della vicenda è in Ignazio di Loyola, che del discernimento fa momento decisivo dell'esercizio spirituale. Il discorso sul discernimento ha una tradizione soprattutto nella spiritualità, dove però si era ridotto praticamente a un capitolo molto settoriale: cercare di capire se visioni, rivelazioni, ispirazioni particolari, doni mistici, suggerimenti straordinari dello spirito vengano da Dio o siano invece tentazione.

La novità di questi decenni è l'applicazione a partire dai grandi temi della storia della salvezza, che allarga le possibilità di questa metodologia dalla problematica di qualche caso all'intera lettura cristiana del concreto storico.

La teologia che ha portato a questo sviluppo sulla linea dell'eredità di Ignazio di Loyola è la teologia di Rahner, non casualmente gesuita, di cui qualcuno ha potuto scrivere che tutta la sua produzione teologica è stata un commento agli esercizi di sant'Ignazio. L'espressione è paradossale, ma fondamentalmente credo che sia giusta: la teologia di Rahner è ispirata a uno sforzo per una metodologia di lettura della storia, che corrisponde a una urgenza del tempo. Il concilio ha lanciato il tema della chiesa pellegrinante nella storia, e questo ha scatenato pertinentemente la domanda, che fatica poi a trovare risposte elaborate che snodino i vari aspetti del problema.

Come metodologia generalizzata o almeno generalizzabile il discernimento viene ad incrociare una serie di discipline classiche: in generale quelle che riguardando l'oggi hanno una valenza pratica, ciascuna delle quali è dotata di una storia, di una tradizione. Ciascuna di queste discipline nella storia si è trovata di fronte a particolari problemi, e seguendo il filone di quelli che via via si ponevano ha finito, in parecchi secoli, per darsi una propria impostazione. Teologia morale innanzitutto, teologia pastorale, teologia spirituale, liturgia, diritto canonico: ciascuna ha una tradizione e una metodologia proprie, e dall'interno di queste tradizioni non vi è sempre la possibilità di intuire connessioni metodologicamente sensate con altre discipline di questo genere. Invece a mio avviso questa metodologia generalizzabile offre possibilità per un confronto e per una connessione, se non per una identificazione metodologica; offre una prospettiva sintetica per una vasta area del teologare.

2.1. *Punti cardinali del metodo*

a. *Discernere che cosa*? Qui già l'uso corrente della parola presenta vari capitoli che fan parte di un unico discorso e meritano di essere collegati. Si dice: discernere i carismi, discernere i segni dei tempi ecc. La formula «segni dei tempi» fu lanciata da Giovanni XXIII nella *Pacem in Terris* per segnalare alcuni grossi appelli che nascono dalla storia e che interpellano la chiesa: l'anelito alla pace, il problema della donna ecc. In realtà «segni dei tempi» è formula anche più solenne di questo appello ad alcune emergenze storiche, perché viene direttamente dalla parola di Gesù, dove peraltro ha un significato singolare. Voi che sapete leggere il tempo per vedere se piove oppure sarà bello - dice - non sapete cogliere «questo tempo». Sulla bocca di Gesù «questo tempo» è il tempo inconfondibile del messia, un tempo unico nella storia della salvezza. Il discernimento di cui parla Gesù è molto più impegnativo di quello di cui parlava papa Giovanni. Comunque con papa Giovanni la formula è entrata, ed ha avuto una storia ricca e ambigua al tempo stesso. Per toglierla dall'ambiguità forse sarebbe meglio parlare di segni dello Spirito, il quale Spirito parla attraverso i tempi; anche perché naturalmente non è mancato chi ha detto che far attenzione segni dei tempi vuol dire diventare succubi di ogni moda.

b. *Discernere*: *che cos'è*? Esso implica due operazioni non precisamente identiche: il vedere invece che il non vedere, e il distinguere il buono dal cattivo. Porre attenzione alle cose significative che accadono, di fronte alla tentazione, abbastanza facile in contesto ecclesiastico, di non accorgersi semplicemente che certi appelli esistono. E poi anche discernere il buono dal cattivo, riconoscere ciò che viene dallo Spirito del Signore o in quale direzione lo Spirito del Signore ci ponga, e riconoscere viceversa le tentazioni iscritte nei tempi, perché i tempi dell'uomo non sono tutto frutto dello Spirito Santo. Discernere i segni dello Spirito nei grandi fenomeni dell'epoca come nelle grandi e piccole cose della vita.

c. *Discernere in vista di che cosa*?

I segni da interpretare, come si diceva, non sono rimando inequivocabile, univoco a un senso assoluto. Devono sempre essere interpretati attraverso i processi di scommessa sul significato. Scriveva Rahner, commentando il titolo e la nota 1 della GeS, dove il documento si presenta come «Costituzione Pastorale», che il singolare storico - cito a memoria - che coinvolge la libertà dell'uomo non è mai il semplice caso di una legge generale, anche se è lecito trarre leggi generali: la libertà è indeducibile, e come tale il singolare storico non è mai il semplice caso di una legge generale.

Questo lascia aperto il problema del rapporto tra legge generale e caso umano particolare (piccolo o grande), tra il discernimento del singolare storico e la possibilità e il senso di stabilire leggi a questo riguardo. La tradizione morale è abituata a stabilire leggi e non immediatamente a discernere il singolare storico; anche la casistica non riesce mai a prevedere la singolarità di tutti i casi, perché per quanto si sforzi di accostarvisi, se il singolare storico è indeducibile nessuna casistica può dire tutto del singolo caso, ma solo appunto il discernimento spirituale.

d. *Discernere come*? Il metodo è l'interpretazione dei segni storici, irriducibile comunque a *logos*. Chiama in causa una ragione che nella libertà della fede (con la f minuscola e maiuscola) si invera, cioè non è alternativa alla libertà cosicché la libertà segni la fine della ragione e dove ci sia ragione non ci sia più libertà, e che discerne attraverso la dinamica di scommessa e di verifica o di falsificazione di cui si diceva: scommessa culturale, scommessa escatologica, religiosa ecc. Il verbo discernere per sé evoca un'immagine di tipo ottico (vedere). Noi sappiamo certo oggi che almeno in qualche misura l'osservatore influisce sul fatto. Comunque sia, al di là dell'immagine ottica, che suppone un oggetto e una relazione ad esso abbastanza unilaterale, il discernimento dello Spirito non risulta affatto essere un processo puramente speculativo. In alcuni casi questo è abbastanza chiaro, in altri per analogia lo si può ben comprendere. La teoria generale della ragione e della libertà lo può teorizzare. Nel cammino della libertà questa si orienta

secondo *l'ethos*, e questo orientamento globale dello spirito, nella sequela di Gesù o contro di essa, e in ogni caso secondo le diverse vie possibili della sequela, da un lato illumina la coscienza, dall'altro trasforma l'oggetto stesso dell'appello: ad ogni passo che si fa l'oggetto stesso dell'appello prende forma.

Lo Spirito che ci chiama alla libertà cristiana offre panorami ariosi. Se non si tratta di eseguire un programma prestabilito ci sono probabilmente molte possibilità di muoversi «spiritualmente» nella storia. Il mistero di Cristo, la cui verità giudicherà la storia, è abbastanza ampio per non conculcare la nostra libertà. Certo questa, una volta che ha preso una decisione che pregiudica lo stato della questione da lì in avanti, può essere impegnata sulla strada presa: questo è proprio della libertà che si dà nella storia. Ma lo Spirito, sia sul piano personale sia su quello delle comunità e in generale della storia, è abbastanza magnanimo e grande per essere capace di gestire non una via sola.

Ci sono spazi di perdono, ma non solo. Gesù si è potuto permettere di dire che quello che sarà legato sulla terra sarà legato in cielo, e non viceversa. Non ha detto: farò in modo che tu (a Pietro), oppure (all'insieme dei cristiani, nell'altro testo di Mt 18) che voi indoviniate sempre la soluzione giusta.

e. Questo ci avvia verso un nuovo punto: chi è il discernitore? com'è questa libertà, questo *soggetto libero*, questa coscienza prudente? Possiamo descrittivamente segnalare alcuni aspetti che hanno rilievo per la posizione di questo problema e la cui attenzione ci fa incrociare con le strade della cultura nella quale viviamo, di cui siamo figli.

e/1. In primo luogo è una libertà *storica*. Non dobbiamo immaginare la libertà umana come fosse fuori delle condizioni della storia, e si trovasse casualmente a giocare delle scelte storiche. Certo la libertà non sarebbe tale se fosse trascinata nel fiume della storia fino ad esserne totalmente succuba; però esiste storicamente.

Oggi abbiamo imparato che la libertà è legata a condizioni che spesso sono condizionamenti. Questi però, soprattutto se il senso negativo del termine non è così accentuato da rasentare la patologia, si rivelano come le condizioni stesse della libertà. L'ipotesi di una libertà che per togliersi dai condizionamenti si volesse isolare dalla concretezza della storia è l'ipotesi di una libertà che perde le sue stesse condizioni di esistenza. La libertà umana non è una serie di fiches da giocare una per una, senza sapere quando finisca il sacchetto: quando uno le ha giocate tutte, lunga o corta, la vita è finita. Ma è l'identità stessa della nostra soggettività che cresce con noi.

e/2. E' dunque una libertà *capace di ethos*, cioè di consolidate determinazioni: perciò è una libertà educabile, anzi fondamentalmente bisognosa di educazione. Si dice educabile senza supporre che chi ragiona di queste cose si ponga al di sopra, come educatore di fronte alla libertà del prossimo. Nel caso dei bambini risulta più chiaro ciò che in realtà vale per tutte le età della vita. I bambini imparano a gestire la libertà nella misura in cui, apprendendo alcune condizioni dell'esistere umano, diventano capaci di viverlo. Un bambino a cui non venissero dati parametri che in prima istanza non deve discutere ma accogliere non sarebbe capace neppure di orientarsi in maniera libera. Il caso del linguaggio è uno dei più più elementari. Se uno non impara una lingua, quella lì, non è capace di esprimersi e magari anche di ricreare la lingua.

La libertà è da giocare in questo modo. Naturalmente la direzione del cammino deve tendere verso un più di libertà. Dove poi ci sia più di libertà, è il grande problema che c'è sul tavolo.

e/3. E' una libertà *bisognosa di salvezza*, che può far conto su una presenza creativa dello Spirito che la salva dalla peccaminosità. Questo all'illuminismo e postilluminismo di tipo laico non piace, ma è tema evangelico bisognoso di un annuncio molto nitido. La verità di Gesù fa liberi; dove c'è lo Spirito del Signore lì c'è libertà nel senso pieno.

e/4. E' una libertà *non isolata*, interferisce con le libertà altrui. Interferisce per molti motivi, anche nel discernimento spirituale. Il caso più clamoroso è quello del matrimonio. Supponiamo che Ermete attraverso un attento discernimento giunga a dire: lo Spirito mi chiama a sposare Edvige. Se questo non si combina col discernimento di Edvige non si viene a capo di nulla. Allora è importante che lo Spirito abbia delle prospettive sufficientemente larghe per la libertà, cosicché uno possa lasciare al cuore il tempo per medicarsi, e poi trovare per esempio Ughetta.

e/5. E' una libertà *chiamata alla comunione*. Non è così scontato come può sembrare, che cosa voglia dire precisamente «comunione». Come concepire questa comunione è oggetto di scommessa, quindi anche di progettualità, per analogia, per trasfigurazione, per rilettura delle esperienze che si hanno. L'impianto culturale e la rete dei rapporti comunitari sono le prime condizioni e i primi condizionamenti di questa libertà e di questa coscienza.

Ritroviamo le conclusioni del discorso di don Autiero quando parlava di solitudine e comunità della coscienza. La strutturale inserzione della coscienza nella comunità (civile, culturale, ecclesiale) risulta essere condizione della stessa capacità di solitudine con Dio. Viceversa al di fuori della solitudine con Dio non è realmente possibile la comunione. Non sono alternative, ma condizioni l'una dell'altra. Non sai con che Dio ti raccogli se non sei all'interno di quella serie di legami che ti permettono di parlare di lui, di interrogarti su di lui, di ascoltare l'annuncio del vangelo che viene da lui; e se leggi la bibbia, tutta una storia ti raggiunge e ti invade: tu sei con Dio ma sei anche con Samuele, con Giacobbe, con Paolo, con Pietro.

2.2. *Criteri di dialogicità*

Per il discernimento il modo con cui si dispongono gli interlocutori nel dialogo è decisivo. Vorrei esprimere tre indicazioni di insufficienza e una di cammino, cui seguirà tutta una serie di precisazioni.

a. Dialogo tra le coscienze, le intelligenze etiche, le culture, le scommesse su cui esse si articolano, non ci può essere nella misura in cui si punta verso *sistemi conclusi* e alternativi. L'ideale del sistema totalizzante, proprio della ragione moderna, non casualmente ha portato a una ragione conflittuale. Non dico che in qualche misura non sia necessario stabilire termini, confini, identità precise: l'ideale non è la fluttuazione senza determinazioni. Però il sistema «auto-concluso» non può in un secondo momento essere reso dialogico.

b. Secondo: non basta la *convergenza sui minimi*. La forma del dialogare che consiste nello stabilire dei minimi su cui si va d'accordo e poi dire: da qui in avanti c'è spazio per la libertà, ha una sua indiscutibile utilità pratica ma non può essere la prospettiva culturale ultimamente costruttiva. L'utilità pratica risalta dalla storia della convivenza civile dell'età moderna. Se minimo per esempio è che si giunge ad ascoltarsi senza una previa conflittualità, ben vengano questi minimi. Non si deve sottovalutare l'importanza di questi risultati nell'ecumenismo, come nella civile convivenza.

c. Una terza prospettiva insufficiente è la *prospettiva del negativo*: non si dialoga sul negativo, nel senso del proibito, di quel versante della formulazione etica per cui si dice che cosa non si deve. Al di là della semplice esegesi di norme positive, se c'è progresso nella comprensione anche di ciò che non si deve, avviene sempre quando il discorso si ribalta e si discute su che cosa si deve e si può. Il negativo è rigido di natura sua, per ragioni di tipo logico, non etico: perché è privo di sfumature, univoco per definizione. Per questo l'alternativa che il negativo propone stimola poco il progresso culturale.

La storia del cattolicesimo conosce a questo proposito capitoli sintomatici e curiosi. Il più importante riguarda il concetto di infallibilità, che qui interessa proprio dal punto di vista della struttura logica del concetto. Infallibile vuol dire non fallibile; fallibile vuol dire capace di errore; errore vuol dire non verità: infallibilità è un modo di definire la verità per negazione della negazione della verità stessa. Fin tanto che il dibattito sull'infallibilità non ha tenuto o non tiene conto di questa struttura del concetto che afferma una cosa per negazione della negazione, nella positività del cammino della verità non si va molto lontano. Perché la verità viene definita semplicemente come negazione di errore: un doppio irrigidimento rimane incrostato sul concetto.

d. In positivo, la dinamica che fa invece camminare la dialogicità della coscienza è quella della *domanda fatta e accolta* (ascoltata, insomma). Il motore della cultura è il punto interrogativo. L'affermazione col punto esclamativo è solenne ma sterile: afferma, e ferma tutto. Non per niente da Socrate in qua la maieutica è un'arte dell'interrogazione, e Gesù quando gli facevano una domanda rispondeva spesso con un'altra domanda. «Con quale autorità fai questo?». «E Giovanni Battista?». La prima domanda magari è implicita: la domanda fondamentale «Chi dice la gente che io sia?» nasce all'interno della domanda galleggiante: «Chi sei tu?». «E chi dice la gente che io sia?» vuol dire: scopri il tuo orizzonte, scoprite l'orizzonte comune della coscienza, scoprite la risposta comune, perché sullo sfondo di questo poi diventa possibile l'altra interrogazione.

La domanda fatta ed accolta diventa proposta e attesa di un più di verità. Secondo come tu formuli la domanda, provochi a un più di verità, e se alla domanda rispondi con un'altra domanda la cosa progredisce. Poi ci sono quelli del punto esclamativo, che dicono: «Qui si generano soltanto problemi!». La certezza col punto esclamativo è sterile. I sistemi conclusi si chiudono con altrettanti punti esclamativi; e a questo punto si può solo litigare. Ma se voi fate la domanda ... certo può accadere che la domanda non viene accolta, che la domanda viene fatta male, che la domanda sia una criptodomanda: la domanda retorica per esempio è figura nota del linguaggio. C'è un'arte del domandare come c'è un'arte del lasciarsi provocare. Poi ci può essere anche la domanda a cui non si sa rispondere: «cercheremo di vedere» è una risposta lecita.

e. Questo dice che entro l'umana convivenza - vale per la chiesa, vale per ogni comunità - si danno compiti diversi (responsabilità, carismi, vocazioni storiche, orizzonti di coscienza diversi); ma non sono sequestrabili da parte di nessuno, almeno in linea di principio, la responsabilità, la competenza, il diritto di parola. *La domanda non può essere sequestrata*.

La cosa deve essere affermata in maniera molto dura, e poi in maniera molto sfumata. Quando si dice che non sono sequestrabili non si dice che non è lecito sequestrare, ma che non è possibile sequestrare. L'affermazione deve essere in realtà sfumata perché con la violenza certo è possibile il sequestro: puoi uccidere quello che ti fa una domanda. Ci sono molti modi di uccidere la gente: diceva Gesù che puoi dire semplicemente «*raca*» a tuo fratello e uccidere in quel modo. Ma non puoi uccidere la domanda, se non in quanto la libertà è storicamente condizionata per esempio dalla possibilità fisica di parlare o dall'intimidazione. Quindi è un'impossibilità non giuridica ma logica: le domande non sono fermabili.

Avrebbe - si fa per dire - diritto a sequestrare la parola solo chi potesse dire la parola escatologica. Questa è al di là di ogni domanda, non può essere ulteriormente interpellata. Ma la parola escatologica (una parola diversa da tutte le nostre parole, quindi inconfondibile) può essere detta

solo dal giorno del Signore Gesù, il quale tapperà la bocca a tutti. La tapperà per riaprirla nella dossologia a quelli che riconoscerà come servi buoni e fedeli, a quelli che attraverso la posizione delle domande hanno saputo sviluppare un *ethos*, una libertà di amore, hanno ogni giorno riimparato che cosa vuol dire amore.

f. Oppure può essere che l'amore impedisce di porre la domanda, perché non è il momento. Ci sono delle domande che devono essere *rimandate per ragioni di amore*, perché si inserirebbero in una situazione in cui la libertà non ne sarebbe aiutata. Le dinamiche che ho detto insufficienti possono risultare importanti all'interno di questa prospettiva di cammino.

g. Se valgono questi criteri, che mi pare corrispondano al cammino di riflessione sul pensiero moderno e postmoderno di cui si è parlato in questi giorni, provvisorio non vuol dire semplice possibilità di cambiare un no in un sì (per oggi non si può ma forse domani si potrà). Finchè le domande rimangono le stesse le risposte non possono seriamente diventare altre. Aspettarsi che il progresso della coscienza etica avvenga cambiando le risposte e lasciando identiche le domande è una seria speranza. Il progresso della coscienza etica come in generale di ogni prospettiva culturale si ha quando si trasformano le domande. I grandi fulcri del pensiero umano sono stati quelli che hanno posto le domande, non perché tutti siano capaci di dare le risposte, ma perché la cosa più difficile è *porre la domanda giusta*. Risposte giuste sono poi quelle che fanno camminare in direzione giusta e quindi provocano altre domande, e così via. La verità che è dentro la domanda, il disvelamento della speranza del futuro che è dentro la domanda può essere già tale che non si possa più prescindere da lì, o si possa solo a patto di essere astorici, anacronistici. Non sarebbe dunque culturalmente geniale, né ecclesialmente utile e fedele l'operazione che si preoccupasse solo di trasformare i no in sì.

h. A questo punto nessuno dovrebbe impedire di produrre prudentemente un'ulteriorità di intelligenza (nella tradizione morale prudentemente non vuol dire cautamente, vuol dire saggiamente; e saggiamente vuol dire anche audacemente) e di porre domande che esprimano un amore intelligente. A questo proposito nel dibattito morale contemporaneo si incrocia la questione dei cosiddetti atti «*intrisecamente cattivi*», riconosciuti tali in modo assoluto, così che non ci può essere nessuna maniera di ripensare la cosa. Ho la sensazione che sarebbe utile chiarire bene che cosa è intrinseco e che cosa è estrinseco, per capire meglio il problema. Si può riragionare su queste cose probabilmente solo rivoltando la domanda in positivo, e così aprendo orizzonti vasti.

Come? Supponiamo: non uccidere. Ci può essere una maniera sola di non uccidere, perché il concetto negativo è rigido, ma in positivo le maniere di promuovere invece la vita sono molto varie. Si apre un ventaglio di scommesse sulla promozione della vita all'interno del quale il precetto stesso negativo del non uccidere, indubbiamente decisivo, assume significati che variano, che vengono connotati culturalmente.

i. Si sente echeggiare un'osservazione: la gente non capisce, i poveretti non capiscono. Prima di tutto l'incapacità di capire del prossimo andrebbe dimostrata e non presunta: il più delle volte la gente capisce, e come! e qualche volta se ci facessimo capire la gente capirebbe anche di più. Dopo, però, la libertà di tutti - non solo del «popolo bue» che non capisce, ma di tutti: pastori, intellettuali, responsabili della cosa pubblica, responsabili della chiesa, teologi ecc. - è una libertà limitata, condizionata. Il guaio dei moralisti e della coscienza morale è soprattutto che l'azione urge. Se uno si occupa di questioni teoretiche, probabilmente non darà mai fastidio a nessuno. Può dire: questa cosa non si sa, *ignoramus et ignorabimus*, ma possiamo vivere tranquillamente. Invece quando si tratta di agire, vi è normalmente qualche urgenza di giungere a una soluzione. Ricostruire la coscienza o le strutture stesse dell'*ethos* è spesso molto impegnativo.Gli itinerari del cammino personale o collettivo sono spesso troppo ripidi: ad arrampicarvisi troppo di fretta si rischia di cadere. Ci vuole calma, pazienza, pedagogia, entro una dinamica che tenda verso la vetta, e con la premura di non dare improntamente dello scemo al prossimo.

l. Infine la comunità civile e quella ecclesiale a diversi livelli devono prendere forma anche come luogo visibile di una scommessa eticamente significativa. Per la comunità civile non si tratta di riproporre lo stato etico, men che meno lo stato confessionale, ma di evidenziare che ogni forma di convivenza esprime in una cultura valori, orientamenti, scommesse eticamente rilevanti. Quella che non giunge a impegnare correttamente anche questo piano difficilmente è una vera libertà civile.

Le forme che la comunità ecclesiale assume hanno senso dentro le dinamiche della missione, all'interno del muoversi della chiesa, e non invece di un «fermati, sei bella». Non è un inno al movimentismo selvaggio ma il richiamo di un principio dinamico connaturale alla chiesa, che oggi si fa puntuale vocazione storica. Può illuminare la questione un'immagine presa dall'urbanistica: una volta le città erano delimitate dalle mura, e anzitutto si sapeva bene che cosa c'era dentro e che cosa fuori. Le città dell'urbanistica moderna sono definite piuttosto dalle strade; sui mappali è necessario segnare bene le demarcazioni, però non è l'aspetto decisivo della urbanistica. La chiesa inevitabilmente è chiamata a riferirsi, per confronto, ai modelli sociologici in uso; e così oggi mi pare chiamata ad essere primariamente chiesa delle strade, non delle mura. Chiesa del dialogo e delle sue vie, della missione e delle sue vie, dunque.

Tullio Citrini

J.H.GOLDTHORPE (a cura di), *Ordine e conflitto nel capitalismo moderno*, il Mulino, 1989, pp.379, L. 40.000

Nelle teorie sociali tradizionali ordine e conflitto hanno costituito spesso dei principi astratti e normativi di strutturazione della realtà, sulla base dei quali sono state elaborate previsioni fuorvianti dello sviluppo delle società contemporanee. Il contributo forse di maggior rilievo del filone di studi che va sotto il nome di *political economy* sta nell'aver ricondotto la riflessione sulle modalità di regolazione sociale ed economica in un ambito disciplinare metodologicamente basato sull'indagine empirica e concettualmente attrezzato per rilevare le pur ampie differenze interne al gruppo dei sistemi economici capitalistici.

A partire dalla fine degli anni sessanta, con l'entrata in crisi delle politiche economiche che avevano sostenuto la crescita cominciata nel dopoguerra, le economie occidentali sperimentano una travagliata fase di instabilità. Le spiegazioni di carattere esclusivamente economico, maggiormente ricorrenti, vengono filtrate dagli studi di *political economy* attraverso una indagine delle interazioni tra stato, interessi organizzati e mercato. Attraverso questa indagine emerge il notevole grado di endogenità di quella instabilità correntemente attribuita ai soli fattori esterni(aumento del prezzo delle materie prime, ecc.) o a fattori casuali. La prospettiva di analisi di questi studi di 'economia politica' ha rappresentato, in quel dibattito, "uno schema di riferimento sufficientemente generale entro il quale esaminare, in libertà da ogni sorta di ortodossie, gli effetti esercitati sulla performance delle economie contemporanee dai sistemi politici che vi sono associati, nonché più in generale dalle srutturre sociali e dai processi che coinvolgono sia l'economia che la *polity*" (Introduzione, pag.11). Una categoria dominante di questo filone di studi, e nella quale sono ricomprese molteplici esperienze di coinvolgimento di soggetti economici - e soprattutto il lavoro organizzato - nel governo dell'economia, è quella di *neocorporativismo*, che costituisce l'oggetto specifico dei saggi raccolti nel volume curato da Goldthorpe.

Anche del caso italiano si offre una lettura secondo il paradigma neocorporativo. Definite le tendenze neocorporative come sostituti politico-istituzionali dei meccanismi di mercato, funzionali alla aggregazione e alla compatibilità di interessi differenti, il caso italiano è assunto come specifico riferimento storico delle condizioni che permettono l'insorgere di esperienze di tipo neocorporativo e il loro consolidamento o il loro declino. L'esperienza della "concertazione" tra governo e sindacati della seconda metà degli anni settanta, rappresenta l'emersione anche in Italia di un modello, già ampiamente diffuso in altri paesi del nordeuropa, di adesione volontaria del sindacato a forme 'razionali' di attribuzione reciproca di poteri e risorse di autorità contro responsabilità politiche e vincoli dei comportamenti. Tuttavia il veloce declino di quell'esperienza, attribuito da M.Regini, nel suo contributo al volume, alla ridotta attitudine e disponibilità della pubblica amministrazione a perseguire obiettivi di mutamento radicale, "abituata a rispondere agli interessi più consolidati e a seguire codici di comportamento che premiano la continuità anziché l'innovazione" (pag.220), sta a dimostrare la scarsa assimilabilità - nel lungo periodo - del nostrano sistema politico al modello corporativo. Non a caso, Goldthorpe, nel saggio che chiude la raccolta, *La fine della convergenza: tendenze corporative e dualistiche nelle società occidentali contemporanee*, colloca il caso italiano nel gruppo dei paesi che hanno adottato una soluzione "dualista", di limitazione del potere degli interessi organizzati tramite l'espansione di ambiti produttivi regolati dal mercato, in grado di restituire flessibilità complessiva al sistema.

Ma anche altre ragioni, inoltre, rendono non assimilabile al modello neocorporativo il caso italiano. La sua differenza non consiste, infatti, solo in un differente indirizzo politico nazionale, ma chiama in causa altri ordini di fattori che hanno inciso in profondità nei processi di sviluppo degli ultimi anni.

Questi sono stati ampiamente discussi nella letteratura recente di sociologia economica, soprattutto in relazione alla tematica dello sviluppo industriale di piccola impresa e alla connessa 'scoperta' di inattese combinazioni di meccanismi regolativi dell'economia, fortemente radicati in ambiti locali, (famiglia, comunità, associazioni degli interessi) non identificabili con la semplice dicotomia di stato e mercato (per una breve rassegna degli studi recenti sul caso italiano, C.Trigilia, *Sociologia economica: la rivincita della società* in «L'informazione bibliografica», 2, 1988).

In definitiva queste considerazioni individuano, in una certa misura, i motivi di usura di alcune categorie delle analisi di *political economy*. Ad essi potrebbero aggiungersi, inoltre, i processi politici di trasferimento di poteri regolativi ad organismi sovranazionali, accentuatisi negli anni ottanta e destinati ad assumere ancora maggiore rilievo in futuro.

In conclusione, nel ribadire la fecondità degli studi di *political economy*, di cui il volume curato da Goldthorpe è un valido esempio, in particolare come schema di analisi comparata e di riflessione teorica, non si può non sottolineare la necessità di un ulteriore adeguamento del suo programma di ricerca alle mutate condizioni delle società occidentali in questo inizio degli anni novanta.

(giuseppe croce)