

Contributi

6

Questa pubblicazione  
è stata resa possibile da un contributo  
dell'Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

**ISTITUTO TONIOLO**  
ENTE FONDATORE  
DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

CENTRO DI ATENE0  
PER LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

# Spalancare la ragione, rinnovare l'impegno nella vita pubblica

Materiali dal Corso di Alta Formazione  
sulla Dottrina sociale della Chiesa (marzo-maggio 2012)

**V&P** VITA E PENSIERO



Hanno collaborato alla promozione del Corso:

Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali dei Cattolici Italiani

Sistema delle Alte Scuole dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Centro Pastorale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

[www.vitaepensiero.it](http://www.vitaepensiero.it)

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org)

© 2013 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano  
ISBN 978-88-343-2521-6

## Indice

SIMONA BERETTA	
<i>Introduzione</i>	7
SERGIO LANZA	
<i>Per una nuova generazione di politici</i>	9
ANTONIO CAMPATI	
<i>(Giovani) cattolici e politica.</i>	
<i>Oltre gli steccati, per una "lotta" politica incisiva</i>	17
LAMBERTO COLOMBO	
<i>Ragionevolezza pratica e fede cristiana</i>	31
EMANUELE GIUSTI	
<i>La scoperta della persona</i>	45
FRANCESCA MINONNE	
<i>La "generazione della crisi"</i>	53
SILVIA MORETTI - ELISABETTA AZZETTI	
<i>Due contributi sulla speranza</i>	59
LUISA G. MUSSO	
<i>Pluralità e pluralismo politico in Hannah Arendt</i>	
<i>e nel pensiero cristiano</i>	67

SARA NANETTI		
<i>C'è una speranza oltre il desiderio</i>		77
ANNA POLGA		
<i>Per una generazione del "riconoscimento"</i>		107
LUCREZIA SAVINO		
<i>La solidarietà: un principio sociale, una virtù morale</i>		117
LUCA VETTORELLO		
<i>Lavoro e vocazione. Prospettive bibliche e filosofiche</i>		123


SIMONA BERETTA

## Introduzione



Questo “Contributo” del Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa contiene le relazioni preparate dagli studenti per i lavori di gruppo del primo Corso di Alta Formazione sulla Dottrina sociale della Chiesa (marzo-maggio 2012), organizzato a seguito della 46ª Settimana Sociale dei Cattolici Italiani.

La prima persona, alla quale l'avremmo voluto donare, è mons. Sergio Lanza, che ci ha paternamente ed energicamente sollecitati a realizzare questo Corso. La sua presenza ci ha guidati e sostenuti in tutto il lavoro, di cui questo volumetto è frutto. Il suo intervento *Per una nuova generazione di politici*, il cui testo è stato curato dal Centro Pastorale a partire dalla videoregistrazione, introduce questo “Contributo”, che gli dedichiamo con gratitudine e affetto.

L'obiettivo del Corso di Alta Formazione, finanziato dall'Istituto Toniolo e realizzato in collaborazione con il sistema delle Alte Scuole e dei Centri di Ateneo, è quello di creare in Università Cattolica uno spazio permanente di lavoro qualificato, favorendo l'emergere di una nuova generazione di cattolici impegnati a testimoniare, nella vita quotidiana, nel lavoro e nella famiglia, nella società e



nella politica, la possibilità e la bellezza della vita buona del Vangelo. La dottrina sociale della Chiesa è infatti una grande risorsa: «un conoscere illuminato dalla fede, in dialogo cordiale con ogni sapere», che permette di valorizzare l'esperienza di studio, di ricerca e di azione di ciascuno, stimolando l'approfondimento critico e la creatività dei partecipanti, invitandoli a usare la “risorsa” dottrina sociale, nel loro studio e nella loro ricerca quotidiani, con la ragione “larga”, a cui ci ha richiamato Benedetto XVI. Non aggiungere nozioni a nozioni, dunque, ma sperimentare il “sapore” del lavoro critico sul mondo contemporaneo, che siamo chiamati ad abitare e a trasformare: il sapore della *caritas in veritate in re sociali*.





SERGIO LANZA

## Per una nuova generazione di politici<sup>1</sup>

Apro con due brevi citazioni di Romano Guardini, autore troppo poco frequentato, che con grande lungimiranza già negli anni Cinquanta prefigurava lo sbriciolamento della società moderna e il declino di quella che viene chiamata la post-modernità. Diceva così: «L'uomo moderno ha intessuto un insieme di rapporti che procedono senza fine in tutte le direzioni e che da un lato garantiscono un libero spazio, dall'altro rifiutano all'esistenza umana un suo proprio luogo obiettivo. L'esistenza ha ora uno spazio libero dove muoversi, ma non ha più una sua dimora»<sup>2</sup>. E, leggendo un altro testo di qualche anno precedente, del 1925 nell'originale, così si esprimeva: «Occorre che si formi un'umanità nuova, libera, forte, la cui forma interiore regga alla misura di quelle forze tecno-poietiche che predominano»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Trascrizione, a cura del Centro Pastorale, dell'intervento pronunciato in apertura dell'incontro *Per una nuova generazione di politici* tenuto presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 16 aprile 2012.

<sup>2</sup> R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954, p. 38.

<sup>3</sup> R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 1959, p. 97.

Ritengo che quella di Guardini sia stata una grande intuizione. D'altro canto, l'esito declinante della modernità rappresenta un'urgenza non aggirabile; lancia non solo alla Chiesa, ma alla società intera, una sfida. E costituisce anche una *chance* di portata storica dopo secoli di amara separazione tra fede e cultura; si può fare riferimento, a questo proposito, all'enciclica *Evangelii nuntiandi* nella quale Paolo VI denunciava il divorzio in atto tra fede e cultura<sup>4</sup>.

Siamo in presenza di grandi sfide e di nuovi scenari che non vengono ostacolati dall'erosione che il secolarismo scava nel corpo ecclesiale; al contrario, come ha ricordato ripetutamente Papa Benedetto XVI, «normalmente sono le minoranze creative che determinano il futuro e in questo senso la Chiesa cattolica deve comprendersi come minoranza creativa che ha un'eredità di valori che non sono cose del passato, ma sono una realtà molto viva e attuale. La Chiesa deve essere presente nel dibattito pubblico, nella nostra lotta per un concetto vero di libertà e di pace»<sup>5</sup>. La situazione critica di logoramento e di ripiegamento numerico che è sotto gli occhi di tutti, non produce un ripiegamento pessimista e una sindrome di sconfitta, quanto piuttosto un'assunzione di responsabilità. In questa direzione certamente si orienta la testimonianza del cristiano impegnato in politica, come parimenti del cristiano impegnato negli ambiti dell'educazione, della formazione e dell'università.

Constatare che l'esistenza ha ora uno spazio libero dove muoversi, ma non ha più una sua dimora, non significa abdicare al tentativo di ritracciare in forme inusitate e inedite il profilo di un nuovo umanesimo, come indicava Giovanni Paolo II nel 1982 all'Università di Bologna: «Si tratta – diceva – di sviluppare un nuovo umanesimo aperto alla trascendenza e ai suoi valori che ne rap-

---

<sup>4</sup> Cfr. *Evangelii nuntiandi*, 20.

<sup>5</sup> BENEDETTO XVI, Intervista concessa ai giornalisti durante il volo verso la Repubblica Ceca, 26 settembre 2009.

presentano il fondamento più sicuro»<sup>6</sup>. E si domandava: «qual è il cuore del nuovo umanesimo? Esso si concretizza nella capacità di mostrare che la parola della Fede è davvero una forza che illumina la coscienza e la vita, la libera da ogni servitù e la rende capace di beni. Le giovani generazioni attendono da voi», si riferiva ai docenti, «nuove sintesi del sapere, non di tipo enciclopedico ma umanistico per formare persone che non finiscano per ritorcere contro l'uomo le immense e tremende possibilità che il progresso scientifico e tecnologico ha ottenuto nel nostro tempo».

Si pone a questo punto la grande questione dei riferimenti su cui, faccio solo un cenno, si è espresso in maniera sicuramente acuta e coraggiosa il Papa nel discorso al Bundestag a Berlino quando, dopo avere affermato che il principio maggioritario non basta – nel processo di formazione del diritto ogni persona che ha responsabilità deve cercare lei stessa i criteri del proprio orientamento – riconosce che «nelle decisioni di un politico democratico, la domanda su che cosa ora corrisponde alla legge della verità, che cosa sia veramente giusto e possa diventare legge, non è altrettanto evidente»<sup>7</sup>. Sono affermazioni molto coraggiose e molto intelligenti; del resto il Papa, che oggi compie ottantacinque anni, perde qualche colpo nella deambulazione, ma non nella cerebrazione.

E poi afferma: «contrariamente ad altre grandi religioni, il Cristianesimo non ha mai imposto allo Stato e alla società un diritto rivelato, un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione. Qualche volta l'hanno fatto i cristiani, i cristiani al potere, ma non il Cristianesimo; ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto. Ha rimandato all'armonia tra ragione oggettiva e soggettiva, un'armonia che però presuppone l'essere entrambe sfere fondate nella ragione creatrice di Dio». E qui suben-

---

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Università di Bologna*, 18 aprile 1982.

<sup>7</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al Bundestag*, Berlino, 22 settembre 2011.

tra la grande questione che tocca il giurista, ma tocca concretamente il politico, cioè il rapporto tra la legge naturale e la legge positiva nella formulazione dei disegni concreti del vissuto della società. E ancora una volta, con estrema trasparenza, il Papa dice: «l'idea del diritto naturale è considerata oggi una dottrina cattolica piuttosto singolare su cui non varrebbe la pena discutere al di fuori dell'ambito cattolico, così che quasi ci si vergogni di menzionare anche soltanto il termine». Anche in certi ambiti cattolici, aggiungo io.

È una questione capitale, di grande rilievo, di grande importanza, perché rimane l'unico riferimento dopo il tramonto – per lo meno in Occidente, ma probabilmente a livello mondiale – della società omogenea, che è diventata società sistemica e sub-sistemica, secondo la tesi di Luhmann (da non sposare, ma da non respingere nemmeno superficialmente); società che oggi mescola varie modalità e opposizioni, che sono di difficile riconduzione *ad unum*. Come insegna del resto la fatica non piccola, pregevole ma criticabile, di John Rawls e ultimamente di Jürgen Habermas. L'idea del diritto naturale qui viene ripresentata, discutendo con Kelsen, sotto il profilo della capacità della ragione umana di esprimersi in maniera tale da essere convincente.

C'è ancora un'espressione su cui voglio attirare l'attenzione perché si identifica spesso il riferimento alla legge naturale come un riferimento di tipo fissista: solo l'ignoranza e la tracotanza dei fondamentalisti può aver contrabbandato questa idea come idea cattolica. La fede cattolica è più intelligente. «Il concetto positivista – dice il Papa in quella relazione al Bundestag – di natura e ragione, la visione positivista del mondo è nel suo insieme una parte grandiosa della conoscenza umana e della capacità umana alla quale non dobbiamo assolutamente rinunciare. Ma la ragione positivista, che si presenta in modo esclusivista e non è in grado di percepire qualcosa al di là di ciò che è funzionale, assomiglia agli edifici di cemento armato senza finestre in cui ci diamo il clima e la luce da soli e non vogliamo più ricevere ambedue le cose dal mondo va-

sto di Dio».

Non c'è quindi un'esclusione del radicamento storico culturale – traduco quel “positivista” con storico culturale – della formulazione del diritto, ma nello stesso tempo c'è una radicale insufficienza che è stata recentemente ampiamente riconosciuta da Jürgen Habermas. Allora la ricerca della legge naturale è il riconoscimento che l'uomo possiede una natura che deve rispettare, che esistono dei principi che sono pre-giuridici, che non sono stabiliti a maggioranza, che non sono determinati dall'uomo, ma che egli riceve. Questa tesi viene presentata come radicamento e fondamento della determinazione storico giuridica propria dell'uomo politico.

Anche altrove, in un documento che adesso non cito della Dottrina della fede, si consente a una forma di relatività della determinazione politica, purché non diventi una forma di relativismo generalizzato. In altri termini, l'impegno politico comporta la fatica di cogliere nella trama degli avvenimenti ciò che la verità sussistente lascia trasparire nell'intelligenza umana. Del resto, un genio come Tommaso D'Aquino scriveva: «*veritas creata est mutabilis*»<sup>8</sup>. La verità creata è cangiante nella sua percezione, il che significa stabile ma non statica.

Un'ultimissima annotazione: l'impegno politico è oggi screditato per varie ragioni. Per ragioni di scarsa intelligenza anzitutto: pongo in primo piano questa considerazione perché non saremmo scontenti di avere politici così discussi a livello dell'onestà e del loro impegno, se per lo meno ci facessero stare bene; sarebbe già qualcosa. Nel nostro tempo certamente è facile stigmatizzare i continui fatti di cronaca che vengono poi amplificati dai mezzi di comunicazione. Ma ciò non toglie che, come già scriveva Pio XI, la dedizione politica è una delle forme più alte, se non la più alta, di carità cristiana. Questo non va dimenticato e va fortemente sottoli-

---

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 8; ID., *De Veritate*, q. 1, a. 6.



neato, quando si è realizzato nei modi e nelle forme che sono proprie del nuovo umanesimo cui si è fatto riferimento. Perché la vicenda umana è considerata dalla fede cristiana positivamente: purtroppo lo sviluppo nei secoli ha recepito quella diastasi tra sacro e profano che ascrive il sacro al nobile e spirituale e il profano al vile e mercantile.

Tutto ciò è completamente alieno dalla prospettiva cristiana, sia per quanto riguarda il tema della creazione, sia per quanto riguarda il tema dell'incarnazione: il mondo è creato da Dio, il quale «vide che era cosa buona»; e la Sacra Scrittura annota che quando Egli – forse era un po' stanco perché giunto al termine della Sua opera – crea l'uomo e la donna, ugualmente «vide che era cosa molto buona».

Nulla è profano per il cristiano; il profano stabilisce già il confine tra l'invalidabile del *fanum* rispetto a coloro che non sono adetti e consacrati. Mentre, come scrive San Paolo, «tutto il mondo è vostro, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio».

Questo aspetto fa sì che Sant'Agostino, nella sua celebre opera *De Civitate Dei*, metta in evidenza la positività della vita nella città terrena, o meglio la vita nella città così come gli uomini nella loro fragilità e nella loro imperfezione possono costruire: «*Terrena porro civitas, quae sempiterna non erit (neque enim, cum extremo supplicio damnata fuerit, iam civitas erit), hic habet bonum suum, cuius societate laetatur, qualis esse de talibus laetitia rebus potest*»<sup>9</sup>. La città terrena, che certamente non è eterna, ha il suo bene di cui la società si allietta, per quanto sia possibile provare letizia per questi beni; beni che la città terrena persegue in maniera maldestra, perché persegue la pace attraverso la guerra; tuttavia, nonostante la discrepanza tra obiettivi da raggiungere e mezzi impiegati, nonostante la caducità (perché anche quando vince, vince in maniera effimera), tut-

---

<sup>9</sup> AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XV, 4.





tavia chi dubiterà che è migliore la vittoria da cui proviene la pace? E prosegue: «*Haec bona sunt et sine dubio dei dona sunt*»<sup>10</sup>: queste cose sono buone e senza dubbio sono doni di Dio. L'espressione è molto forte e va ripetuta per l'impegno storico, l'impegno nel lavoro, nella professione, nella vita di relazione e certamente per l'impegno politico. «*Haec bona sunt et sine dubio dei dona sunt*». E se questi beni vengono desiderati, anche essi soli possono aprire la via a coloro «*quae meliora creduntur*», che sono creduti migliori, «*quae amplius dilagantur*», cioè quelli che non avranno la caducità, non avranno la precarietà, non avranno quei difetti per i quali si cerca la pace facendo la guerra.

È una grande apertura sul senso profondo dell'impegno politico, è una grande stimolazione, è qualche cosa che deve incoraggiare le giovani generazioni a prendere in considerazione questa strada dell'impegno nel loro discernimento vocazionale. Questo punto è davvero fondamentale e ci riconduce all'indicazione di Papa Benedetto sulle avanguardie creative. Si parla di anti-politica: l'anti-politica si fa non allontanandosi dalla assunzione di responsabilità, ma immergendosi e tenendo ben saldo il timone, sapendo di fare un servizio buono. Un bene del quale la società si allietta perché, come per ogni altro ambito, non tutti sono chiamati alla politica; e se coloro che sono chiamati non rispondono, il loro posto sarà occupato dai profittatori, dai mercanti, dai cambiavalute del tempio. Chi è chiamato deve rispondere con proprio sacrificio e deve rispondere con quel disinteresse che garantisce la buona riuscita. «*Haec bona sunt*»: sono doni di Dio di cui la società ha bisogno.

Non tutti sono chiamati perché non tutti siamo uguali, anzi siamo tutti diversi; Dio ci chiama per nome. E come ha chiamato per nome ciascuno di coloro che siedono in cattedra, che sono chiamati ad essere maestri, così ha chiamato coloro che siedono in Parla-

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*



mento, coloro che siedono al Governo e sono incaricati di fare in modo che la società possa fruire di quei beni che limitati, imperfetti, fragili, tuttavia costituiscono la sorgente zampillante di quanto di felicità è possibile godere nel nostro tempo.



ANTONIO CAMPATI

**(Giovani) cattolici e politica.  
Oltre gli steccati, per una “lotta” politica incisiva**

1. *Un dibattito necessario, con qualche assente*

Una parte considerevole nel dibattito pubblico italiano è riservata da diversi mesi al ruolo che i cattolici possono (e devono) attribuire alla vita politica. A dire il vero, la ciclicità con la quale si ripropone la discussione sulla più o meno percepibile rilevanza dei cattolici nella sfera pubblica conferma un particolare interesse che non si esaurisce né attorno a polemiche su leadership personali né con sterili strumentalizzazioni sempre più frequenti su questi temi.

Ad ogni modo, è sicuramente positiva la vivacità del dibattito sulle nuove forme della rappresentanza politica che si richiama agli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa. In particolare, i contributi sul tema sono diventati sempre più frequenti dopo l'intensa omelia del Santo Padre a Cagliari, nel settembre 2008, quando ha chiaramente sottolineato l'urgenza di «una nuova generazione di laici cristiani impegnati, capaci di cercare con competenza e



rigore morale soluzioni di sviluppo sostenibile»<sup>1</sup>. Da allora in poi, ai ripetuti appelli di Benedetto XVI si sono aggiunti quelli di altri esponenti di primo piano della Chiesa Cattolica, primo fra tutti il Cardinale Angelo Bagnasco, presidente della Conferenza Episcopale Italiana, il quale non solo ha incoraggiato «i cattolici impegnati in politica ad essere sempre coerenti con la fede», ma anche a sentire la cosa pubblica come importante e alta in quanto «capace di segnare il destino di tutti» e quindi a percepire «la responsabilità davanti a Dio come decisiva per l'agire politico»<sup>2</sup>.

Con auspici così chiari e importanti, il dibattito si è diffuso in tutti i campi della vita sociale, culturale e politica anche grazie al contributo significativo offerto dalla 46<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, svoltasi a Reggio Calabria nell'ottobre 2010 e dedicata proprio ai *Cattolici nell'Italia di oggi. Un'agenda di speranza per il futuro del Paese*<sup>3</sup>. E così, da una simile varietà di approcci giungono linee di riflessione che nella maggior parte dei casi partono da analisi simili, ma talvolta divergono in quelli che dovrebbero essere gli sviluppi immediati e di lungo periodo. Non è questa la sede per una puntuale rassegna, ma si può certamente sostenere che le numerose realtà interessate hanno espresso la propria opinione.

Tuttavia, qualcuno manca. In alcuni momenti sembra che le voci di quei giovani che dovrebbero proprio incarnare gran parte della “nuova generazione” di cattolici in politica non abbiano il posto di primo piano che meritano; non perché fisicamente assenti dai luoghi di dibattito o perché, solo per il fatto di essere giovani, devono vedersi garantito un posto nella tribuna dell'opinione pubblica, ma perché sono (ancora) poco incisivi sul piano decisionale.

---

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia*, Cagliari, 7 settembre 2008.

<sup>2</sup> A. BAGNASCO, *Prolusione al Consiglio episcopale permanente della Conferenza episcopale italiana*, 25-27 gennaio 2010.

<sup>3</sup> Gli Atti sono consultabili sul sito [www.settimanesociali.it](http://www.settimanesociali.it).



In altre parole, mancano all'appello con una presa di posizione diretta e responsabile tutti coloro i quali – anche solo per ragioni anagrafiche – non hanno vissuto le diverse fasi che sono state la culla di quelle “fratture”, più o meno profonde, più o meno simboliche, all'interno del variegato mondo cattolico italiano. Sempre entro un unico (e universale) messaggio evangelico, le differenti sensibilità da risorsa inestimabile nella riflessione politica rischiano di diventare degli ostacoli. Ovviamente, occorre che una simile deriva venga al più presto arginata.

Però, questo fugace richiamo non nasce da una sorta di “rivedicazione” giovanilistica. Tutt'altro: porre la questione della «nuova classe di cattolici impegnati in politica» (certo, non tutti “giovani”) nella giusta rilevanza potrebbe consentire di andare oltre diversi steccati (ideologici e anagrafici) che, negli ultimi decenni, sono stati costruiti e (purtroppo) si sono fortificati. E, soprattutto, considerare vivi e operanti quei “talenti” di cui giustamente viene richiesta una partecipazione più convinta e convincente.

## 2. *Il progetto: un modello sussidiario e poliarchico*

Uno dei punti fermi per una riflessione attorno alla partecipazione dei cattolici alla vita politica e sociale è sicuramente l'enciclica *Caritas in veritate*, con la quale Benedetto XVI, nel giugno 2009, ha offerto una preziosa opportunità di meditazione e discernimento non solo ai credenti, ma anche a «tutti gli uomini di buona volontà».

La *Caritas in veritate* [CV] conferma e aggiorna i pilastri centrali che sorreggono l'intelaiatura della dottrina sociale che, seppur con diverse peculiarità, sono tutti riconducibili a un «unico insegnamento, coerente e sempre nuovo», dove «coerenza non significa chiusura in un sistema, quanto piuttosto fedeltà dinamica a una luce ricevuta. La dottrina sociale della Chiesa illumina con una luce

che non muta i problemi sempre nuovi che emergono»<sup>4</sup>. Ecco perché il dibattito (non solo italiano) attorno ai temi trattati nell'enciclica è stato così ricco e, per alcuni versi, inedito<sup>5</sup>. Ma il rischio è quello di lasciare “solo” sulla carta le intenzioni, le sfide, le proposte che se raccolte con passione e spirito di servizio tenderebbero, senza dubbio, verso uno «sviluppo umano integrale nella carità e nella verità».

Una delle “idee-cardine” della dottrina sociale che rischia di finire relegata nella lista delle parole vuote di significato perché usurate dalla retorica è quella di *bene comune*; proprio perché deve costituire «il più solido anello di congiunzione tra generazione e generazione»<sup>6</sup>, non si può – ancora una volta – annacquarelo fra le forme enfatiche più ardite, ma inconcludenti. Infatti, per scongiurare questo rischio, è necessario riflettere proprio sulle parole di Benedetto XVI contenute nel paragrafo 7 della *Caritas in veritate*, il quale, dopo essersi soffermato sull'altro dei due «criteri orientativi dell'azione morale», la giustizia, ricorda che:

Bisogna poi tenere in grande considerazione il bene comune. [...] Accanto al bene individuale, c'è un bene legato al vivere sociale delle persone: il bene comune. È il bene di quel “noi-tutti”, formato da individui, famiglie e gruppi intermedi che si uniscono in co-

---

<sup>4</sup> CV, 12, ma con richiamo esplicito a *Sollicitudo rei socialis*, 3.

<sup>5</sup> Fra i tanti commenti, mi permetto di rinviare a BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica “Caritas in veritate”*, a cura di Antonio Campati, Centro Studi Tocqueville-Acton, Milano-Roma 2010. Ma anche a E. BOTTO, S. BERETTA, F. CITTERIO (a cura di), *Ripensare lo sviluppo. Sfide e prospettive dalla “Caritas in veritate”*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

<sup>6</sup> L. ORNAGHI, *Bene comune*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, a cura del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 75-76.



munità sociale. [...] Volere il *bene comune* e adoperarsi per esso è *esigenza di giustizia e carità*. Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da un parte, e avvalersi, dall'altra, di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende forma di *pólis*. Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera per un bene comune rispondente anche ai suoi reali bisogni. Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità di incidenza nella *pólis*. È questa la via istituzionale – possiamo anche dire politica – della carità, non meno qualificata e incisiva di quanto lo sia la carità che incontra il prossimo direttamente, fuori delle mediazioni istituzionali della *pólis*. Quando la carità lo anima, l'impegno per il bene comune ha una valenza superiore a quella dell'impegno soltanto secolare e politico<sup>7</sup>.

Nel passaggio appena riportato, il Santo Padre delinea i contorni di una interessante, inconfondibile e impegnativa (forse per questo non ancora ben approfondita...) «via istituzionale della carità», ribadendo che «ogni» cristiano è chiamato a contribuirvi «nel modo della sua vocazione e secondo le possibilità di incidenza nella *pólis*». E proprio il richiamo alla «vocazione» all'impegno per il bene comune è un altro tassello indispensabile per la riflessione sulla presenza – e sull'incisività – dei cattolici in politica. Infatti, oltre a ribadire la centralità della persona, il paragrafo 9 specifica che:

La Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire e non pretende minimamente d'intromettersi nella politica degli Stati. Ha però una missione di verità da compiere, in ogni tempo ed evenienza, per una società a misura dell'uomo, della sua dignità, della sua *vocazione*<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> CV, 7.

<sup>8</sup> CV, 9 (corsivo aggiunto); si vedano anche le note ivi contenute.





Lungo questa scia, è interessante soffermarsi sulle prospettive contenute in un altro passaggio della *Caritas in veritate*, dove – sottolineando come «il dialogo fecondo fra fede e ragione non può che rendere più efficace l’opera di carità nel sociale» – Benedetto XVI ricorda che una «manifestazione particolare della carità e criterio guida per la collaborazione fraterna fra credenti e non credenti è senz’altro il principio di sussidiarietà, espressione dell’inalienabile libertà umana»<sup>9</sup>, aiuto alla persona attraverso l’autonomia dei corpi intermedi. Il principio di sussidiarietà, poiché è in grado di «dar conto sia della molteplice articolazione dei piani e quindi della pluralità dei soggetti, sia di un loro coordinamento», è un principio «particolarmente adatto a governare la globalizzazione e a orientarla verso un vero sviluppo umano»<sup>10</sup>. Infatti:

Per non dar vita a un pericoloso potere universale di tipo monarchico, *il governo della globalizzazione deve essere di tipo sussidiario*, articolato su più livelli e su piani diversi, che collaborino reciprocamente. La globalizzazione ha certo bisogno di autorità, in quanto pone il problema di un bene comune globale da perseguire; tale autorità, però, dovrà essere organizzata in modo sussidiario e poliarchico, sia per non ledere la libertà sia per risultare concretamente efficace<sup>11</sup>.

Dunque l’idea-cardine di bene comune si risolve in una visione *sussidiaria e poliarchica*<sup>12</sup>, che non può ridursi a una prospettiva cen-

---

<sup>9</sup> CV, 57.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Per un approfondimento su questi temi, si veda CENTRO STUDI TOCQUEVILLE-ACTON, *Yearbook 2011, Subsidiarity and Institutional Polyarchy. Studies of Social Market Economy in Contemporary Democracies*, Milano-Roma 2011, consultabile sul sito [www.tocqueville-acton.org](http://www.tocqueville-acton.org).





tralistica, anche perché mantiene in posizione primaria la «categoria di persona» come «chiave di accesso per comprendere la dimensione sociale dell'essere umano»<sup>13</sup>.

Dalla lettura (seppur veloce) di questi passaggi della *Caritas in veritate*, emergono almeno due fondamentali pilastri-guida: la «via istituzionale della carità» e «la dimensione poliarchica della società civile». Sono due linee di riflessione che ha messo egregiamente in luce Flavio Felice, il quale le ha rilevate soffermandosi anche su tre importanti interventi di Benedetto XVI successivi alla promulgazione dell'enciclica: il discorso ai partecipanti al Convegno Internazionale della Fondazione *Centesimus Annus - Pro Pontifice* (22 maggio 2010); il discorso durante l'incontro con le autorità civili a Westminster (17 settembre 2010) e il discorso al Bundestag di Berlino (22 settembre 2011)<sup>14</sup>. Per riportarne alcuni snodi, riprendiamo brevi, ma significativi passaggi da questa analisi.

Intervenendo davanti ai partecipanti al convegno organizzato dalla Fondazione *Centesimus Annus*, il Santo Padre chiarisce subito che «la politica deve avere il primato sulla finanza e l'etica deve orientare ogni attività. Senza il punto di riferimento rappresentato del bene comune universale non si può dire che esista un vero *ethos* mondiale e la corrispettiva volontà di viverlo, con adeguate istituzioni»<sup>15</sup>. Felice sottolinea come Benedetto XVI distin-

---

<sup>13</sup> A. SCOLA, *Persona e società*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, p. 31.

<sup>14</sup> F. FELICE, *La via istituzionale della carità e la dimensione poliarchica della società civile*, in F. FELICE - J. SPITZER (a cura di), *Il ruolo delle istituzioni alla luce dei principi di sussidiarietà, di poliarchia e di solidarietà. Atti del Colloquio Internazionale di Dottrina Sociale della Chiesa*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, pp. 273-288.

<sup>15</sup> BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti al convegno promosso dalla Fondazione Centesimus Annus - Pro Pontifice*, 22 maggio 2010, raccolto in A. QUADRIO CURZIO - G. MARSEGUERRA (a cura di), *Common good, Family, Business. New forms of solidarity*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, p. 12.



gua il primato delle istituzioni politiche dal ruolo di orientamento dell'etica, cosicché «alla politica – con le sue istituzioni – non si chiede di orientare le attività economiche, ma di assicurare con metodo democratico (“cooperativo”: una testa un voto) il funzionamento delle istituzioni che tutelino e promuovano le condizioni in forza delle quali gli operatori potranno assumere liberalmente quelle decisioni che migliorano le loro esistenze»<sup>16</sup>.

Inoltre, ancora una volta, Benedetto XVI fa riferimento al bene comune, ma in questa occasione sviluppa la sua descrizione e lo indica come «composto da più beni: da beni materiali, cognitivi, istituzionali e da beni morali e spirituali, quest'ultimi superiori a cui i primi vanno subordinati»<sup>17</sup>. Pochi mesi dopo, nella Westminster Hall, richiamando la nozione di bene comune e la fondamentale preoccupazione per la salvaguardia di ogni singola persona creata ad immagine e somiglianza di Dio, il Santo Padre sottolinea come la «dottrina sociale cattolica, pur formulata in un linguaggio diverso, ha molto in comune» con la tradizione parlamentare britannica, con la sua «democrazia pluralista, che attribuisce un grande valore alla libertà di espressione, alla libertà di affiliazione politica e al rispetto dello stato di diritto»<sup>18</sup>, con un forte senso dei diritti e do-

---

<sup>16</sup> FELICE, *La via istituzionale della carità e la dimensione poliarchica della società civile*, p. 274.

<sup>17</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al convegno promosso dalla Fondazione Centesimus Annus - Pro Pontifice*. Per allargare la riflessione e soffermarsi sulla destinazione universale dei beni alla luce della dottrina sociale, si veda S. BERETTA, *Beni (destinazione universale dei)*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, pp. 152-158.

<sup>18</sup> Fa notare giustamente Felice che l'espressione originale inglese pronunciata da Benedetto XVI è «*rule of law*», che non dovrebbe essere tradotta *sic et simpliciter* con «stato di diritto»; per specificazioni sul punto, si veda la nota 7 in FELICE, *La via istituzionale della carità e la dimensione poliarchica della società civile*, pp. 278-280.



veri dei singoli, e dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge»<sup>19</sup>.

Così, nel discorso nel Westminster Hall, il Santo Padre ha sostanzialmente ricordato le istituzioni politiche del liberalismo e le ha lette in relazione alla dottrina sociale; ma è davanti al Bundestag che si proietta nell'analisi dei suoi caposaldi, quando chiaramente premette che: «in base a questa mia responsabilità internazionale vorrei proporVi alcune considerazioni sui fondamenti dello Stato liberale di diritto»<sup>20</sup>.

Il discorso di Berlino contiene dei passaggi fondamentali che toccano non solo le corde di una corretta visione morale dell'uomo, ma anche la tenuta dei fondamenti di una società libera e democratica<sup>21</sup>. Non senza, per esempio, passaggi come quello che discute il «principio maggioritario» che se da un lato può essere sufficiente, dall'altro «non basta» nelle questioni fondamentali del diritto, «nelle quali è in gioco la dignità dell'uomo e la sua umanità».

I tre, intensi, discorsi riportati sono senza dubbio uno strumento prezioso e indispensabile per la “nuova generazione” di cattolici che vogliono (e vorranno) impegnarsi nella vita politica perché in essi trovano i fili conduttori in grado di orientare un percorso tra teoria politica e pratica di fede. E dunque, così conclude la sua analisi Felice:

Allora, chi sostiene sotto il profilo teorico la democrazia e «la via istituzionale della carità» – anche cristianamente intese e comunque mai canonizzate – non può non sottolineare l'importanza delle *regole del gioco* (...); regole convenzionali e procedure che diven-

---

<sup>19</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso nel Westminster Hall*, Westminster, 17 settembre 2010.

<sup>20</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al Bundestag*, Berlino, 22 settembre 2011.

<sup>21</sup> Cfr. FELICE, *La via istituzionale della carità e la dimensione poliarchica della società civile*, p. 283.

tano istituzioni, senza le quali, secondo Benedetto XVI, non possiamo vivere caritatevolmente l'esperienza politica. Saranno proprio le istituzioni a difesa della dignità della persona – quelle che dimostreremo di saper costruire e difendere – la cifra della nostra capacità di testimoniare un'azione politica cristianamente orientata ai principi di «poliarchia» e di «sussidiarietà»; una promozione ed una difesa della persona che *dovranno concretizzarsi sul piano istituzionale*, ricorrendo agli strumenti (partiti, sindacati, associazioni e istituzioni sociali) che noi stessi avremo saputo costruire e rendere disponibili a tutti i cittadini, a partire dalla capacità di *coagulare il consenso democratico* intorno alle nostre proposte politiche, battendo, di conseguenza, sul terreno della democrazia, quelle dei nostri avversari<sup>22</sup>.

Il passo riportato contiene quasi i toni tipici di una “sfida”, ma forse solo con un approccio chiaro e carico di passione si potrà scuotere il quadro politico odierno che rischia di avvitarci ancora di più su se stesso. I cattolici che sono in politica – e quelli che si accingono ad entrarvi – hanno una precisa cornice progettuale entro la quale operare e un chiaro messaggio da diffondere. Tuttavia, a volte (e qui il riferimento è in particolare all'Italia), proprio l'aver un sistema teorico ben definito – il corpus della dottrina sociale della Chiesa – arricchito da costanti approfondimenti e declinazioni – si pensi, per esempio, alle puntuali e concrete proposte legate all'economia sociale di mercato – non è sufficiente a trovare una “sintesi”, ossia un progetto definito che da un'imprescindibile origine “politica” produca “politiche”, atti legislativi concreti.

Allora è un limite avere un bagaglio teorico ben definito per operare nell'agone politico? Nient'affatto. È una risorsa preziosa, spesso indispensabile, uno «strumento ormai collaudato per trovare un corretto orientamento nel servizio alla dimensione pubblica

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 287 (corsivo aggiunto).

e storica del cristianesimo»<sup>23</sup>. Allora dov'è il problema? Se quella appena formulata è una provocazione, sicuramente non è difficile rintracciarne qualche indizio di verità nelle vicende degli ultimi anni; tuttavia si pone un dubbio che, per dir così, tenta di rispondere suggerendo un nuovo interrogativo: è ancora importante puntare l'attenzione sulla selezione della classe politica d'ispirazione cattolica? Invocarne una "nuova" può essere sufficiente? Quali mezzi, quali strumenti possono aiutare a formare (meglio: educare) una generazione di cattolici, uomini e donne, pronti alla sfida politica? Sembrano domande retoriche e dalle risposte già pronte, ma forse non aver dato conto fino in fondo a simili quesiti ci ha condotti verso quella sorta di paradosso che si ricordava.

### 3. *Le persone: selezionare una nuova (seria, coerente e appassionata) classe politica*

Per essere incisivi nella vita pubblica, occorre essere presenti e protagonisti. Ma per il solo fatto di vivere costantemente immersi in una condizione di "sfiducia" nei confronti della politica, si rischia di avallare l'idea di una sua "insignificanza". In effetti, lasciare (ancora) per troppo tempo senza risposta gli appelli che testé si ricordavano, comporterebbe «l'ammissione che il sistema della politica è ormai estraneo e scarsamente rilevante, rispetto all'ancora diffuso, sincero desiderio di carità del cattolicesimo politico»<sup>24</sup>.

In effetti, parlare del "valore della politica" appare, soprattutto ai più giovani, o un puro esercizio retorico o un *escamotage* per

---

<sup>23</sup> G. CREPALDI, *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, Cantagalli, Siena 2010, p. 37.

<sup>24</sup> *I cattolici e la politica: da dove ripartire. Editoriale*, «Vita e Pensiero», luglio-agosto 2010, p. 8.

mantenere inalterate rendite acquisite e consolidate nel tempo. La politica è importante, tuttavia, come ha sottolineato il Cardinal Bagnasco intervenendo alla London School of Economics and Political Science, sottolineare questo concetto «non significa, chiaramente, inibire l'iniziativa personale o dei corpi intermedi, ma affermare la necessità di una visione d'insieme. Senza un orizzonte ragionevole e onesto, non solo si va incontro al disordine economico e finanziario, ma non si aiuta neppure l'intrapresa»<sup>25</sup>.

Dunque, è indispensabile agire con celerità alla selezione di persone (meglio se «nuove generazioni») che 1) siano coerenti con la fede professata, 2) abbiano rigore morale, 3) capacità di giudizio culturale, 4) competenza professionale; 5) passione di servizio per il bene comune<sup>26</sup>. Dal momento che occorre una «rifondazione della politica e delle procedure partecipative»<sup>27</sup>, è necessario che i cattolici siano (ancora una volta) pronti a fare la loro parte. Ma se da un lato l'impegno deve essere stringente, dall'altro non sembra affatto semplice mettere in pratica un simile proposito.

Senza dubbio ai cattolici, autorevoli, impegnati in politica (e ce ne sono: sia nelle realtà sociali e nelle amministrazioni periferiche che ai livelli più alti della vita istituzionale) si dovrebbe chiedere uno sforzo maggiore per favorire una nuova élite politica d'ispirazione cattolica. Un armonioso ricambio necessita delle particolari "qualità" che si ricordavano, presenti sia in coloro i quali si ap-

---

<sup>25</sup> A. BAGNASCO, *Un'economia per l'uomo e per la società*, 29 febbraio 2012. Sulla politica come «fondamentale per la costruzione della vita collettiva», nonostante «le molte disillusioni e i pessimi modelli che ogni giorno ci assediavano», si veda M.A. GLENDON, *Dobbiamo credere nella politica come vocazione*, «Vita e Pensiero», maggio-giugno 2012, pp. 30-37.

<sup>26</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti alla plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 15 novembre 2008.

<sup>27</sup> A. BAGNASCO, *Una società coesa e solidale*, Omelia nella Solennità della Madonna della Guardia, Genova, 29 agosto 2012.



prestano ad entrare nell'arena politica (attraverso diverse modalità di selezione) sia in quelli che, per usare un'espressione popolare, "lasciano il passo" non a generici *homines novi*, ma a persone che, una volta assunte responsabilità politiche «non devono dimenticare o sottovalutare la dimensione morale della rappresentanza, che consiste nell'impegno di condividere le sorti del popolo e nel cercare la soluzione dei problemi sociali»<sup>28</sup>.

Un simile auspicio deve muoversi almeno su due principali binari. Anzitutto, la consapevolezza che i valori muovono da sempre la politica, ma «l'azione è indispensabile» per la loro vitalità, altrimenti, quando «[sono] solo proclamati, rischiano di inaridirsi»; infatti, «l'agire politico chiede realismo e passione» perché «la dedizione a una causa, quando viene sentita come sincera e disinteressata, è la base durevole di una leadership»<sup>29</sup>. In secondo luogo, proprio per «ripartire dai valori» occorre trovare gli «strumenti» più idonei affinché si riesca a «motivare e concretamente a costruire la forma più efficace di presenza politica del cattolicesimo italiano»; e fra *gli* strumenti che orientano l'azione politica «vi è infatti ancora – parecchio arrugginito, non di rado poco adatto, ma comunque non validamente surrogabile in un sistema di competizione rappresentativa-elettiva – quello del partito politico o dell'aggregato tra soggetti politici plurimi e differenti, che peraltro non si è sin qui svincolato da prassi e scopi tipici dei partiti»<sup>30</sup>.

In conclusione, la proposta cristiana a livello socio-politico con-

---

<sup>28</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 410.

<sup>29</sup> L. ORNAGHI, *Per formare i leader di domani*, «Vita e Pensiero», luglio-agosto 2010, p. 21.

<sup>30</sup> L. ORNAGHI, *Ripartire dai valori*, Sintesi della Relazione presentata in occasione del Seminario nazionale *La Buona politica per il Bene comune*, Todi 16-17 ottobre 2011, ora in *Il Codice di Camaldoli*, Edizioni Lavoro, Roma 2011, p. 12.



siste nel comunicare con forza l'«ideale concreto della vita buona»<sup>31</sup> che appare ai nostri giorni sempre più un'esigenza stringente. La consapevolezza della necessità di requisiti indispensabili (e quindi di una formazione-educazione alla politica), dell'importanza di un bagaglio valoriale (motore propulsivo per una "ripresa"<sup>32</sup>) e della necessità di operare all'interno di strutture rappresentative sempre più mutevoli devono indurci a rinnovare quella "lotta" di cui parlava, in un contesto certamente differente, don Luigi Sturzo allorquando, riflettendo sulla «posizione dei cattolici in Europa», così concludeva con toni forse enfatici, ma affascinanti: «sentiamo imperioso il dovere della lotta, perché sentiamo di essere lanciati dalla Provvidenza alla conquista dell'avvenire»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> A. SCOLA, *La dottrina sociale della Chiesa: risorsa per una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 45; si vedano in questo testo anche i «criteri imprescindibili per l'azione sociale», pp. 52-59.

<sup>32</sup> Cfr. CREPALDI, *Il cattolico in politica*, pp. 11-23.

<sup>33</sup> L. STURZO, *Alla conquista dell'avvenire*, 11 maggio 1924, ora in L. STURZO, *Il partito popolare italiano*, vol. III, Zanichelli, Bologna 1957, p. 57.

LAMBERTO COLOMBO

## Ragionevolezza pratica e fede cristiana

### 1. *Ragione morale e storia umana*<sup>1</sup>

John Finnis, nel volume *Legge naturale e diritti naturali*, è intenzionato a mostrare come il principio dell'agire morale sia profondamente radicato in alcune esigenze fondamentali, indipendentemente dalla storia umana. Se anche la storia umana, per il teorico della legge naturale, andasse in modo contrario alla criteriologia di

---

<sup>1</sup> L'intento del presente saggio, il cui titolo fa esplicitamente riferimento alla dialettica filosofia morale-fede cristiana, è quello della dimostrazione della circolarità tra le argomentazioni di J. Finnis in *Legge naturale e diritti naturali* e quelle della tradizione che fa capo alla teoria della legge naturale, tradotte, in contesto di fede cristiana, nella *Caritas in veritate* di Benedetto XVI (CV) e nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*. Poiché, per questo scopo, sarebbero da considerare una molteplicità di argomenti, tra i quali i concetti di libertà, di identità, di bene, di male e di giusto, di verità e di carità, l'intera gamma degli attuali dibattiti sui diritti umani e i diritti naturali, su natura e cultura, su universalismo e pluralismo, mi limiterò a mettere in luce i suddetti punti di intersezione nel solco della problematica del "fondamento" di un'idea di *diritto*, esso non già da intendersi come attività legiferante positiva, ma come pretesa-libertà di un soggetto che si manifesta e si confronta con una radicale alterità. Diritto, perciò, come possibilità di essere, di avere e di scegliere.

una morale fondativa, le stesse esigenze di quell'etica rimarrebbero invariate e resterebbero l'appiglio e il principio di regolazione di qualsiasi pratica sociale. A partire da questa premessa, si può comprendere come il discorso finnisiano si collochi nella traiettoria critica del confronto moralità particolari-moralità (che si vuole far valere come) universale. L'interrogativo dal quale Finnis parte è, perciò, una riflessione sulla possibilità di adeguare un discorso morale sulle pratiche particolari dell'agire sociale ad una "filosofia del diritto" in senso universale, per così dire.

Il tentativo che pervade l'orma delle argomentazioni in *Legge naturale e diritti naturali* è quello della dimostrazione che alcune esigenze pratiche morali (fondamentali perché universali) non si contrappongano, ma anzi, trovino la loro giustificazione, ed ancora più, che esse stesse fondino la ragionevolezza del discorso sulle pratiche morali particolari. «Il teorico, allora, può fare qualcosa di più che compilare una lista di concezioni e pratiche mutevoli con le corrispondenti etichette? Anche una semplice lista richiede qualche principio selettivo in base a cui includere gli oggetti»<sup>2</sup>.

Dal punto di vista che ci interessa, la possibilità di adeguare un discorso sulle pratiche sociali particolari ad una filosofia del diritto in senso universale, equivale a domandarsi se una concettualità filosofico-morale di *diritto*, cioè, come vedremo, di "legame", possa essere posta come regolativa per la ricerca di un bene comune o, al-

---

<sup>2</sup> J. M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. it. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996, p. 4. Vale la pena notare che questo testo di riferimento del presente lavoro, insieme agli altri citati nella nota precedente, in particolare con la *Caritas in veritate*, permette il coniugarsi delle analisi prettamente filosofiche del filosofo australiano con le argomentazioni di Benedetto XVI. Una virtuale linea di unione che non solo io tenterò di mettere in luce in alcuni punti, ma che si trova espressa nelle parole dello stesso Finnis, intervistato in relazione alle parole del Papa nel Settembre 2011 (vedi: [www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2011/9/27/PAPA-Finnis-Notre-Dame-la-ragione-di-Benedetto-ci-fa-uscire-dal-bunker/209788/](http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2011/9/27/PAPA-Finnis-Notre-Dame-la-ragione-di-Benedetto-ci-fa-uscire-dal-bunker/209788/)).



meno, di un senso comune. Può, in altri termini, *una* morale legare in un'unica umanità la molteplicità di concezioni, di interessi e di idee, che sempre si scontrano quando si va alla ricerca di un punto "solido" e comune?

## 2. *Natura e cultura nel dibattito sui diritti*

Gius-naturalisti e gius-positivisti. L'attuale dibattito sull'idea di "natura (umana)" vede concentrati gli sforzi di chi, da una parte, ritiene che le idee di giusto ("jus"), di diritto, di moralità, siano radicate in talune verità storiche, ovvero che dalla comprensione di alcuni principi stabili (ad es., in ogni circostanza storica, che la vita e la sua salvaguardia e promozione siano dei beni) discenda, irrevocabilmente, l'indubitabilità che non è la storia a fornire il criterio per l'azione<sup>3</sup>; il contesto fornisce gli elementi per l'applicazione particolare, ma non costituisce il fondamento della teoria e della sua verità. Dall'altra parte del tavolo vi è invece chi (i giuspositivi-

---

<sup>3</sup> Jacques Maritain, nella nona (*Legge naturale e etnologia*) delle *Nove lezioni sulla legge naturale*, avanza una suggestiva analisi di come non possa il relativismo storico determinare il senso conclusivo, meglio, fondativo, di una morale. Non basta un metodo empirico-storico per ricavare dei principi universali e "giusti" in vista della direzione dell'agire; questo può supplire alle mancanze della teoria nei casi particolari, ma abbisogna del metodo analitico o razionale, cioè valutativo (le cui verità sono quelle della legge naturale, e perciò fondate sulla natura, indubitabile poiché riconosciuta come universale in relazione alle esigenze di moralità che esprime). «Supponete un periodo di decadenza dell'umanità in cui le regole quali l'infanticidio o la soppressione degli anziani, che sono soltanto un peso per la comunità, diventassero regole generalmente applicate, allora l'uso di criteri puramente empirici o empirico-storici rischierebbe di far concludere: non siamo forse qui in presenza di un principio della legge naturale?» (J. MARITAIN, *Neuf leçons sur la loi naturelle*, Garnier, Paris 1950, trad. it. di F. Viola, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 2008, p. 186).



sti) afferma la contingenza di ogni scelta e l'impossibilità di derivare la pratica dai principi o di risalire dal caso al fondamento: piuttosto, è l'attività legiferante umana (il giudice, la procedura, il caso particolare) a dettare il "senso". Giusto equivale, stante questa prospettiva, a ciò che delibera l'uomo nella situazione, a ciò che è ragionevolmente da farsi in relazione alla propria incondizionata libertà di scelta o a ciò cui siamo stati obbligati da una istanza esterna (ad es., il giudice); nella sua prima significazione latina, seguendo le analisi di Tommaso d'Aquino, "jus" equivaleva a "ciò che è giusto (in quanto tale)", "la cosa giusta in se stessa", e solo secondariamente, cioè in maniera derivata da quella (nelle diverse declinazioni storiche a seconda della situazione) "jus" veniva a significare "ciò che è reso giusto", "chi fa ritenere giusto qualche cosa".

Prima di domandarci se sia sensata un'argomentazione sul "giusto in se stesso" (indipendentemente dalle sue declinazioni particolari), dobbiamo fare chiarezza sul senso stesso di *diritto*, poiché sembra che sia questa l'idea primitiva, e che sia questa a fornire la base per ogni successiva disputa politica sulle idee di bene e di giusto.

"Diritto", evidenzia Finnis<sup>4</sup>, è un concetto che fa rilevare un certo tipo di *legame*: si parla di manifestazione di un diritto quando vi

---

<sup>4</sup> Il cap. VIII di *Legge naturale e diritti naturali* è consacrato all'analisi del tema dei "diritti". Traendo le argomentazioni dal giurista americano Hohfeld, Finnis traccia quattro sensi per indicare il concetto di "avere" o di "poter pretendere" in un contesto eminentemente sociale: «[1] A ha un *diritto-pretesa* a che B debba x se e solo se B ha un *dovere* di x verso A; [2] B ha una *libertà* (nei confronti di A) di x, se e solo se A non ha *alcun-diritto-pretesa* (ha cioè "un non diritto") a che B non debba x; [2'] B ha una *libertà* (nei confronti di A) di non x, se e solo se A non ha *alcun-diritto-pretesa* (ha cioè "un non diritto") a che B debba x; [3] A ha un *potere* (nei confronti di B) di x, se e solo se la posizione giuridica di B è *soggetta* ad essere modificata dal x di A; [4] B ha una *immunità* (nei confronti del x di A), se e solo se A non ha il potere (ha cioè un'*incapacità*) di modificare la posizione giuridica di B tramite il x» (FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, pp. 216-217).



è la *pretesa* di un soggetto nei confronti di un altro, circa un determinato oggetto di disputa. Se, ad esempio, il soggetto A, per le ragioni x, ritiene di aver diritto a y da parte del soggetto B (assumendo per y qualche cosa che è in grado di essere o di fare quest'ultimo individuo), allora y, come libertà propria del soggetto B, viene ad essere subordinata ad x, come diritto-pretesa della libertà di A, nel ritenere opportuno e doveroso una sua richiesta o pressione.

Nel concetto di diritto abbiamo, in questo modo, il costituirsi di un *legame morale o sociale*, poiché si invoca una reciprocità che deve essere salvaguardata in relazione a determinati assunti personali (la volontà del soggetto A che B rispetti le sue idee o faccia qualcosa per lui): A ritiene di *avere diritto* (pretesa) ad essere trattato in una certa maniera; B, dall'altra parte, è *libero* (può accettarlo come diritto e, quindi, correlativamente, rispettarlo come dovere; o può obnubilarlo e considerare suo diritto non rispettarlo e avere diritti suoi propri da far rispettare, perché contrari a quelli cui il soggetto A ritiene di poter obbligare altri).

Al di là della dialettica che si presenta tra verità morali da una parte (ritenute indubitabili in quanto “naturali”) e assunti procedurali dall'altra (la valutazione, in questo caso, entra in gioco in relazione alla procedura, ovvero al diritto codificato che esprime una coercizione o una punizione in caso di condotta irrispettosa nei confronti dei principi giuridici) in relazione ai concetti di pretesa e libertà, quel che a noi interessa è mostrare il punto in cui Finnis ritiene di scardinare la pretesa univocamente giuridica, cioè empirico-storica, della moralità. E la soluzione viene trovata nel fondamento della moralità: cioè, in relazione a che cosa il diritto obbliga; cosa fa sì che il diritto, in quanto concetto, sia vincolante e determini degli stati di legami e di cose, prima di essere procedura?<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Finnis solleva questa annosa questione: se il senso e la giustizia discendesero dalla garanzia della legge in quanto coercizione promulgata, come spiegare l'esistenza dell'*ingiustizia* della legge? In effetti, per il teorico della legge



Arriviamo dunque al punto nevralgico: è possibile svincolarsi dalla questione del senso giuridico di una coercizione? Si può, in altri termini, far valere un'idea di giusto che sia slegata o, almeno, non subordinata ad un'idea di giustizia come frutto della legge positiva? In termini concettuali più ampi, è possibile parlare di moralità in senso fondativo-universale per le pretese che, essa stessa indipendentemente dai casi particolari, invoca, o i "diritti", cioè le specifiche forme di volontà e di libertà dell'individuo nella storia, sono solamente il frutto di "casi sociali"? Per rispondere in maniera affermativa, ovvero per esprimere la preminenza di un valore fondativo della morale, su di un dato puramente culturale della socialità<sup>6</sup>, Finnis fa intervenire il concetto che permea l'orizzonte

---

naturale, una legge positiva non è criticabile in quanto promulgata perché, in quanto tale (frutto di una procedura), è assistita, nella pretesa di giustizia che avanza, dall'atto che l'ha posta in essere. Così, l'averla promulgata, dal punto di vista giuridico, equivale ad affermarne la verità e la coercizione che impone. «Che cosa dovremo rispondere, dunque, alla domanda se una legge ingiusta crei un obbligo morale *nel modo* in cui *lo fa* una legge giusta?» (*ivi*, p. 395). Dal punto di vista morale, seguendo le analisi di Tommaso d'Aquino, Finnis parla del compito della legge come quello di promuovere il bene comune e i beni fondamentali dell'essere umano (la legge, tomisticamente, esiste esattamente in quanto ha il fine di esprimere le esigenze del bene comune), e giunge a riproporre le analisi dell'Aquinate, secondo le quali le leggi ingiuste *non sono* leggi: «perciò codeste leggi [ingiuste] non obbligano in coscienza» (TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 2009, I-II, q. 96, a. 6 co.).

<sup>6</sup> Benedetto XVI, in CV, 26, mette in luce, con estrema chiarezza espositiva, la divaricazione che si viene a creare tra natura e cultura umana, un abisso che si frappone tra la molteplicità delle manifestazioni storiche dell'individualità e la ricerca di un senso che permetta di parlare di unica umanità e convergente ricerca di un'antropologia morale: le verità morali, quelle architettoniche ad una costituzione in vista del bene comune della politica, si scontrano, da una parte, con l'*eclettismo culturale* (le culture esistono come a se stanti, vicine e continuamente invocate nella loro reciprocità sociale, ma rimangono distanti nell'atto effettivo della ricerca di un "comune senso"), dall'altra, con l'*appiattimento*





delle analisi in tutto il testo *Legge naturale e diritti naturali*, quello di *ragionevolezza pratica*. Per l'autore, il processo attraverso il quale ciascuno di noi è o dovrebbe essere portato al riconoscimento di alcune esigenze morali, indipendenti dalla legiferazione di qualsivoglia diritto o costituzione umana, esigenze morali, ben intese, universali (non meramente frutto della storia o della considerazione dei casi particolari), non è né di deduzione né è appannaggio di una concezione metafisica della natura. Piuttosto, la "natura (umana)" entra in gioco nel momento in cui, tomisticamente, si è portati a riflettere sulle proprie inclinazioni: è da queste che, a parere di Finnis, la ragionevolezza pratica si impone come "evidente". «Tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le apprende come buone, e quindi da farsi, e le contrarie le apprende come cattive e da evitarsi»<sup>7</sup>.

Ma come si può arrivare alla comprensione di un "universale" a partire da una riflessione che è, radicalmente ed eminentemente, individuale? Finnis, che si richiama come sua fonte privilegiata a Tommaso d'Aquino, dice che, per quest'ultimo, il metodo per arrivare alla comprensione di una esigenza morale (in quanto universale), non consiste nel chiedersi se sarebbe conforme ad una teoria o ad un principio, ma nel riflettere se questa stessa esigenza sia "ragionevole". È a partire dalla ragionevolezza pratica, così riconosciuta, che ognuno è in grado di arrivare, indipendentemente dagli specifici modi di realizzazione dei singoli beni, alla comprensione di alcuni beni umani fondamentali, espressi come *esigenze fondamentali della ragionevolezza pratica* (quei principi fondamentali che

---

*culturale* (si perde l'impronta della specifica identità personale, poiché il dato culturale viene subordinato all'omogeneizzazione più radicale). «Eclettismo e appiattimento culturale convergono nella separazione della cultura dalla natura umana. Così, le culture non sanno più trovare la loro misura in una natura che le trascende, finendo per ridurre l'uomo a un solo dato culturale».

<sup>7</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I-II, q. 94, a. 2 co.





per Tommaso costituivano la legge naturale): la conoscenza, la vita, il gioco, l'esperienza estetica, la socievolezza, la ragionevolezza pratica e la religione esemplificano i beni fondamentali da perseguire o realizzare, indicati dalla principalità della ragionevolezza pratica per la realizzazione (fioritura) umana<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> È importante sottolineare come Finnis chiami, quelli sopra enumerati, dei “beni non ancora morali” (lo possono essere o diventare in determinate condizioni della riflessione e dell'azione: ad esempio, quando ci si domanda, se nella tal situazione, la tal azione sarebbe giusta o appropriata in relazione ad altre possibilità di intervento). Il *bene fondamentale* della conoscenza non è ancora un bene morale, poiché non si tratta di giustificarlo in merito ad un confronto *pratico*; è, appunto, fondamentale, perché se si dovesse riflettere sull'“esistenza” della conoscenza, questa sarebbe di per certo preferita all'ignoranza. Conoscenza come bene, quindi da farsi, ignoranza come male, perciò da evitarsi. Questi “beni fondamentali” riflettono allora le strutture del pensiero, per così dire, come “esso stesso dovrebbe pensarsi”: la vita è un bene non solo “per stare bene”, ma perché non vi è società in cui il misconoscimento di questo diritto non porti, irrevocabilmente, ad un male. L'uomo è un essere sociale, un “animale politico”, poiché necessita, per sua natura, di unirsi ad altri uomini per sopperire ai bisogni che lui, per se stesso, non sarebbe in grado di adempiere. «Allo stesso modo, finalmente, sorgono domande come: (a) tutti questi ordini, che hanno la loro origine immediata nell'iniziativa umana e scompaiono con la morte, in che modo sono collegati all'ordine durevole dell'intero cosmo e all'origine, se ce n'è una, di quell'ordine?; (b) non si dà il caso, forse, che la libertà umana, con la quale ci innalziamo al di sopra del determinismo di istinti e impulsi verso una comprensione intelligente di degne forme di bene, e attraverso la quale formiamo e dominiamo il nostro ambiente ma anche il nostro carattere, sia essa stessa in qualche modo subordinata a qualche cosa che renda la libertà, l'intelligenza e la signoria dell'uomo possibili (non solo “originariamente”, ma di momento in momento) e che sia libera, intelligente e sovrana in un modo (e in un ambito) in cui nessun essere umano può esserlo?» (FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, p. 97).



### 3. *Ragione pratica e fede cristiana: la ricerca di un «senso comune»*

Si consideri la normativa sull'omicidio. Essa, dal punto di vista del cittadino comune, può essere considerata come una direttiva a non uccidere (o a non tentare di uccidere) intenzionalmente alcun essere umano, se non per autodifesa. La norma giuridica, vista da questa angolatura, corrisponde piuttosto strettamente all'esigenza della ragione pratica per cui nessuno deve uccidere deliberatamente l'innocente (nel senso rilevante di "innocente"), esigenza che resterebbe tale anche se non fosse ripetuta o supportata dalla legge positiva. Ora, questa esigenza deriva dal principio fondamentale che la vita umana è un bene<sup>9</sup>.

Finnis, al termine delle dilungate argomentazioni sulla ragionevolezza pratica, arriva a domandarsi se questo "bene" cui si è fatto riferimento in continuazione, bene, ben inteso, "fondamentale" (cioè relativo alla realizzazione di un benessere, umano-personale e sociale-politico), non sia, esso stesso, un *universale*. Non solo si è ammesso che talune inclinazioni, proprie della natura umana<sup>10</sup>, sono da ritenersi universali perché conformi a *ragioni universali*, a ragioni concernenti la costituzione buona della persona e della so-

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 305

<sup>10</sup> «Il fatto che gli esseri umani abbiano una certa gamma di tendenze, inclinazioni o impulsi; e il fatto che questi abbiano una certa corrispondenza, parallelismo o "convenienza", con gli stati di cose che qualunque persona intelligente considererebbe costitutivi della fioritura umana; e il fatto che senza una direzione ragionevole le inclinazioni causerebbero la rovina dell'individuo e della comunità ("sanzioni naturali"); e il fatto che alcuni principi, leggi, situazioni o condizioni psicologiche, biologiche, climatiche, fisiche, meccaniche e simili, incidano palesemente sulla realizzazione del benessere umano: tutti questi sono fatti che rientrano in un ordine, esterno alla nostra stessa comprensione, che la nostra intelligenza può soltanto scoprire. Tale ordine viene spesso chiamato l'ordine della natura» (*ivi*, pp. 414-415).



cietà; ma anche ci si chiede se il bene intrinseco a questa domanda di costituzione buona della persona e della società, se questa ragione universale, non sia, essa stessa, foriera di un senso ulteriore. Se, in altri termini, il pensiero e il desiderio dell'universalità del bene non spinga al riconoscimento di un bene che non sia frutto dell'azione umana: se la realizzazione umana nella storia non dica di un ordine "altro". Se le inclinazioni e il bene fatto non siano destinati a perire o rimanere incompiuti nelle intenzioni delle generazioni, ma si possano collegare, possano essere significativi della tendenza ad un ordine superiore a quello meramente temporale.

Ciò è possibile – è ammissibile – se e solo se, prosegue Finnis, lo stato di cose "x" possa venir spiegato, ovvero giustificato nel suo accadere, da una o più condizioni sufficienti che ne forniscano l'esistenza, senza le quali quello stato di cose non potrebbe darsi, senza a sua volta essere causato da altro (una "causa incausata"). Ma la ricerca di un "senso trascendente" è giustificata dall'ammissione di quella "base comune" che, si è detto, chiamiamo *natura umana*, poiché i principi sui quali le nostre inclinazioni si fondano (il bene da farsi e il male da evitarsi) non possono trovare adeguata comprensione nell'ottica umana, per la diversità dei casi e delle situazioni che la storia presenta, ma debbono risalire alla causa che pure, in qualche modo, li fa essere<sup>11</sup>.

Avviandoci alla conclusione, torniamo, dopo aver messo in luce gli orizzonti riflessivi delle idee di bene fondamentale e ragionevo-

---

<sup>11</sup> La conclusione del ragionamento di Finnis è, così, perfettamente tomistica: i principi primi giustificano l'esistenza e la coercizione della costituzione umana espressa in leggi e ne permettono, altresì, l'applicazione ai casi particolari (i principi primi o principi fondamentali della ragionevolezza pratica "non hanno storia", ovvero rimarrebbero invariati anche se completamente sconosciuti; nelle situazioni particolari, tuttavia, essi si trovano nelle specifiche, cioè molteplici forme di realizzazione che l'essere umano assume nel corso della sua propria storia).







lezza pratica, alla considerazione del concetto di diritto. Ritengo che lo si possa adeguatamente analizzare seguendo tre linee, che continuamente si intrecciano, ma che contengono delle specifiche indicazioni tanto per la salvaguardia teoretica, quanto per la promozione pratica degli stessi diritti umani.

a) “Diritto come scelta”: il diritto, che una persona umana invoca, è sempre “diritto a”, prima di essere “diritto di”. La propria volontà, in questo senso, forma la personalità, il carattere. Diritto a essere qualcuno, a essere rispettati, a far valere la propria dignità e libertà.

b) “Diritto come avere”: questo assunto segue immediatamente al primo. Se io ho un “diritto di scelta”, se posso cioè, legittimamente, creare un’immagine di me stesso e dei miei desideri in consonanza con la mia assoluta e incondizionata libertà di scelta, allora “posso – altresì, e non contraddittoriamente – pretendere di avere ciò che mi spetta”<sup>12</sup>.

c) “Diritto come essere”: occorre uscire dalla spirale dell’individualismo, che tende a comporre un circolo su se stesso. Il diritto, sia pure nella forma dell’avere, non può essere interpretato solo come la (mia) scelta, o come la (mia) possibilità di intervenire a cambiare o sostituire l’attuale stato di cose, per l’errata corrispondenza di ciò che è con ciò che (per me) dovrebbe essere<sup>13</sup>. Il diritto

---

<sup>12</sup> «Molte persone, oggi, tendono a coltivare la pretesa di non dover niente a nessuno, tranne che a se stesse [...]. Si assiste oggi ad una pesante contraddizione. Mentre, per un verso, si rivendicano presunti diritti, di carattere arbitrario e voluttuario, con la pretesa di vederli riconosciuti e promossi dalle strutture pubbliche, per l’altro verso, vi sono diritti elementari e fondamentali disconosciuti e violati nei confronti di tanta parte dell’umanità» (CV, 43).

<sup>13</sup> «La libertà, infatti, non solo permette all’uomo di mutare convenientemente lo stato di cose a lui esterno, ma determina la crescita del suo essere persona, mediante scelte conformi al vero bene. [...] L’esercizio della libertà implica il riferimento ad una legge morale naturale, di carattere universale, che precede ed accomuna tutti i diritti e i doveri» (*Compendio della Dottrina sociale della*



non presuppone solamente lo stato di cose attuale, lo presuppone per migliorarlo attuandone le intrinseche possibilità. Queste possibilità non vengono offerte né dall'arbitrio né da qualsivoglia autorità<sup>14</sup> che imponga dei dettami sul come agire o sul come rispettare le altrui idee: è un'opera di "comunità". «La relazione sta nel fatto che i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'aspezzatura dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio»<sup>15</sup>.

Il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, a proposito del tema dei diritti, sottolinea gli aspetti della libertà, della dignità umana<sup>16</sup>, l'aspetto della relazione, della relazione basata su un crite-

---

*Chiesa*, 135 e 140).

<sup>14</sup> «I diritti dell'uomo non sono concessi dallo Stato o da qualsivoglia autorità umana, ma ineriscono all'uomo in quanto sono in lui il sigillo della sapienza e della giustizia di Dio. Sono quindi antecedenti ad ogni disposizione umana, ma, nello stesso tempo, non infiniti né privi di ogni misura e regolazione oggettiva: sono i diritti di una persona umana, non di Dio. Se si dimentica questo e si ritiene che i diritti dell'uomo siano fondati solo sulla sua suprema volontà e libertà, si pongono le premesse per arrivare non alla promozione armonica dei diritti umani, ma alla guerra di un diritto contro l'altro, e quindi fatalmente alla vittoria non dei diritti, ma dei più forti e della definitiva perdita di fiducia nell'idea stessa di diritti e di dignità dell'uomo» (V. POSSENTI, *Presentazione*, in J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, trad. it. di G. Usellini e A. Viotto, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. XVII).

<sup>15</sup> CV, 43.

<sup>16</sup> «Essi [i diritti] corrispondono alle esigenze della dignità umana e implicano, in primo luogo, la soddisfazione dei bisogni essenziali della persona, in campo materiale e spirituale: tali diritti riguardano tutte le fasi della vita e ogni contesto politico, sociale, economico o culturale. Essi formano un insieme unitario,



rio fondante e fondativo, quel quadro antropologico ed etico cui faceva riferimento Benedetto XVI, il bene comune. Ma il bene comune non è da considerarsi come un'ipotesi di un fuorviante benessere materiale collettivizzato; piuttosto, il bene comune è la *condizione* del pensarsi dei diritti, nell'ottica della ragionevolezza pratica di una costituzione umana<sup>17</sup>. Il bene comune, ancora, non è una mera promulgazione della legiferazione umana, ma è l'emanazione più propria della legge naturale, tradotta in coercizione umana: questo perché «la legge naturale esprime la dignità della persona e pone la base dei suoi diritti e dei suoi doveri fondamentali»<sup>18</sup>. Così anche Maritain: «la dignità della persona umana: questa espressione non vuol dire nulla se non significa che, per legge naturale, la persona umana ha il diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e

---

orientato decisamente alla promozione di ogni aspetto della persona e della società» (*Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 154).

<sup>17</sup> Maritain abbozza i tratti di quella che dovrebbe essere o ritenersi la società “da realizzare”, una “comunità” nella quale siano centrali le esigenze del bene comune e del rispetto della dignità umana. Il filosofo francese, così, arriva a parlare di una società *personalistica* (per la dignità delle persone come antecedente ai bisogni materiali della società), *comunitaria* (per la ricerca del bene comune), *pluralistica* (per le diverse modalità di pensiero e azione cui ciascuna persona, tramite la sua libertà, è in grado di farsi responsabile), *teistica* (perché vige il riconoscimento morale che le esigenze di libertà, di rispetto, di giustizia e di amore, trovino il loro compimento e la loro giustificazione non in loro stesse in quanto “prodotti umani”, ma risalgano ad una dignità superiore, e che siano invocate in virtù di un senso trascendente). La società deve essere perciò, anche, teistica o cristiana, almeno nel suo fondamento, e anche «coloro che non credono in Dio o non professano il Cristianesimo, se tuttavia credono alla dignità della persona umana, alla giustizia, alla libertà, all'amore del prossimo, possono essi pure cooperare alle realizzazione di una tale concezione della società, e cooperare al bene comune, anche se non sanno risalire fino ai primi principi delle loro convinzioni pratiche, o se cercano di fondarle su principi insufficienti» (MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, p. 21).

<sup>18</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 140.



possiede dei diritti. Vi sono cose che sono dovute all'uomo per il solo fatto che è uomo. La nozione di diritto e di obbligazione morale sono correlative»<sup>19</sup>.

È, così, la libertà dell'uomo, correlativo pratico della responsabilità morale, dal punto di vista della fede cristiana, a fondare la ragionevolezza di una "ulteriore" ricerca dai meri dettami umani: una ricerca con lo scopo, a partire dall'individualità della persona, il cui "potere" è sì ampio, ma non illimitato («deve arrestarsi di fronte all'"albero della conoscenza del bene e del male", [...] – deve cioè – accettare la legge morale che Dio dà all'uomo»<sup>20</sup>), di far intravedere il vero senso del pensiero e dell'azione, quello stesso senso che è nel suo fondamento cristiano, e che come ricorda Maritain viene continuamente invocato, benché non sempre manifestamente espresso, in tutte le decisioni che abbiano a cura la protezione e la promozione di quei valori che costituiscono il nucleo del messaggio evangelico nella storia.

Allo stesso modo, dal versante filosofico, la ragione spinge, tramite il correlativo della ragionevolezza pratica, ad una ulteriore considerazione di se stessa: non è la ragionevolezza pratica ad essere una sorta di maniacalismo di auto-perfezionamento, ma, in relazione alle esigenze che esprime, essa mira a far intravedere l'orizzonte ultimo (e, in un certo senso, anche prossimo) delle presenti inclinazioni e tendenze umane. Quell'orizzonte riflessivo che è nella sua considerazione "ultima" trascendente e inaccessibile, e nella sua considerazione "prossima" sociale-politico, ovvero indirizzato alla comprensione e alla costituzione comunitaria del vero bene comune.

---

<sup>19</sup> MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, p. 60.

<sup>20</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 136.

EMANUELE GIUSTI

## La scoperta della persona

Vorrei iniziare la mia riflessione prendendo in esame un tema che, emerso già nei primi anni del '900, è diventato centrale nella riflessione sociologica a partire dagli anni '80, ovvero il capitale sociale. Non essendo questo lo spazio per trattare estesamente tutte le sfaccettature di questo concetto e le sue implicazioni, mi limito a dare una definizione generalmente condivisa del termine e a presentare in breve il pensiero dei principali autori che si sono confrontati sull'argomento. La lettura più condivisa del capitale sociale definisce lo stesso come la «dotazione da parte di una rete sociale di relazioni caratterizzate da codici normativi di fiducia, reciprocità e solidarietà, che consentono comportamenti cooperativi altrimenti non conseguibili»<sup>1</sup>. Gli autori di riferimento sono in genere suddivisi in base allo sbilanciamento delle rispettive posizioni verso ottiche individualiste (la base dell'azione è l'individuo, i gruppi e le società sono insiemi di individui) o oliste (la struttura è ciò che determina l'azione del soggetto). Si fanno rientrare nel primo gruppo Bourdieu, Granovetter e Coleman, nel secondo Putnam e Fukuya-

---

<sup>1</sup> ROSSI G. - BOCCACIN L., *Capitale sociale e partnership tra pubblico, privato e terzo settore*, Franco Angeli, Milano 2007.

ma. Bordieu<sup>2</sup> ne parla come dell'insieme delle «risorse attuali o potenziali che sono legate al possesso di una rete durevole di relazioni [...] Il volume di capitale sociale posseduto da un particolare agente dipende dunque dall'ampiezza dei legami che egli può efficacemente mobilitare e dal volume di capitale (economico, culturale e simbolico) detenuto da ciascuno di coloro cui egli è legato». Granovetter<sup>3</sup> evidenzia come attraverso i «legami deboli» sia possibile per le persone accedere a risorse e informazioni distanti da quelle che può ricavare dalle persone con cui interagisce regolarmente (ed inoltre grazie ad essi si crea coesione sociale e spirito di comunità). Coleman<sup>4</sup> evidenzia il fatto che le relazioni tra le persone sono risorse a cui l'individuo può accedere. Dall'altra parte, Putnam nel celebre *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*<sup>5</sup> evidenzia come attraverso legami comunitari, in quanto caratterizzati da reciprocità e fiducia (l'autore parla di «tradizionalismo civico»), sia possibile un buon funzionamento delle istituzioni; mentre Fukuyama<sup>6</sup> conia il concetto di «etica comunitaria», evidenziando come la gran parte del differenziale di successo economico tra territori differenti dipende dalla diversa capacità delle rispettive comunità di tenere insieme gli individui in reti stabili di relazioni.

Quindi, da una parte il capitale sociale è visto come quell'insieme di relazioni che l'individuo utilizza come risorsa per ottene-

---

<sup>2</sup> BOURDIEU P., *Le capital social. Notes provisoire*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 31 (1980), pp. 2-3.

<sup>3</sup> GRANOVETTER M., *La forza dei legami deboli*, Liguori, Napoli 1998.

<sup>4</sup> COLEMAN J. S., *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge (MS), 1990.

<sup>5</sup> PUTNAM R., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1993.

<sup>6</sup> FUKUYAMA F., *The Social Virtues and Creation of Prosperity*, Hamish Hamilton, London 1995.

re benefici, dall'altra come l'insieme di reti associative che costituiscono la società, come stock di tradizioni culturali collettive in grado di favorire la cooperazione associativa.

Ciò che è importante in questa sede non è però tanto la definizione del concetto di capitale sociale e le sue implicazioni economiche e politiche. Mi sembra fondamentale invece il fatto che la riflessione sociologica abbia iniziato ad interessarsi delle relazioni, ponendo le basi per nuove teorie dell'intervento. Sottolineo comunque che gli autori prima presentati non sono riusciti a superare l'eterna dialettica sociologica che contrappone individualismo e olismo, ma hanno reso possibile lo sviluppo di teorizzazioni, come quelle di Pierpaolo Donati, che finalmente si occupano di relazioni. Ed è così che la riflessione sociologica si è accorta che l'intervento è efficace non quando fornisce "dall'alto" la soluzione al problema, ma quando è in grado di catalizzare la comparsa di relazioni all'interno delle comunità che supportino il soggetto (la persona, il gruppo, la famiglia) nell'affrontare il proprio problema.

Trovo curioso il fatto che in modo parallelo si sviluppi una branca della psicologia che, in realtà già a partire dagli anni '60, teorizza che il modo migliore per produrre un cambiamento nei singoli stia nel promuovere un cambiamento nel contesto in cui vivono, cambiamento che d'altra parte deve avvenire attraverso la *partecipazione* dei soggetti stessi alla progettazione e all'implementazione dell'intervento. Si tratta della Psicologia di Comunità, disciplina che studia come intervenire nei contesti (nelle comunità) per ottenere cambiamento<sup>7</sup>. Uno dei punti cardine di questa teoria è la costitutiva relazionalità dei soggetti, che deve essere utilizzata come

---

<sup>7</sup> Per fare un esempio di intervento di comunità mi rifaccio ai Contratti di quartiere, strategie per la riqualificazione di aree urbane disagiate che prevedono di riunire allo stesso tavolo i membri delle istituzioni e i cittadini che abitano il territorio stesso, in modo che siano questi ultimi a segnalare i problemi e le possibili soluzioni.

risorsa per raggiungere contesti di convivenza umanamente abitabili, in un'ottica che non si rivolge alla riduzione del deficit (secondo il modello biomedico), ma alla promozione di salute.

Qual è stato il passaggio che queste due discipline hanno fatto, approdando a teorie simili? Si potrebbe dire che vi è una questione antropologica. Torno a sottolineare che la sociologia è classicamente identificata come la disciplina che contrappone individualismo e oloismo. Da una parte l'uomo è un razionale decisore che agisce per ottenere benefici (e quindi crea società, strutture e gruppi), dall'altra la persona è funzione della struttura a cui appartiene. È chiaro come una riflessione che si interroghi in base a questa polarità rimane bloccata nel chiedersi se viene prima la struttura o il soggetto, se l'individuo è un'entità determinata dalle istituzioni in cui vive o se invece esso (non uso "egli") è una monade che si autodetermina e che crea le istituzioni affiancandosi alle altre monadi. Al di là della presentazione effettivamente semplicistica e parziale della questione, salta all'occhio come la riflessione non parta dalla definizione di cosa sia soggetto.

Allo stesso modo, la psicologia non si è inizialmente interrogata su cosa sia soggetto. Si fa tradizionalmente risalire la nascita di questa disciplina al 1877, data in cui Wundt a Lipsia crea il primo laboratorio di psicologia sperimentale. Lo stesso giorno nasce forse il problema più pressante della disciplina stessa: la psicologia è scienza? E quali metodologie deve utilizzare per esserlo a pieno titolo? Si tratta di una preoccupazione che accomuna tra l'altro Freud, i comportamentisti (corrente nata in ambito anglosassone finalizzata allo studio dell'azione osservabile) e tutte le correnti contemporanee. La psicologia non ha creato il proprio metodo partendo dall'oggetto (l'uomo), ma ha definito l'oggetto partendo dal metodo! È così che per Wundt la psicologia deve studiare l'uomo nelle sue percezioni e sensazioni (quindi l'uomo è organismo sottoposto alle leggi della fisica), per Freud l'individuo è soggetto pulsionale, per il comportamentismo l'uomo è insieme di comportamenti os-



servabili, ecc.

Distorco volutamente le parole di mons. Lanza: la questione scientifica deve essere innanzitutto questione antropologica. Se ne è accorta la sociologia quando ha superato la dialettica individualismo - olismo per approdare al concetto di relazione (realtà *sui generis* che si situa tra le persone ed è la base delle strutture). Passaggio che è avvenuto a partire dalle teorie sul capitale sociale e che si è compiuto con la nascita della sociologia relazionale (il cui esponente più importante in Italia è Pierpaolo Donati, di cui parlerò più estesamente nel corso della trattazione). Allo stesso modo, se ne è accorta la psicologia quando ha superato il problema del metodo mettendo alla base delle sue teorie il concetto di persona (contrapposto a quello di individuo), intendendo il soggetto come “essere in relazione”. Il malessere diventa quindi funzione di relazioni “negative” e la cura un processo che nasce nella relazione tra il soggetto e il curante.

In questa sede non è interessante analizzare tutti i passaggi e tutti gli autori che hanno reso possibili gli stessi. Ciò che secondo me è centrale è il fatto che, nel momento in cui queste due discipline hanno scoperto la persona (intesa come soggetto in relazione), la loro prospettiva è completamente cambiata. La sociologia si è centrata su modelli di intervento basati su capitale sociale (ricordiamo: dotazione di relazioni!), partnership, ecc.; la psicologia ha creato teorie e modelli di intervento dalla portata rivoluzionaria (ad esempio con la nascita della psicologia di comunità, ma non solo).

Ed ecco che psicologia e sociologia si riallacciano ad un pensiero già esistente, un pensiero che mette alla base la persona nella sua totalità e nelle sue relazioni. Psicologia e sociologia sono approdate a una posizione in linea con la filosofia personalista, che nel suo intervento mons. Lanza ha indicato come pensiero in linea con la dottrina cristiana.

Mi sembra che un passo di Mounier evidenzi in modo molto chiaro le affinità tra psicologia, sociologia e filosofia:

La persona non si oppone al noi, che la fonda e la nutre, ma al pronome impersonale irresponsabile e tirannico. Non solo non si definisce mediante l'incomunicabilità e il ripiegamento, ma di tutte le realtà dell'universo è la sola che sia propriamente comunicabile, che sia verso altri e anche in altri, verso il mondo e nel mondo, prima di essere in sé. *L'adulto, al pari del bambino, si conquista nel suo rapporto rispetto ad altri e rispetto alle cose, nel lavoro e nel cameratismo, nell'amicizia, nell'amore, nell'azione, nell'incontro, e non nel "per quanto riguarda me"*<sup>8</sup>.

Non esiste l'individuo, non esiste il soggetto pulsionale, né l'*homo oeconomicus*, né gli individui che creano strutture, ecc. Esiste la persona, esiste (qui seguo il pensiero di Mounier) il soggetto come realtà "inoggettivabile", ma che opera nella realtà, unico e specifico ("per definizione la persona è ciò che non può essere ripetuto due volte"<sup>9</sup>), ma soprattutto per costituzione aperto alle relazioni.

Mi ripeto volutamente: vi sono delle somiglianze molto significative nel percorso che psicologia, sociologia e filosofia hanno intrapreso. È singolare come tre cammini completamente diversi siano approdati alla valorizzazione della persona nella sua totalità e nelle sue relazioni. Mi sento dunque di poter dire che la questione scientifica ha avuto la necessità di rifarsi alla questione antropologica. E a partire dalla questione antropologica è stata rilanciata la teoria e l'azione sociale.

La psicologia è in linea con la dottrina sociale della Chiesa nel momento in cui vede nell'Altro un soggetto "totale" in relazione (e non un "portatore di sintomo"), la sociologia nel momento in cui promuove interventi che si basano sulle relazioni (in particolare quelle familiari, se seguiamo l'approccio di Donati). Ed ecco che si creano le coordinate all'interno delle quali il professionista può

<sup>8</sup> MOUNIER E., *Che cos'è il personalismo*, Einaudi, Torino 1975, corsivo mio.

<sup>9</sup> MOUNIER E., *Il personalismo*, AVE, Roma 2004, p. 58

agire in senso cristiano, vivendo e testimoniando la dottrina sociale della Chiesa.

Mi avvio verso la conclusione ritornando alla sociologia. Se al centro della riflessione mettiamo la persona e le sue relazioni, diventa quasi inevitabile rifarsi ai temi della *solidarietà* e della *sussidiarietà*. Le riflessioni che ci hanno regalato la professoressa Scabini e la dottoressa Soave ci portano ad auspicare che alla base del sistema di welfare (e alla base degli interventi sociali) vi siano questi due valori, valori che possono creare una logica che si contrappone all'assistenzialismo (interventi, spesso in denaro, di assistenza ai singoli soggetti, senza che questi vengano coinvolti e senza la creazione di nuove relazioni). Si ricalca il pensiero di Pierpaolo Donati, il quale, in modo innovativo, traccia alcune linee guida di un welfare sostenibile<sup>10</sup>. Esso si deve basare sulla valorizzazione della famiglia, in quanto questa è prima fonte di umanizzazione dei figli. Parlare di famiglia vuol dire parlare di relazioni familiari: significa che gli interventi non devono indirizzarsi a categorie astratte come "i giovani", "gli anziani", ma a persone con le loro relazioni, ad esempio "i figli". Deve essere sussidiario e non assistenzialistico. In altre parole, il welfare non si deve sostituire alla famiglia (ad esempio erogando contributi in *cash*), ma deve promuovere la responsabilità primaria dei genitori. Deve coinvolgere, per ogni suo intervento, una pluralità di attori. O, in altre parole, deve aumentare il capitale sociale delle comunità. Va in questo senso la valorizzazione delle partnership nella progettazione delle azioni sociali. Deve essere relazionale: gli interventi devono agire sulle relazioni (in particolare sulle relazioni familiari) cercando di capacitarle, anziché renderle indifferenti.

A questo punto sorge una domanda: è possibile in una cultura

---

<sup>10</sup> DONATI P., *Conclusioni. Un nuovo welfare per i figli: sussidiario, societario, relazionale*, in *Rapporto Famiglia Cisl 2009: Il costo dei figli. Quale welfare per le famiglie?*, Franco Angeli, Milano 2010.

individualistica e privatistica promuovere degli interventi che si basano sulla solidarietà e sull'associazione di soggetti sociali? È possibile rilanciare il valore delle relazioni, in particolare quelle familiari, in un'epoca dove alcuni autori parlano di pluralizzazione delle forme familiari? È una posizione utopistica?

Una parziale risposta, a mio parere, può essere già data. Da una parte il sistema di welfare attuale (in gran parte assistenzialista) rivela le sue lacune e lascia intravedere il suo fallimento, dall'altra stiamo assistendo ad un aumento delle associazioni familiari<sup>11</sup> e ad un ripensamento degli interventi, che si basano sempre di più sul coinvolgimento attivo dei soggetti e sulla loro partecipazione. Inoltre sia la riflessione psicologica che quella sociologica (nazionale e internazionale) tendono sempre di più a concentrarsi su questi temi. Ho cercato di argomentare nella mia trattazione come tre discipline diverse siano approdate ad una nuova valorizzazione della persona nella sua totalità e soprattutto nelle sue relazioni, ribaltando le questioni fondamentali che ne hanno caratterizzato la storia (individualismo - olismo per la sociologia, questione della scientificità per la psicologia). Sembra che accanto alle spinte individualistiche, "frammentanti" ed economiciste si stia sviluppando una cultura più "umanista" (riprendendo Mounier e mons. Lanza). È forse semplicemente presto per capire se è possibile un sistema fondato sulla solidarietà e sulla sussidiarietà, se la nuova cultura che emergerà da questi tempi di crisi si baserà sulla valorizzazione della persona, se la psicologia abbandonerà i tentativi di costituirsi come "scienza dura", incentrata sulla "descrizione fredda" dell'individuo astratto dalle sue relazioni. Eppure, alcuni piccoli passi in questa direzione sono stati già fatti. E questa mi sembra una conclusione piena di speranza. Proprio il termine con cui abbiamo concluso più volte le nostre riflessioni durante il corso.

---

<sup>11</sup> SCABINI E. - ROSSI G., *Le parole della famiglia*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

FRANCESCA MINONNE

## La “generazione della crisi”

Sembra che esser giovane significhi oggi avere di fronte prospettive tutt'altro che allettanti.. Si parla di *degiovanimento*<sup>1</sup> come fattore di crisi della nostra società, accompagnato dall'assenza di opportunità qualitativamente valide in campo lavorativo. Il raggiungimento del diploma di laurea non è più il traguardo risolutivo verso un impegno professionale. Rappresenta, per molti giovani, l'inizio di una lunga attesa che, con l'intermezzo di collaborazioni e stages non sempre qualificanti e legittimamente retribuiti, si spera porti alla stipulazione di un contratto di lavoro. Se la soluzione scelta è quella di espatriare alla ricerca di maggiori gratificazioni e certezze occupazionali, il prezzo da pagare è l'ulteriore impoverimento professionale italiano.

A. Rosina<sup>2</sup> propone tre interventi per migliorare la consistenza e la qualità della vita del mondo giovanile: politiche che favoriscano la nascita di più di un figlio per famiglia; investimenti nella formazione e incentivi per una maggiore partecipazione dei giova-

---

<sup>1</sup> ROSINA A., *Il “degiovanimento” uccide la società italiana*, «Vita e Pensiero», marzo-aprile 2012, pp. 127-131.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

ni nella società e nel mercato del lavoro; indagini su scala nazionale per cogliere la mutevolezza della realtà giovanile e le nuove sfide che deve affrontare<sup>3</sup>.

C. Dell'Aringa<sup>4</sup> affronta il problema soprattutto dal punto di vista lavorativo, a partire da quelle realtà di precariato che celano forme illegali di lavoro subordinato, spesso intrappolando i giovani in contratti del tutto svantaggiosi e mortificanti. L'economista individua come causa della questione, oltre all'oggettivo alternarsi di periodi di lavoro e di fasi d'inattività, la "occupabilità" dei giovani, ossia la loro capacità di farsi apprezzare in ambito lavorativo. A causa dell'assenza, nelle scuole e nelle università italiane, di corsi validi di introduzione e di orientamento al mondo del lavoro, i neolaureati si trovano catapultati in una realtà professionale che conoscono solo in teoria, sprovvisti di esperienza pratica e di strumenti adatti per competere a livello internazionale in settori specializzati.

Le difficoltà, tuttavia, non si riscontrano solo in ambito lavorativo, ma, a livello sociale e morale, si parla di un capovolgimento della scala dei valori, in quanto la vita adulta è condizionata dal conformismo e la logica del consumo oscura la preziosità delle relazioni, a partire dall'ambito familiare<sup>5</sup>. Benché i giovani preferiscano non impegnarsi a creare una famiglia a fronte di timori circa

---

<sup>3</sup> In tal senso un ruolo importante potrebbe essere svolto dal "Progetto giovani", promosso e realizzato dall'Istituto di Studi Superiori Giuseppe Toniolo. L'iniziativa si propone, in primo luogo, di accompagnare i giovani di età compresa fra i 18 e i 29 anni lungo un cammino di cinque anni per capire come cambia il loro atteggiamento davanti alla vita; in secondo luogo, di comunicare gli esiti della ricerca e le direttive d'azione ai docenti e agli educatori, che curano la formazione di questi stessi giovani.

<sup>4</sup> DELL'ARINGA C., *I contratti del futuro e i giovani in trappola*, «Vita e Pensiero», gennaio-febbraio 2012, pp. 44-53.


<sup>5</sup> SCABINI E., *Legami di famiglia*, «Presenza», marzo-aprile 2012, pp. 4-9.

le proprie capacità economiche e affettive, allo stesso tempo si fanno più frequenti le relazioni di convivenza. È auspicabile una *ca-ring society* che supporti le famiglie in un sistema di cooperazione e valorizzazione delle relazioni<sup>6</sup>. In questa situazione di crisi generalizzata, di forte relativismo dei valori e di mancanza, per molti giovani, di prospettive di lavoro concrete e adeguate all'impegno profuso negli studi, uno spiraglio di luce lascia aperte le porte a un'altra opportunità, quando Benedetto XVI scrive: «La crisi ci obbliga a riprogettare il nostro cammino, a darci nuove regole e a trovare nuove forme di impegno, a puntare sulle esperienze positive e a rigettare quelle negative. La crisi diventa così occasione di discernimento e di nuova progettualità. In questa chiave, fiduciosa piuttosto che rassegnata, conviene affrontare le difficoltà del momento presente» (CV, 21).

Ricreare un clima positivo di fiducia nelle istituzioni e nelle proprie prospettive di vita non vuol dire illudersi che le difficoltà non ci siano, ma affrontarle con uno spirito ottimistico nella consapevolezza che possono essere superate, costituendo una sfida per il miglioramento di sé e per il progresso della società. Dal punto di vista lavorativo, essendo una studentessa fuori sede al primo anno di laurea magistrale in Scienze dell'antichità, tra poco tempo mi troverò io stessa catapultata nel mondo del lavoro che conosco appena, visto che il mio corso di laurea non prevede la frequentazione di stages o esperienze professionali durante gli anni di studio. In una simile situazione scoraggiarsi in partenza vorrebbe dire perdere la speranza che le proprie capacità e l'impegno manifestato possano essere riconosciuti, e questo implica partire già sconfitti. Occorre maturare uno spirito di intraprendenza e sicurezza di sé, che porti a valorizzare le proprie capacità, mantenendosi sempre pron-

---

<sup>6</sup> Si pensi al "Sindacato delle famiglie", che svolge questa funzione di supporto alle famiglie nel tentativo di dare piena attuazione del principio di sussidiarietà promosso dalla dottrina sociale della Chiesa.



ti a cogliere le opportunità che vengono offerte e cercando di capire il prima possibile – già dal liceo per chi non volesse continuare il proprio percorso di studi, per entrare da subito nel mondo lavorativo – le proprie attitudini e prospettive, in modo da specializzarsi al meglio in quell’ambito, riducendo la competitività a vantaggio di una qualifica specifica.

Un altro elemento che ritengo importante per la creazione di nuovi posti di lavoro e per il progresso economico e sociale nazionale è la valorizzazione del territorio. Provenendo dal Meridione, mi rendo chiaramente conto della necessità di gestire meglio le risorse, promuovendo alcuni settori, quale il turismo, e rinnovandone altri, quale l’agricoltura, a partire da coloro che abitano il territorio stesso. Il turismo è spesso diventato una condanna, provocando l’aumento sproporzionato dei prezzi dei beni di prima necessità e distruggendo l’ambiente per renderlo più confortevole per i villeggianti, spesso affiancando a un eccessivo numero di turisti, concentrati nei mesi estivi, una carenza di infrastrutture capaci di accoglierli e di facilitarne gli spostamenti, non solo nei luoghi di maggior interesse e attrazione, ma anche nei recessi più tipici e ancora da scoprire. L’agricoltura, invece, è in generale appannaggio di pochi anziani, nostalgici del passato, che producono per il proprio sostentamento, riservando al mercato solo la rimanente parte del raccolto. Questo settore, invece, dovrebbe essere potenziato, con la creazione di nodi di smercio più efficaci, per evitare la dispersione di prodotti locali, venduti sul mercato nazionale, che ritornano al doppio del prezzo di partenza, senza contare l’assurdo di quei beni di prima necessità che vengono importati dall’estero, pur potendo essere prodotti in loco.

Da queste brevi riflessioni si coglie l’importanza di ottimizzare e spendere meglio le proprie energie in quei settori ancora non pienamente sviluppati e, quand’anche si scegliesse di impegnarsi in altri ambiti, è comunque necessaria una vista ad ampio raggio, per colmare con la propria iniziativa il gap formazione-lavoro, ancora




troppo marcato.



Come è stato notato, tuttavia, le difficoltà non si riscontrano solo in campo lavorativo. Noi giovani viviamo in una realtà multimediale, che ha come strumenti essenziali internet, i social networks e il mondo virtuale. Conseguenza di tale progresso tecnologico è spesso l'alienazione dell'individuo dalla comunità sociale in cui concretamente cresce. È necessario che torniamo a farci protagonisti degli sviluppi politici e sociali che ci coinvolgono, facendo delle innovazioni scientifiche uno strumento di informazione di portata globale, non un mezzo di negazione di sé a fronte delle difficoltà della realtà. Possiamo maturare una nuova coscienza politica, muovendo critiche costruttive e mature ai limiti della classe dirigente e del sistema politico vigente, ma senza scaricare su di essa ogni responsabilità decisionale e senza cedere alla demagogia, dannosa tanto quanto la corruzione politica. Bisogna ritrovare fiducia nelle istituzioni, rinnovando un apparato politico poco trasparente e troppo impegnato a curare gli interessi dei singoli per puntare sullo sviluppo del Paese. L'impostazione della nuova società uscente dalla crisi è una nostra responsabilità e dipende anche dalle nostre scelte di vita e dai valori di cui ci facciamo promotori.

Recuperare il piacere del contatto umano e il valore dei legami e delle relazioni rientra nella formazione di personalità mature e positive. In tal senso un aiuto significativo può derivare dalla promozione di corsi di educazione all'affettività da attivare sin dall'età scolastica, senza trascurare le fasce più adulte della generazione giovanile, che spesso trascurano l'importanza degli affetti, concentrandosi sul lavoro o sul guadagno personale, oppure danno loro un peso sbagliato, divenendo emotivamente instabili e facilmente influenzabili.

In questo quadro non c'è spazio per il pessimismo e la rassegnazione. Serve, piuttosto, rimboccarsi le maniche e impegnarsi per dare il proprio contributo al presente e alla realtà, seppur difficile, che stiamo vivendo. Se i giovani sono etimologicamente coloro



che *iuveni*<sup>7</sup>, allora facciamo di noi stessi e delle nostre capacità uno strumento essenziale alla società. Rendiamoci indispensabili. Puntiamo con passione sulla nostra qualifica professionale per rinnovare i settori che lo richiedono e promuoverne altri. Recuperiamo un sistema di valori che esalti la persona e le relazioni edificanti. Non siamo la generazione *della* crisi, ma la generazione *contro* la crisi.



---

<sup>7</sup> Come ha ricordato anche A. Rosina nell'incontro organizzato il 7 maggio 2012 dal Corso di Alta Formazione sulla dottrina sociale della Chiesa, dal titolo *I giovani, presente e futuro*.

SILVIA MORETTI - ELISABETTA AZZETTI

## Due contributi sulla speranza

### 1. *Antropologia cristiana: un progetto di speranza* (Silvia Moretti)

Pensando alla situazione in cui ci troviamo a vivere, alla crisi economica e alla penuria di posti di lavoro, al perenne sottosviluppo di interi paesi, alla fame e alla mancanza di scolarizzazione di moltissimi bambini nel mondo, allo sfruttamento di risorse naturali ormai esauste, alla separazione di molte famiglie, alle questioni bioetiche che affliggono la vita umana..., il quadro che si delinea è facilmente disfattista. Ma non è questo ciò a cui siamo chiamati. Constatate con amarezza certe condizioni attuali del mondo e dell'uomo è già il segno del riconoscimento di un errore e di una richiesta, l'ammissione di aver imboccato la rotta sbagliata. Sono le tempeste che si abbattono sul percorso che dicono del nostro errore, o meglio, del nostro errare. Dove stiamo andando? Nemmeno l'ipotesi di un naufragio ci farà fermare? Ci stiamo allontanando dal porto della speranza: il suo faro non ci è più di guida. Eppure, sentiamo che solo navigando contro il vento che ci trascina torneremo in un lido sicuro. Non stiamo costruendo speranza: il nostro obiettivo, la nostra promessa.

Siamo preceduti da un progetto: Dio ci ha inseriti in un ordi-

ne, un cosmo che Lui ha creato pensando a un luogo per ciascuno di noi: un *ordo amoris*. Tutto ciò che Dio crea è amore e ciascuno trova qui la propria dimensione, in quanto creatura. Tutto ha il suo posto, perché l'amore stesso è ordine e il progetto di Dio su di noi lo dimostra. Egli ci crea nella speranza che ciascuno si mantenga in questo ordine, facendosi a propria volta costruttore della sua identità. Dice papa Benedetto XVI in *Caritas in veritate*, 2: «La carità è il dono più grande che Dio abbia dato agli uomini, è sua promessa e nostra speranza». Il progetto dell'umanità è consegnato in un gesto di totale gratuità all'interno di un incontro del tutto personale con il proprio Creatore; in quest'evento singolare è Dio stesso che si abbandona, in quanto amore, come amore: unico punto di riferimento per l'uomo. Sta a lui considerare questa promessa come sua unica speranza di diventare se stesso.

Siamo consegnati a un progetto: il Padre lascia che il figlio diventi figlio. Siamo creati a sua immagine e somiglianza, dunque nella totale libertà: liberi di compiere la nostra umanità in una creazione di amore. Siamo chiamati a rispondere alla e della promessa; ma risposta è anche opposizione o silenzio... L'uomo è intrinsecamente responsabile di sé e di tutto l'ordine: l'immagine che egli è tenuto a realizzare è anche la sola condizione di una vera realizzazione. Siamo responsabili della Parola del Padre.

«In principio era il Verbo»: Dio crea il mondo e manifesta se stesso per mezzo della Parola; Dio, chiuso nel suo silenzio fuori dal tempo, dà inizio alla storia attraverso un'espressione. Creatore e creato sono intrinsecamente relazione, fino alla Parola massima: Gesù Cristo. Il Padre è tale in quanto instaura un perpetuo dialogo con il Figlio, che è anche Verbo, frutto compiuto dell'immagine di Dio, sua diretta generazione. L'uomo è visitato da questo Dialogo: l'antropologia cristiana nasce nella relazionalità. L'uomo è relazione perché il Padre gli manifesta la sua immagine nella Parola e l'uomo ha come unica traccia della sua umanità tale Parola.

Deragliamento antropologico, peccato originale in quanto fon-

te di ogni stortura è l'uscita dalla relazione. L'uomo, creato per passeggiare nell'Eden *con* Dio, esce dal dialogo ponendosi una domanda: perché preferire essere con Dio, piuttosto che *come* Dio? Peccato originale: dimenticanza, o meglio, opposizione all'unico limite che il Padre ha imposto, non attingere all'albero del male, non nutrirsi di ciò che Egli non ci ha donato. Fuori da quell'ordine di amore che Dio ha riservato alle proprie creature non c'è che morte. L'uomo, costitutivamente libero, perché creato tale in una libera relazione d'amore, può decidere per la sua morte: può decidere per la sua disumanizzazione. L'uscita dal progetto di umanità, tuttavia, non può che distruggere ogni speranza.

Un'efficace figura dell'intrinsecità di questo progetto per l'uomo è evocata da Benedetto XVI nel suo discorso al Parlamento tedesco del 22 settembre 2011: come sussiste un'ecologia per l'ambiente, così ne sussiste una per l'uomo. Fuori dai limiti dell'ecologia, ordine imposto dalla Terra a se stessa per il suo mantenimento e rigoglio, c'è degrado e distruzione; lo stesso per l'uomo: fuori dai suoi limiti non c'è più l'umano, ma il divino. Come unico limite alla nostra umanità Dio ci richiede di mantenerci nell'originaria relazione d'amore con Lui: l'uomo, trasformando la propria libertà in tracotanza, è riuscito ad uscire dal limite. Il risultato è che egli non può certo diventare come Dio... Ma si accontenta di non diventare più se stesso.

Nel suo infinito Amore per noi, il Padre ha mandato il Figlio perché fosse esempio della Relazione che mantiene l'uomo nel suo progetto di umanità: Gesù, Uomo compiuto e vero Dio in quanto generato, è la nostra unica Salvezza, Promessa e Speranza. È alla concretezza della vita di Gesù che dobbiamo guardare: Persona tra persone, Egli intesse una trama di relazioni, costruendo la propria esistenza nella comunione, secondo la volontà del Padre. Cristo stesso è pane spezzato che si dà in memoria di Sé: a questo "spezzarsi" in ogni gesto, a questo gesto per eccellenza l'uomo deve ispirarsi per diventare umano, ossia relazione d'amore in nome del ge-



sto creativo d'amore che l'ha preceduto.

Gesù, Parola nella storia, dice del compiersi della relazione d'amore: «Pietro, pasci le mie pecore». È la storia che si crea nella tessitura relazionale a costruire giorno per giorno, gesto per gesto, la speranza cui siamo chiamati. Gesù non offre una nuova tavola di leggi: Egli, Figlio, offre il suo *exemplum* di fraternità; Parola incarnata, mostra il farsi carne dell'amore del Padre. L'umanità è una prassi, una costruzione da parte del singolo, che decide di rendere storia un progetto al di là di ogni tempo: l'amore. Siamo costitutamente responsabili del creato e dei fratelli: pastori della Vita.

## 2. *La speranza nei valori umani* (Elisabetta Azzetti)

Quale dovrebbe essere il motore che anima l'agire umano? Che permette una vita come tensione verso qualcosa o qualcuno che viene visto come fine unico e insostituibile? Questo motore si chiama speranza. La speranza che il futuro prospetti una vita più giusta per tutti, e intendo la giustizia come uguaglianza, una vita intrisa di valori universalmente condivisi: valori "umani". Papa Benedetto XVI scrive: «Dobbiamo assumere con realismo, fiducia e speranza le nuove responsabilità a cui ci chiama lo scenario di un mondo che ha bisogno di un profondo rinnovamento culturale e della riscoperta di valori di fondo su cui costruire un futuro migliore» (CV, 21). Oggigiorno stiamo assistendo ad un assetto valoriale inconsistente. Esistono dei valori, ma sono distorti, deformati da un'umanità ormai stanca di reinventarsi ogni giorno, applicando i valori dell'evangelo cristiano, sempre gli stessi ma così attuali, da secoli così indissolubili, ma così difficili da accettare come connaturati nell'uomo. La speranza si è affievolita a causa della mancanza di un trampolino da cui spiccare il volo. La pista di lancio non è altro che quell'insieme di valori che abbiamo messo da parte ormai da tempo, sostituendoli con i baluardi moderni: denaro, successo, potere.




L'individualismo esasperato che caratterizza la società odierna ha portato l'uomo, ormai svuotato di identità, a rinnegare le responsabilità dell'uomo stesso, che si concretizza nella identificazione di sé attraverso la relazione con l'altro. Solo attraverso di essa l'uomo si può riconoscere; solo attraverso lo sguardo di un altro uomo.


In uno scenario simile c'è posto per la speranza? Certo. Basta cercare nell'uomo quei semi che Dio ha seminato e che aspettano di germogliare. Stiamo fingendo che non esista in noi niente che non sia ciò che abbiamo deciso per noi, ciò che è giusto per noi soltanto, ciò che ciascuno ha progettato per sé, per il suo benessere e per la sua felicità. Solo il sacrificio per un ideale puro come l'amore, la carità, la solidarietà, la fratellanza, può rendere l'uomo capace di compiere la propria libertà aprendo gli occhi sull'altro e sul mondo.

Tuttavia, come siamo giunti a questa situazione? Alcune delle giustificazioni plausibili partono dal quotidiano. Uno dei valori persi è sicuramente quello della *famiglia*, prima e indispensabile esperienza della relazione e paradigma della società. La famiglia è luogo di riconoscimento della persona come unica e irripetibile. Solo la famiglia è in grado di definire l'uomo in quanto uomo. Umanizzare l'essere umano significa riempirlo di valori, perché sia possibile il rinnovamento continuo, la tensione al miglioramento a cui l'esempio dei Vangeli ci riporta costantemente. Ciò che intendo riguarda il concetto di educazione, non l'imitazione sterile di comportamenti; a questo pensano le macchine. L'esempio genitoriale deve essere fatto proprio, rielaborato, anche messo in discussione se necessario, con capacità critica, per poterlo comprendere e far fruttare l'insegnamento che esso contiene. In sostanza, l'educazione crea persone in grado di far fruttare la relazione, a partire dalla famiglia, quindi di migliorarsi, apprendere dall'esperienza e partecipare alla formazione di quei valori universalmente condivisi.


Anche il valore della *responsabilità* è fortemente carente sullo scenario mondiale. L'esempio più visibile riguarda l'Occidente che



non si cura delle condizioni dei Paesi sottosviluppati perché non rientrano nel suo interesse la solidarietà e la gratuità, se non vi è un ritorno economico. Ma lasciando le questioni del mondo a chi se ne intende, torniamo all'esperienza tangibile. Nel contesto della famiglia, la responsabilità da parte dei figli si manifesta con l'accettazione e messa in pratica di valori. La responsabilità genitoriale, ovvero l'educazione dei figli, è una responsabilità gravosa, i genitori sono responsabili del trasferimento di valori ai figli attraverso l'educazione, unico mezzo per sviluppare l'umanità propria di ogni uomo. Secondo certi luoghi comuni, fare i genitori è il mestiere più difficile: la formazione della coscienza e dell'identità della persona. Poi, senza dubbio, il processo di umanizzazione dovrebbe venire a compimento con la scolarizzazione, volta alla cura della personalità e all'identificazione degli individui, oltre che a fornire una cultura adeguata, senz'altro mezzo indispensabile per l'agire umano.



Anche l'apporto dell'economia nel campo valoriale di cui si fa portatrice la dottrina sociale della Chiesa è estremamente importante. Procedendo per stereotipi, l'economia viene spesso vista come luogo sterile, che non ha a che fare con l'umano e che non si interessa della società se non con scopi utilitaristici e di sviluppo in termini di PIL e ricchezza materiale. Il fattore che ci ha portati ad identificare le scienze economiche in questo modo risiede sempre nei valori che l'uomo ha attribuito a questo campo dell'esistenza umana. L'individuo per l'economia è un produttore di ricchezza e un consumatore: la risorsa umana dell'azienda.




Il punto fermo è pervasivo: la società rifiuta il riferimento a valori ultimi; il compito di indicare criteri universalmente condivisi di verità, carità e giustizia cessa di essere ritenuto importante e lascia spazio all'individualismo antropologico. L'uomo non si identifica in quanto persona portatrice di valori, ma in quanto possessore di beni che lo qualificano e in cui si identifica. Questo accade perché non è stato in grado di dare forma alla propria identità impegnando le sue capacità umanizzanti. Questo processo di formazio-



ne richiede un sacrificio che l'individuo non è disposto a fare perché ritiene più semplice affidarsi ai beni, già compiuti nella loro consistenza materiale e che non richiedono quindi nessuno sforzo di determinazione. Quindi, l'individuo si aggrappa a immagini e simboli che lo rispecchiano. Ma senza di essi l'uomo è vuoto, non è umanizzato.


L'economia non è questo. L'uomo può servirsi di questo mezzo potente rifondandone le radici nei valori evangelici: «lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al principio di gratuità come espressione di fraternità» (CV, 34). Gratuità, fraternità, solidarietà sono principi che appaiono distanti dallo scenario economico moderno, dove la forza di una nazione si misura in denaro. Oggi sembra imperare nell'ambito economico la mera ricerca del profitto, sembra che il denaro sia l'unica forza motrice dell'economia e il suo unico obiettivo. Sopraffazioni incalzanti vengono giustificate dal perseguimento dell'unico valore per cui vale la pena lavorare, impegnare le proprie capacità, formarsi dal punto di vista culturale, sviluppare competenze con sacrificio: il potere. L'economia appare, con un'allegoria, una sovrana egoista, che è causa, mezzo e fine per il compimento di se stessa. Questo mostro, creato dall'uomo che sprofonda nel vuoto valoriale, porta l'individuo a pensare di avere raggiunto il pieno compimento di sé attraverso il possesso di beni, primo tra tutti il denaro. Il denaro è uno strumento necessario nella nostra società ma è mal utilizzato, non finalizzato al bene comune (altro tema cardine della dottrina sociale della Chiesa).

L'uomo è animato dal desiderio di sopraffazione dell'altro per dare un nome alla sua identità; mi spiego: la potenza di dominare l'altro, valore agognato da molti nella società odierna, sembra qualificare l'uomo, dargli significato. Ma, così facendo, egli non capisce di essere a sua volta dominato e schiavo del materialismo. L'uomo si sente padrone indiscusso del suo libero arbitrio ma in realtà è in condizione di non poter usare la libertà di discernimento che Dio



gli ha dato. Questo perché siamo di fronte ad una società svuotata di valori evangelici e colmata di avidità e egoismo. Citando Papa Benedetto XVI: «l'economia e la finanza, in quanto strumenti, possono esser mal utilizzati quando chi li gestisce ha solo riferimenti egoistici. Ma è la ragione oscurata dell'uomo a produrre queste conseguenze, non lo strumento di per sé stesso. Perciò non è lo strumento a dover essere chiamato in causa, ma l'uomo, la sua coscienza morale e la sua responsabilità personale e sociale» (CV, 36).

Siamo veramente giunti a un punto di non ritorno? L'uomo si accontenta di essere classificato in base ai beni che possiede? Io la speranza non l'ho persa. Gesù ha lasciato nell'uomo sempre accesa una luce, che, anche se si affievolisce, non muore mai. L'uomo può in qualunque momento ritrovare quei valori evangelici che lo rendono umano, deve solo volerlo. Sembra che negli ultimi anni piccoli interventi, rivolti alla riconsiderazione del valore economico umano come bene comune per la società, si stiano facendo spazio, anche se con difficoltà. All'atto pratico risulta necessaria una maggiore responsabilità sociale delle imprese profit e una più consistente proliferazione delle imprese no profit, che creano valore indipendentemente dal denaro, un valore duraturo nel tempo, basato su fiducia e carità, più fruttuoso nel lungo periodo rispetto al carattere effimero del denaro. Niente vale più della persona. L'attività economica va finalizzata al perseguimento del bene comune. L'Italia sembra avviarsi in questa direzione grazie a piccole realtà di elevato spessore valoriale. L'umano ha un valore che supera ogni bene materiale e si concretizza nella relazione con l'altro e nella realizzazione di un codice valoriale universalmente condiviso. Riprendendo il pensiero di Paolo VI: la sofferenza del mondo esiste, perché manca il pensare nel mondo. Il modello di Gesù sembra inimitabile, ma è necessaria una rivalutazione dell'umano ripercorrendo il suo esempio. È indispensabile ritornare a pensare e sperare che il progetto di cui siamo protagonisti è realizzabile.



LUISA G. MUSSO

**Pluralità e pluralismo politico  
in Hannah Arendt e nel pensiero cristiano**

Il corso cui in questi mesi abbiamo partecipato insieme, ciascuno con il proprio bagaglio di interessi e con un percorso formativo molto personale, ma tutti con un medesimo entusiasmo, aveva l'obiettivo di "spalancare la ragione" e di "rinnovare l'impegno nella vita pubblica", ossia di fornire non soltanto spunti per la riflessione, ma anche stimoli per l'esistenza da vivere. Attraverso una condivisione amichevole e spesso informale, ma ragionata e consapevole, il *background* di ciascuno ha potuto infatti trasformarsi in un servizio fecondo, capace di seminare "speranza": e non è un caso, secondo me, che proprio quest'ultima parola – così densa di significato per noi cristiani – sia ritornata tanto spesso in questi nostri incontri. Gli interventi dei relatori, di volta in volta invitati a offrirci i risultati delle loro ricerche e la testimonianza della loro esperienza, come pure la reciproca comunicazione tra noi partecipanti, hanno infatti lasciato in me – e mi sembra di poter dire in molti di noi – un segno profondo, capace di generare frutti duraturi.

Ciò è accaduto, a mio giudizio, perché la prospettiva entro cui questi incontri si sono collocati, e secondo cui abbiamo cercato di accoglierli, è stata una prospettiva di fede, adeguata al contesto en-



tro cui si sono inseriti: un corso sulla dottrina sociale della Chiesa, che quale parte integrante «della teologia e specialmente della teologia morale»<sup>1</sup> può godere anche della luce della Rivelazione per ragionare intorno alla realtà, e comprenderla così in maniera più ampia e profonda. Personalmente posso senza dubbio affermare, ad esempio, che l'aver ascoltato i racconti di Paola Soave o di don Vincenzo Sorce con questi occhi, ossia con la certezza della presenza viva e operante di Cristo nella persona e nella vita del cristiano<sup>2</sup> – di ogni cristiano comune, come loro e come noi –, ha contribuito a produrre un effetto che potrei riassumere proprio con una parola del Vangelo, pronunciata da due dei primissimi seguaci del Signore: il «*Possumus!*»<sup>3</sup> di Giacomo e di Giovanni.

Anche per noi infatti, come per i Cristiani di ogni tempo, questo fiducioso *possum* si fonda non sulle forze, capacità o possibilità personali, ma sulla compartecipazione all'azione redentiva di Cristo, mediante l'unione con Lui: quella coraggiosa dichiarazione, sulla bocca di coloro che Egli scelse innanzitutto per stargli molto vicino, e in secondo luogo per essere i Suoi “inviati” «fino agli estremi confini della terra»<sup>4</sup> – tanto da diventare gli “Apostoli”<sup>5</sup> –, proviene dunque da una speranza che non è ottimismo superficiale o fideistico, bensì dono di Dio, reso possibile dalla realtà effettiva dell'evento centrale della nostra fede, la morte e risurrezione di Cristo per noi, per la nostra felicità. La risposta dei due fratel-

---

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 41.

<sup>2</sup> Cfr. *Gv* 14, 23 e *Gal* 2, 20.

<sup>3</sup> *Mt* 20, 22.

<sup>4</sup> *At* 1, 8.

<sup>5</sup> Il termine “apostolo” (ἀπόστολος, *apostolos*), com'è noto, ha nella lingua greca antica esattamente il significato di “inviato”, “mandato”, perché proviene dalla radice del verbo “ἀποστέλλω, *apostello*”, che equivale all'italiano “inviare”, “mandare”, “spedire”.





li alla domanda di Gesù, in altri termini, esprime la «vera, grande speranza»<sup>6</sup> che il Battesimo apre ad ogni credente, immergendolo in questa storia di salvezza e chiamandolo alla santità, cioè all'amicizia intima e duratura con Dio e, in Lui, con tutti gli uomini, come ha ripetuto spesso l'attuale Pontefice a partire dall'inizio del Suo ministero come successore di Pietro<sup>7</sup>; e questa speranza è risvegliata spesso in noi dall'incontro con persone significative, da cui in vari modi traspare l'iniziativa attiva, ordinaria e straordinaria, di Colui al quale appartengono.

È così che si può comprendere meglio ciò che sorregge questo mio intervento, il quale ha poi per obiettivo specifico quello di utilizzare una delle categorie-chiave della dottrina sociale della Chiesa, la nozione di “relazione”, per riflettere brevemente su una tra le più affascinanti nozioni di “pluralismo politico” presenti all'interno del panorama del pensiero contemporaneo, quella proposta da un'autrice novecentesca sempre più nota, studiata e apprezzata, la pensatrice ebreo-tedesca Hannah Arendt (1906-1975). La complessità delle sue opere, la cui trama è costituita da «un'inestricabile intreccio di filosofia e politica»<sup>8</sup> – ma anche di storia e letteratu-

---

<sup>6</sup> BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 27.

<sup>7</sup> Cfr. per esempio il testo dell'omelia pronunciata, in qualità di Decano del Collegio cardinalizio, nella *Missa pro eligendo Romano Pontefice* del 18 aprile 2005, poco prima della propria elezione, come pure – poco dopo – quello dell'omelia in occasione della *S. Messa di imposizione del pallio e consegna dell'anello del pescatore per l'inizio del ministero petrino del Vescovo di Roma*, del 24 aprile 2005.

<sup>8</sup> S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 41. Questo testo, che rappresenta nel nostro Paese uno dei più importanti fra gli studi su Hannah Arendt, è stato ripubblicato nel 2006, con alcune modifiche soltanto nella bibliografia finale, poiché l'autrice ha affermato di reputarlo sostanzialmente ancora valido (cfr. S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Paravia - Bruno Mondadori, Milano 2006).



ra –, l'acutezza e l'originalità di alcune sue intuizioni e il carattere seducente di alcune sue espressioni o di interi passaggi, infatti, ha a buon diritto fatto di questo nome uno dei più citati ed amati del secolo scorso, in taluni casi forse a scapito di una conoscenza approfondita e critica del suo pensiero. Pertanto, pur senza negare il fascino che la lettura degli scritti arendtiani ha esercitato anche su di me, ma a fronte di un loro studio complessivo<sup>9</sup>, mi sento ora in grado di mostrarne uno dei nodi problematici, finora assai trascurato dagli studiosi che li hanno commentati. E questo "possum", che rappresenta anche in parte una sfida nei confronti della mentalità e della cultura dominanti, si avvale non solo di quell'intenso lavoro di ricerca – sempre indispensabile per instaurare con un autore un dialogo maturo sotto il profilo intellettuale –, ma anche della speranza soprannaturale e umana donata dall'incontro con testimoni credibili della Verità, e della luce che l'esperienza di una vita orientata a ricercarla getta sulle riflessioni più teoriche.

Posta questa premessa, che spero sia riuscita a rendere ragione della fecondità di un percorso quale quello che stiamo terminando, mi addentro ora nell'argomento prescelto e poc'anzi anticipato. Il pluralismo che per Arendt caratterizza l'esistenza entro una comunità politica, e che distingue la vita pubblica dall'esistenza condotta nella sfera privata o domestica, si radica nella "pluralità" (*plurality*) umana, additata da questa autrice come una di quelle "condi-

---

<sup>9</sup> Durante questi anni, in cui mi sono occupata dello studio del pensiero di questa autrice, ho infatti avuto occasione di approfondire la sua opera in maniera complessiva, attraverso la lettura non soltanto dei numerosi volumi, saggi e articoli già pubblicati, ma anche dei *paper* attualmente ancora inediti, custoditi fisicamente nella Library of Congress di Washington e consultabili in formato digitale soltanto presso la Manuscript Division di quella biblioteca e in altri due istituti, la Fogelman Social Science and Humanities Library della New School di New York – dove ho avuto modo di recarmi di recente – e l'Hannah Arendt Research Center dell'Università di Oldenburg (Germania).

zioni” generali «della vita umana sulla terra»<sup>10</sup> che, pur senza delineare i tratti di una “natura” in senso metafisico, non possono tuttavia essere modificate senza annichilire nel contempo la “statura dell’uomo”<sup>11</sup>, e verso le quali l’atteggiamento più consono resta quello della gratitudine della lode<sup>12</sup>. Tratto saliente dell’esistenza politica, contrassegnata dall’agire discorsivo tra persone uniche ed irripetibili, ciascuna con una propria e personalissima prospettiva sul mondo, ma tutte in condizione di parità reciproca, è per Arendt la possibilità di accedere alla realtà complessiva di quest’ultimo, attraverso la messa in comune e il confronto dei differenti punti di vista su di esso, e più ancora la possibilità di formarsi, a partire da tale comprensione, un giudizio critico sulle opinioni collegate a quelle posizioni. Le opinioni, quindi, non sono per Arendt da porsi tutte sullo stesso piano, perché il valore di ciascuna corrisponde alla sua capacità di tenere insieme e rappresentare il reale nella globalità degli elementi che lo compongono, da un’“imparzialità” che è frut-

<sup>10</sup> H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003 (10<sup>a</sup> ed., 1964<sup>1</sup>), p. 86 (ed. originale *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958).

<sup>11</sup> Cfr. V. SORRENTINO, *Introduzione a H. ARENDT, Verità e Politica* (seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*), a cura di V. SORRENTINO, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 19-25 e l’intero saggio H. ARENDT, *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, in ID., *Verità e Politica*, pp. 77-97 (ed. originale *Man’s Conquest of Space*, «American Scholar», 32, autunno 1963, pp. 524-540).

<sup>12</sup> Cfr. H. ARENDT, «*Eichmann a Gerusalemme*». *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in ID., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. BETTINI, Feltrinelli, Milano 1993, p. 222 (ed. originale *Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, «Encounter», 22 gennaio 1964, pp. 51-56); ARENDT, *Vita activa*, p. 2 e H. ARENDT, *Isak Dinesen: 1885-1962*, «Aut-Aut», 239-240, 1990, p. 169 (ed. originale *Isak Dinesen: 1885-1962*, «The New Yorker», 9 Novembre 1968, pp. 223-236).

to di un lungo confronto dialogico, di una dura “lotta” del pensiero con i “fatti” del mondo e con le opinioni degli altri.

Questa impostazione permette senza dubbio di distinguere la prospettiva arendtiana da quelle di tipo relativistico, ampiamente diffuse nella mentalità comune, perché le fondamenta della democrazia non sono poste sulle “sabbie mobili” del relativismo delle opinioni, secondo le tesi formulate paradigmaticamente da Hans Kelsen ne *I fondamenti della democrazia*<sup>13</sup>, bensì nella fedeltà a una Costituzione sorta come atto «di un popolo che costituisce un governo»<sup>14</sup>, ispirata da “principi” condivisi e capaci di muovere all’azione comune, fino a informare le regole del gioco di un nuovo corpo politico e a divenire vincolanti per le generazioni a venire.

La forma repubblicana di governo e le sue leggi, infatti, si conformano per Arendt a un principio ideale ben preciso, quello dell’“amore dell’eguaglianza”, il quale a sua volta affonderebbe le proprie radici in una delle esperienze umane più comuni e fondamentali, quella del senso del limite e della gioia provati nell’essere parte di un gruppo di “eguali”<sup>15</sup>: come a dire che la costituzio-

<sup>13</sup> H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, in ID., *La democrazia*, a cura di A. M. CASTRONOVO, Il Mulino, Bologna 1984, 5ª ed. (ed. originale *Foundations of Democracy*, «Ethics», 66, 1955-56, pp. 1-101).

<sup>14</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006, p. 160 (ed. originale *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963); cfr. anche *ibi*, p. 161 e p. 233 ed infine T. PAINE, *The Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, P. Byrne, Dublin 1791, vol. II, pp. 26-27 (ed. originale Joseph Johnson, London 1791-1792).

<sup>15</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Great Tradition I. Law and Power*, «Social Research», 74 (2007), p. 726 e H. ARENDT, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in ID., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. FORTI, Feltrinelli, Milano 2003, p. 107 (ed. originale *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, in ID., *Essays in Understanding, 1930-1954. Uncollected and Unpublished Papers*, ed. by J. KOHN, Harcourt Brace & Co., New York 1994, pp. 328-360).



ne della “repubblica”, termine che l’autrice ha sempre preferito a quello di “democrazia” – seguendo una tradizione che congiunge l’antica *res publica* dei Romani a quella dei *Founding Fathers* statunitensi, attraverso la mediazione del pensiero di autori quali Machiavelli e Montesquieu –, riconosce l’importanza della partecipazione comune non soltanto perché il potere e la libertà di ciascuno vengano frenati, ma anche e soprattutto perché siano resi possibili, ampliati e promossi. È questo, d’altro canto, che giustifica l’accorato appello arendtiano all’amicizia civile, ripetuto in vari modi, ricordando le parole pronunciate da personaggi tanto diversi quali Aristotele<sup>16</sup>, Lessing<sup>17</sup> o Clemenceau<sup>18</sup>.

Tuttavia, ciò solleva a mio giudizio un problema teorico difficilmente eliminabile, che risulta in questa sede interessante, perché si ripresenta ogniqualvolta si cerchi di garantire una qualche forma di universalità ad ideali politici largamente condivisi, quali ad esempio la pace tra i popoli o la coesione sociale, senza tutta-

<sup>16</sup> Cfr. H. ARENDT, *Filosofia e politica*, «Humanitas», 6 (1998), pp. 955-959 (ed. originale *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution*, «Social Research», 57, 1990, pp. 73-103).

<sup>17</sup> Cfr. H. ARENDT, *L’umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. BOELLA, Cortina, Milano 2006, p. 87 (ed. originale *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, Hauswedell, Hamburg 1960) e G. E. LESSING, *Nathan il saggio*, a cura di E. BONFATTI, Garzanti, Milano 2006, Atto II, Scena 5, 1306 e 1318, p. 107 (ed. originale *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen*, bei Christian Friedrich Boss und Sohn, Berlin 1779).

<sup>18</sup> Cfr. H. ARENDT, *Gli ex comunisti*, in Id., *Archivio Arendt* 2, p. 170 (ed. originale *The Ex-Communists*, «The Commonweal», 57, 20 marzo 1953, pp. 595-599) e H. ARENDT, *Le uova alzano la voce*, in Id., *Archivio Arendt* 2, p. 57 (ed. originale *The Eggs Speak Up*, in *Essays in Understanding*, pp. 270-284); cfr. inoltre il quarto capitolo di H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. MARTINELLI, Einaudi, Torino 2004, pp. 124-168 (ed. originale *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York 1951).



via voler ammettere che ciò esige un'antropologia filosofica aperta alla dimensione metafisica. Nel caso specifico che stiamo esaminando, intendo asserire che affinché la *philia* politica possa essere indicata come un "fine in sé", attuando il quale realizziamo la nostra *humanitas*<sup>19</sup> e troviamo la nostra gioia, non basta una concezione della pluralità umana quale semplice "dato di fatto", in ultima analisi contingente, ma è necessario che essa rientri assai più radicalmente entro una "natura" umana intrinsecamente relazionale. In termini più generali, potremmo dire che il semplice «trovarsi assieme»<sup>20</sup> può divenire un «dono»<sup>21</sup>, per noi e per gli altri, soltanto se la "relazione" inerisce al nostro essere, sicché favorendola realizziamo noi stessi; altrimenti, l'incontro reciproco non può oltrepassare la dimensione dello scambio, né generare quell'eccedenza che, anche per Hannah Arendt, sembra implicata nell'edificazione di un "mondo comune umano".

Ma quella relazionalità intrinseca, pur caratterizzando già certamente l'uomo di Aristotele – "animale politico"<sup>22</sup> –, contrassegna in maniera tutta speciale la "persona" del pensiero cristiano, secondo quanto abbiamo considerato in varie occasioni all'interno di queste nostre giornate, specie trattando il tema della famiglia, e com'è d'altra parte evidente anche a chi si accosti rapidamente al pensiero di vari degli autori del personalismo cristiano (basti citare la nozione di "persona" proposta da Jacques Maritain, costitu-

---

<sup>19</sup> Cfr. ARENDT, *L'umanità in tempi bui*, pp. 85-87.

<sup>20</sup> H. ARENDT, *Sulla violenza*, in ID., *Politica e menzogna*, Sugarco, Milano 1985, p. 201 (ed. originale *On Violence*, Harcourt Brace and World, New York 1970).

<sup>21</sup> ARENDT, *Vita activa*, p. 2.

<sup>22</sup> Cfr. ARISTOTELE. *Pol.*, 1253 a 3 (trad. it. ARISTOTELE, *Politica*, p. 6) e ARISTOTELE. *Eth. Nic.*, 1169 b 18 (trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Rusconi, Milano 1998, 4ª ed., 1993<sup>1</sup>, p. 360).



tivamente aperta alla comunicazione reciproca nella conoscenza e nell'amore<sup>23</sup>). E se quest'ultima considerazione può risultare forse abbastanza nota, non altrettanto ritengo si possa dire della sua ragione profonda, che non è stata invece così spesso esplicitata, e che può allora essere ripresa traendo spunto da alcune riflessioni elaborate dall'attuale Santo Padre, vari anni prima di essere chiamato al soglio pontificio. Per un cristiano, infatti, la "persona" in senso assoluto, di cui ciascuno di noi è immagine, è la Persona divina, che in se stessa è «puro rapporto di correlazione»<sup>24</sup>: con la dottrina trinitaria, «mistero centrale della fede e della vita cristiana» e «sorgente di tutti gli altri misteri della fede»<sup>25</sup>, il Cristianesimo ha quindi inserito le categorie della pluralità e della relazione nel cuore stesso della vita divina, e in questo modo non ha soltanto svelato qualcosa del mistero di Dio, ma ha suggerito anche «una nuova comprensione della realtà, un nuovo modo di comprendere chi sia l'uomo e chi sia Dio»<sup>26</sup>. Identificando ciascuna delle Persone divine con tale relazione, il mistero della SS. Trinità pone infatti «il dialogo, la *relatio*», la «reciprocità di parola e di amore»<sup>27</sup> come forma dell'essere originaria al pari della sostanza, diversamente da quanto aveva affermato invece la metafisica aristotelica, e – ciò che qui

---

<sup>23</sup> Cfr. ad esempio J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948, pp. 29-30 (ed. originale *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Bruges 1946).

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2003 (12ª ed., 1969<sup>1</sup>), p. 173 (ed. originale *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968).

<sup>25</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006<sup>2</sup> (1992<sup>1</sup>), p. 81, n. 234.

<sup>26</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 180.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 172-173.

mi preme sottolineare – offre infine al vivere sociale degli uomini, esseri “personali”, un modello di unità ben determinato, quello cioè dell’«unità relazionale» (CV, 54) cui si accenna nella più recente enciclica *Caritas in veritate*, il documento che ci ha accompagnato senza sosta durante questi mesi. In altre parole, tornando alle pagine dell’*Introduzione al Cristianesimo* (1968), la strada che Joseph Ratzinger voleva indicarci allora, e che ancor oggi chiede di percorrere al vivere e al pensare dei cristiani nella società, è quella di un’unità che non ha i tratti della «rigida immobilità del blocco unico» o dell’«indivisibilità dell’atomo, della più piccola particella non più scindibile», bensì un’unità «più radicale» e «più vera», perché «creata dall’amore»: l’unità «dei molti»<sup>28</sup>, ove il pluralismo delle opinioni, se rispettoso dei principi etici fondamentali e volto alla sincera ricerca del bene comune, risulta non soltanto legittimo, ma imprescindibile per realizzare concretamente, nelle più diverse circostanze storico-sociali, una verità che è sì una e unica, ma infinita e ultimamente inesauribile<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 177.

<sup>29</sup> Per queste considerazioni, risulta indubbiamente di massimo rilievo un altro documento, pubblicato nel 2002 dalla Congregazione per la dottrina della fede, di cui in quegli anni era Prefetto lo stesso J. Ratzinger (cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002).

SARA NANETTI

## C'è una speranza oltre il desiderio

### *L'orizzonte del problema*

Padre nostro, padre nostro che sei nei cieli, com'è lontano il tuo nome dall'essere santificato; com'è lontano dall'arrivare il tuo regno. [...] Com'è lontana la tua volontà dall'essere fatta; come siamo lontani dall'avere il nostro pane quotidiano. Come siamo lontani dal perdonare i nostri debitori, e dal non cedere alla tentazione; e dall'essere liberati dal male. Così sia. O mio Dio, se solo si vedesse l'inizio del tuo regno. [...]

Ci hai mandato tuo figlio, che amavi tanto, è venuto tuo figlio, che ha tanto sofferto, ed è morto, e nulla, mai nulla. [...] Dio mio, Dio mio, sarà mai che tuo figlio è morto invano<sup>1</sup>.

Il panorama odierno appare contrassegnato da due stigmi opposti e tra loro inconciliabili: *sviluppo* e *crisi*. Gli innumerevoli progressi tecnici e scientifici avvenuti negli ultimi decenni elevano la conoscenza umana a vette prima d'oggi impensate. Malgrado le numerose scoperte meritevoli del nostro diffuso plauso, i segni di crisi economica, sociale e politica, si pongono dinnanzi ai successi ottenuti come un monito prudente e talvolta disperato. Dopo avere

---

<sup>1</sup> C. PEGUY, *I misteri. Il mistero della carità di Giovanna d'Arco, Il portico del mistero della seconda virtù, Il mistero dei santi innocenti, Il mistero della vocazione di Giovanna d'Arco*, Jaca Book, Milano 2007, p. 19.

scrutato l'infinitamente piccolo ed esplorato l'infinitamente grande, la scienza può dare risposte ad importantissimi interrogativi sulla vita, può mostrare le possibilità di applicazione tecnica delle proprie scoperte e può dimostrare la veridicità dei propri assunti; ma non può dare risposta alla domanda sul senso dell'esistenza, non può stabilire la bontà morale e quindi la liceità di una prassi, senza incorrere in un paradossale irrazionalismo. Il campo di validità della scienza si staglia entro i confini dell'empiricamente dimostrabile, oltre i quali cessa di esercitare il suo diritto epistemologico, per entrare nella sfera della comune opinione o della filosofia. La validità degli asserti pronunciati da un fisico o da un neuroscienziato rimane tale per quanto concerne la fisica e la neuroscienza; laddove si pongono questioni etiche o metafisiche, sia il fisico che il neuroscienziato oltrepassano il loro ambito disciplinare e possono scegliere di argomentare le loro asserzioni in un vivo dialogo con le scienze filosofiche, oppure rinunciare a pronunciarsi su tali asserti. La moderna concezione positivista delle scienze ha imposto, laddove non era possibile fare affermazioni giustificabili sul piano sperimentale, una vera e propria riduzione ontologica della realtà a quanto è funzionale e quindi misurabile. Rifacendoci a una nota immagine proposta dal Santo Padre Benedetto XVI in occasione del Suo discorso al Bundestag, «la ragione positivista, che si presenta in modo esclusivista e non è in grado di percepire qualcosa al di là di ciò che è funzionale, assomiglia agli edifici di cemento armato senza finestre, in cui ci diamo il clima e la luce da soli e non vogliamo più ricevere ambedue le cose dal mondo vasto di Dio. E tuttavia non possiamo illuderci che in tale mondo autocostruito attingiamo in segreto ugualmente alle "risorse" di Dio, che trasformiamo in prodotti nostri»<sup>2</sup>. La dottrina sociale della Chiesa, connotata da una forte dimensione interdisciplinare, invita all'apertura di un

---

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al Bundestag*, Berlino, 22 settembre 2011.



dialogo tra i diversi saperi grazie al quale potere afferrare la complessità del mondo, il quale non è riducibile ad un solo registro culturale. «L'eccessiva settorialità del sapere, la chiusura delle scienze umane alla metafisica, le difficoltà del dialogo tra le scienze e la teologia sono di danno non solo allo sviluppo del sapere, ma anche allo sviluppo dei popoli, perché, quando ciò si verifica, viene ostacolata la visione dell'intero bene dell'uomo nelle varie dimensioni che lo caratterizzano» (CV, 3). Non è più possibile né ignorare né posticipare l'accoglimento dell'invito che il Santo Padre rivolge al Bundestag: «Bisogna tornare a spalancare le finestre, dobbiamo vedere di nuovo la vastità del mondo, il cielo e la terra ed imparare ad usare tutto questo in modo giusto».

Lo sviluppo tecno-scientifico accompagnato dal sogno prometeico delle inesauribili possibilità di realizzazione del soggetto, esalta la scelta, la libertà assoluta e la potenza, facendo dei limiti semplici ostacoli e confondendo il fattibile con il desiderabile. Quando il progresso scientifico stabilisce il suo movimento di continuo avanzamento come regola dei propri fini, si ode l'eco dell'antico canto: «Guai, guai città immensa, Babilonia, città possente; in un'ora sola è giunta la tua condanna!» (Ap 18, 10). Il sogno della passata Babilonia rivive nell'orientamento di pensiero contemporaneo che ha rinunciato a custodire il mondo, comprendendone le leggi e il suo naturale sviluppo, in favore di una nuova e artificiale creazione. «Incessantemente gli uomini cercano di costruirsi, con il loro potere tecnico, il ponte verso il cielo, cioè di diventare Dio di forza propria. Essi tentano di procurare all'uomo quella completa libertà, quell'illimitato benessere, quell'infinito potere che ad essi appare come l'essenza del divino e che loro vorrebbero far discendere, "riprendersi" nella propria esistenza, dall'irraggiungibile altezza del Tutt'Altro»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, p. 45.



Tuttavia, una volta oscurata la possibilità di una determinazione razionale del giusto fine e del giusto mezzo attraverso il quale conseguire i propri scopi, ogni occorrenza si affianca alle altre senza possibilità di discernimento alcuno. A fronte di un futuro sostanziato dall'indifferenza del possibile, l'incipiente crisi del presente pone problemi che la sola tecnica non può né risolvere né posticipare. Il *fare* tecnocratico non sa rispondere alla domanda sul *cosa fare*. Husserl, a tal proposito, nella *Crisi delle scienze europee* ricorda come «l'esclusività con cui [...] la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla "prosperity" che ne deriva, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatto creano uomini di fatto. [...] Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso»<sup>4</sup>.

La cultura che contraddistingue la società del possibile, mentre determina il pensiero di chi vi partecipa, orienta l'azione e le scelte degli individui. I pensieri e le definizioni non sono disgiunti dalla vita che viviamo, ma la formano e sostanziano. Quando la cultura dominante risulta essere incapace di stabilire una finalità buona dell'azione, abbandonandosi ad un fare di per sé cieco, l'uomo che da questa cultura è ispirato e formato è per lo più anch'esso inerme dinnanzi alla realizzazione dei propri fini. Le condizioni e i modelli resi disponibili dal mondo odierno per la realizzazione dell'uomo sono innumerevoli e tra loro contraddittori. Non esiste una scelta giusta, ma solo una scelta che in quanto sentitamente assunta vale incondizionatamente per il soggetto che la compie, e ogni scelta è

---

<sup>4</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Firenze 2008, p. 35.



tanto più buona quanto più risulta essere spontanea.

Quando l'uomo si è privato – per elezione e non per necessità – di quella salda ancora personale posta a fondamento del soggetto in quanto tale, che bisognerebbe ritrovare il coraggio di chiamare “natura umana” nel senso scolastico del termine, l'io si disperde nelle possibilità, la vita perde il suo centro e si sviluppa come una sequenza di fotogrammi tra loro irrelati<sup>5</sup>. Cosicché la dimenticanza della storia, di cui tanto si parla a livello culturale, trova la sua causa prima proprio nella realtà delle singole esistenze perse nelle immagini di una vita senza storia. Quando tutto è possibile, ma nulla è essenziale, quando il passato si riduce a una scelta e il futuro a un azzardo, quel povero frammento nel quale si colloca l'esistenza del soggetto non può che tradursi in disperazione. La disperazione delle infinite possibilità che si legge negli occhi di coloro che “*potrebbero avere il mondo nelle loro mani*”, ma si scoprono privi di mani pronte a reggere anche solo il peso della loro singolare esistenza, si riverbera nei nostri occhi, ma non dovrebbe e in cuor nostro sap-

---

<sup>5</sup> Kierkegaard nella *Malattia mortale* riconduce l'essere umano al proprio spessore ontologico e ricorda che «L'io *katà dunamin* [per quanto è umanamente possibile] è tanto possibile quanto necessario: è vero che è se stesso, ma deve pure diventare se stesso. In quanto è se stesso è necessario, in quanto deve diventare se stesso è una possibilità. Ora, se la possibilità si spinge avanti rovesciando la necessità, cosicché l'io fugge via da se stesso nella possibilità, senza aver più niente di necessario a cui poter ritornare: questa è la disperazione della possibilità. [...] La possibilità sembra così all'io sempre più grande, sempre di più gli diventa possibile perché niente diventa reale. Finalmente è come se tutto fosse possibile, ma questo è proprio il momento in cui l'abisso ha ingoiato l'io. [...] Ciò che manca è in fondo la forza di ubbidire, di piegarsi sotto la necessità del proprio io, sotto quelli che si possono chiamare i limiti del proprio essere. Perciò il male non è neanche che un tale io non sia riuscito in niente nel mondo, no, il male è che non si sia accorto che quell'io che è lui è un essere perfettamente determinato, e perciò necessario. Egli invece ha perduto se stesso per il fatto che quest'io si è riflesso fantasticamente nella possibilità». KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, Mondadori, Milano 2009, pp. 39-40.



priamo che non dovrebbe segnare la formazione dei giovani. «Immagina un giovane, proprio nell'età in cui la vita comincia ad avere significato per lui: sano, puro, contento, intelligente, ricco di speranze; è la speranza di tutti quelli che lo conoscono [...] Tu stesso diventeresti giovane, sentiresti che vi è qualcosa di bello nell'essere giovane, ma anche qualche cosa di assai serio, che non è affatto una cosa senza importanza il modo in cui si adopera la propria gioventù, e che vi è una scelta per tutti, un reale aut-aut. [...] vorresti parlare con lui, rafforzare la sua anima, rafforzare in lui la fiducia nel mondo, vorresti assicurarlo che nell'uomo esiste un potere che può affrontare tutto il mondo, gli vorresti imprimere tenacemente nella testa di adoperare bene il tempo. [...] Avresti riconosciuto quello che di solito non vuoi riconoscere, l'importanza di un aut-aut»<sup>6</sup>.

Quando l'orizzonte di senso si costituisce intorno al fattibile, scardinato da qualsiasi archetipo e teleologia, la stessa identità del soggetto morale abbandona la sede naturale della sua realizzazione per perdersi nel sensismo o nell'emotivismo, sicché «tutti i giudizi di valore, e più specificamente tutti i giudizi morali, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore. [...] Ma i giudizi morali, essendo espressioni di atteggiamenti o di sentimenti, non sono né veri né falsi, e l'accordo nel giudizio morale non può essere garantito da nessun metodo razionale, perché non ve ne sono»<sup>7</sup>. Lo smarrimento, a livello teoretico, delle fondamentali categorie del giusto e dell'ingiusto, del buono e del cattivo, nonché del vero e del falso, in favore della spontaneità del sentimento e delle preferenze personali, istituisce infine relazioni sociali manipolative, nelle qua-

---

<sup>6</sup> S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 2011, pp. 8-9.

<sup>7</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2009, p. 41.



li non sussiste alcun orientamento morale attraverso il quale potere trattare l'altro, seguendo la massima kantiana, sempre e solo come fine, mai come mezzo. «Trattare qualcun'altro come fine vuol dire esporgli quelle che io ritengo essere buone ragioni per agire in un modo piuttosto che in un altro, ma lasciarlo libero di valutare tali ragioni. Vuol dire non essere disposti a influenzare un altro se non mediante ragioni che egli giudichi valide. Vuol dire appellarsi a criteri impersonali»<sup>8</sup>. Non è possibile addurre ragioni sulla verità dei propri assunti, quando l'unica ragione è la scelta, e allorché la scelta segue il desiderio egoistico di autoaffermazione individuale, l'altro perde il suo statuto di soggetto, per diventare l'oggetto o il mezzo della propria riuscita. Richiamandosi a Sartre, si potrebbe dire che, «tolto Dio, non esistono criteri che ci consentano di dire che qualcosa è bene e che qualcosa è male. Esiste solo la libertà: – l'uomo è condannato ad essere libero – e, quale che sia la scelta che egli compie, tale scelta ha lo stesso valore di qualsiasi altra (farsi santi o ubriacarsi in solitudine è la stessa cosa, dice lo stesso Sartre)»<sup>9</sup>.

Laddove l'uomo smarrisce la tensione rivolta verso l'essenza del suo essere in favore del solo esistere, i progressi tecnologici sono muti e la crisi risulta essere l'inevitabile esito di un originario oblio dell'umano. La sfida che pare agli occhi del moderno *uomo del fare* inaccessibile, si pone nell'ambito semantico del fine, in quelle dimensioni propriamente umane dell'esistenza, dove il soggetto opera e vive: l'economia, la società e la politica. Quando si discute di crisi è significativo l'ambito entro il quale il problema si delimita, nel presente caso essa si staglia entro i confini della libera iniziativa del soggetto, che potrebbero essere sintetizzati con l'espressione *mondo-della-vita*. A ben vedere l'economia, la società e la po-

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>9</sup> E. BOTTO, *Immagini della speranza nel pensiero moderno e contemporaneo*, in L. CAIMI (a cura di), *Riconoscere la speranza. Testimonianze dalla società e dalla cultura*, Marietti 1820, Genova-Milano 2003, p. 25.

litica, oltre a ricoprire ambiti e settori specifici all'interno di diverse discipline scientifiche e pratiche, derivano il proprio esercizio da una comune radice: l'uomo nel suo essere in relazione. Possiamo dimenticare la matrice dalla quale sgorgano i diversi settori di specializzazione, ma non possiamo ignorare, a fronte del loro fallimento, la domanda sulle cause prime del crollo di un sistema sempre più elaborato e complesso, che definiremmo ingegneristicamente perfetto. Il Santo Padre Benedetto XVI, nella *Caritas in veritate*, ricorda che all'origine del fallimento dei Paesi economicamente sviluppati è rinvenibile una «visione riduttiva della persona e del suo destino. E il danno che il supersviluppo procura allo sviluppo autentico, quando è accompagnato dal sottosviluppo morale» (CV, 29). Sarebbe dunque una pia illusione quella che vorrebbe aggiustare un sistema ormai compromesso attraverso manovre tecniche appartenenti al sistema stesso; quando un corpo vivente si ammala, la cura non può essere della stessa sostanza della malattia, l'avvelenato non richiede altro veleno per risanare le sue membra. «Si è affermato che nell'era dei trionfi della scienza e della tecnica gli uomini possono costruire la loro civiltà, prescindendo da Dio. La verità invece è che gli stessi progressi scientifico-tecnici pongono problemi umani a dimensioni mondiali, che si possono risolvere soltanto nella luce di una sincera ed operosa fede in Dio, principio e fine dell'uomo e del mondo»<sup>10</sup>. In questo senso la crisi non va intesa come un ineluttabile destino, né tanto meno come un male che ciclicamente si ripete nella storia come il procedere delle stagioni; se la crisi è frutto di scelte liberamente compiute dal soggetto umano cristallizzate nel tempo in strutture e istituzioni, la crisi è più propriamente l'esito di un orientamento umano, che dovremmo avere il coraggio di ritenere sbagliato, per potere ripensare l'uomo, la sua libertà e la sua posizione nel cosmo. «La crisi ci obbli-

---

<sup>10</sup> *Mater et magistra*, 29.



ga a riprogettare il nostro cammino, a darci nuove regole e a trovare nuove forme di impegno, a puntare sulle esperienze positive e a rigettare quelle negative. La crisi diventa così occasione di discernimento e di nuova progettualità. In questa chiave, fiduciosa piuttosto che rassegnata, conviene affrontare le difficoltà del momento presente» (CV, 21).

### *Alcune questioni antropologiche*

Dall'orizzonte umano in cui mi trovo  
 a guardare il mondo universo che hai creato  
 si affrontano due eternità: la tua vivente e luminosa  
 e l'altra senza luce e senza moto.  
 Anche la morte pare eterna, è duro convincerli, gli umani,  
 che non ci sono due eternità contrarie,  
 il tutto è compreso in una sola e tu sei in ogni parte  
 anche dove pare che tu manchi.  
 Tuo il regno, tua la potenza<sup>11</sup>.

Al fine di portare una risposta agli interrogativi sorti dall'analisi sullo stato attuale, siamo dunque tornati a quell'antica domanda che interroga l'uomo su sé medesimo: «da tempi immemorabili l'uomo sa che egli stesso è l'oggetto più degno della sua riflessione, ma egli ha anche timore di trattare proprio questo oggetto come totalità, vale a dire secondo il suo essere e senso»<sup>12</sup>. Come abbiamo prima ricordato, l'uomo si trova oggi al centro di un inestricabile paradosso: a fianco della crescente conoscenza degli oggetti da lui fabbricati, si colloca un'assoluta ignoranza rispetto all'essere in generale, e, nello specifico, al suo essere uomo. Il positivismo ha operato una

<sup>11</sup> M. LUZI, *Gesù e il pensiero della morte*, in ID., *La Passione. Via Crucis al Colosseo*, Garzanti, Milano 2007, p. 39.

<sup>12</sup> M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Marietti 1820, Genova 2010, p. 5.



conversione della domanda sull'“*essere*” nella domanda sul “*cosa se ne può fare*”; questo accecamento ha agito surrettiziamente nel corso della storia, fino a raggiungere oggi una completa dimenticanza del problema stesso, nel suo originale significato. «E se è vero che il mondo soffre per mancanza di pensiero, Noi convochiamo gli uomini di riflessione e di pensiero, cattolici, cristiani, quelli che onorano Dio, che sono assetati di assoluto, di giustizia e di verità: tutti gli uomini di buona volontà. Sull'esempio di Cristo, Noi osiamo pregarvi pressantemente: “Cercate e troverete” (*Lc 11,9*), aprite le vie che conducono, attraverso l'aiuto vicendevole, l'approfondimento del sapere, l'allargamento del cuore, a una vita più fraterna in una comunità umana veramente universale»<sup>13</sup>.

La filosofia nasce storicamente e teoreticamente nel risveglio della coscienza del proprio esistere e dell'esistere del mondo; la meraviglia che ne scaturisce è lo stupore che si manifesta innanzi al fenomeno di donazione essenziale dell'esistenza. Già i grandi padri della filosofia, Platone e Aristotele, hanno riconosciuto nella meraviglia il cominciamento del filosofare: «gli uomini, sia nel nostro tempo sia dappprincipio, hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare»<sup>14</sup>. Nella vita quotidiana alcuni naturali accadimenti specificamente umani producono nell'uomo un sentimento di meraviglia, che lo coinvolge fin nell'intimità del suo essere ed esistere: la nascita e il perdono.

Di fronte ad ogni nascita la comunità si accosta al nuovo venuto come ad un miracolo, di cui si conoscono gli avi, ma la cui presenza resta inspiegabile, oltre le naturali catene causali. Si riconosce nel figlio non il prodotto di determinate cause biologiche, non un qualcosa, bensì qualcuno. Nel giungere all'esistenza avviene qualcosa di essenziale per il nascituro, per sé, ma ad opera di altri. Per usa-

---

<sup>13</sup> PAOLO VI, *Populorum progressio*, 85.

<sup>14</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, A 2, Mondolibri, Milano 2003, p. 11.

re un'espressione heideggeriana la *Geworfenheit* dell'uomo, il suo esser-gettato nel mondo, connota quello stato esistenziale per cui l'Esserci si trova ad essere suo malgrado, «nascosto nel suo donde e nel suo dove»<sup>15</sup>; nessuno sceglie di esistere, ma si trova sin dal principio situato in un mondo già dato. Nel cominciamento della vita, l'essere dell'uomo, acquista un'evidenza chiara e inconfutabile; il primo dei misteri, la nascita, illumina la verità dell'esistere. Ancor prima di esserci posti domanda alcuna, sappiamo di venire da altri e di essere dunque per altri; allo stesso modo sappiamo di non essere assoluti, ma condizionati sin dal principio fin nella nostra realtà essenziale. Questo sentimento, intimamente legato all'espressione della libertà, si coglie in una misura non uguale, ma analoga di fronte a un sincero atto di perdono; si intende come questo non rientri nella logica della necessità meccanica, bensì in quella della grazia, frutto di un libero atto che coinvolge interamente la persona perdonata, la quale riceve qualcosa di essenziale e realizzante per se stessa, ma irrevocabilmente non da sé bensì per opera di altri. La perfetta e assoluta realizzazione del perdono, compiuta da Dio per mezzo di Cristo, mostra il forte nesso che lega la grazia del perdono alla nascita, tanto che nel sacrificio e nella risurrezione del vero servo di Dio per la remissione dei peccati, noi siamo purificati, e in lui ri-nati; l'uomo ricreato dalla Parola e dallo Spirito diviene un essere nuovo, poiché «quello che è nato dalla carne è carne e quello che è nato dallo Spirito è spirito» (*Gv* 3, 6). Gesù conclude la sua opera conquistando per i peccatori il perdono del Padre suo, l'agnello che porta i peccati del mondo giustifica la moltitudine, lasciando ai suoi fratelli le eterne parole del Padre nostro, lega le braccia della giustizia per slegare quelle della misericordia di Dio. Con una bella immagine Peguy fa parlare Dio: «Mio figlio ha svelato loro il segreto del giudizio stesso. E adesso ecco come mi sem-

---

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010, p. 168.



brano; ecco come li vedo [...] come la scia di un bel vascello va allargandosi fino a sparire e a perdersi [...] e il vascello è il mio stesso figlio, carico di tutti i peccati del mondo. E la punta del vascello sono le due mani giunte di mio figlio. E davanti allo sguardo della mia collera e davanti allo sguardo della mia giustizia si sono tutti nascosti dietro di lui»<sup>16</sup>.

L'uomo che ha smesso di meravigliarsi del suo esserci, o meglio del suo trovarsi ad esistere senza essersi posto lui stesso nell'esistenza, non è, come comunemente si crede, colui il quale ha ottenuto una risposta definitiva sull'essere della vita, mediante il progresso tecno-scientifico, bensì chi è divenuto incapace di porsi la domanda stessa su chi egli sia e perché si trovi ad esistere, e con essa la risposta. «L'incapacità di trovare la propria identità, di sapere cosa sia l'autentica esistenza umana, lo spinge ad assumere una falsa identità. A fingere di essere ciò che è incapace di essere o a non potere accettare ciò che si trova all'autentica radice del suo essere»<sup>17</sup>. Da un lato l'uomo sorretto dalla finzione dell'assoluta autosufficienza, che lo svincola dall'essere parte di un mondo naturale avente in sé le proprie leggi, si erge a padrone incondizionato di sé e del cosmo. Questo uomo esclama a gran voce: posso essere tutto, quindi sono tutto, sono dio! D'altra parte la stessa intelligenza, che offuscata dalla cieca superbia innalza la potenza umana e lo pone sulla vetta più alta del mondo, lo fa precipitare nella consapevolezza del non potere essere tutto, del non essere Dio e infine del non essere niente. Il corrispettivo della superbia umana è la disperazione, e non esiste disperazione peggiore di quella originata dalla fatale illusione di potere bastare a se stessi. Nel cuore della solitudine di un uomo che ha rinnegato Dio per affermare la propria signoria, gli eventi inattesi e incontrollabili della vita suonano

---

<sup>16</sup> PEGUY, *I misteri*, p. 306.

<sup>17</sup> A. J. HESCHEL, *Chi è l'uomo*, SE, Milano 2005, p. 19.





come un'armonia dissonante, che, sgretolando il regno umano, lasciano dietro di sé i segni di un nulla assoluto. Dice l'uomo caduto: se non posso essere dio, allora non sono nessuno, sono del nulla e al nulla sono destinato. La durezza della caduta è pari all'illusione dell'altezza che ci si era figurati. Le due false immagini dell'uomo, la perfezione e l'insensatezza dell'esistere, per quanto opposte, sono l'una l'immagine speculare dell'altra. Rappresentano la maestosità della casa costruita sulla sabbia: da un lato si osserva la grandezza dell'edificio, dall'altro la povertà delle fondamenta, ma si tratta della stessa e medesima casa.

Come può l'uomo, dimentico del suo spirito, costruire, coltivare e proteggere un mondo? Credo che il nodo del problema si situi a questo livello antropologico. La società, la politica e l'economia sono i prodotti di una fitta rete di interazioni umane e, se si vuole superare lo stato di crisi nel quale giacciono, è necessario scavare in profondità, sino al cuore della più abissale *crisi umana*.

L'uomo è il solo essere in grado di riflettere su se stesso, di interrogare i suoi stessi pensieri e di porsi, almeno un giorno nella vita, l'eterna domanda sulla vita: "io, questa strana creatura compresa nell'universo, in grado di governarlo e di distruggerlo, ma ad esso sempre e irrevocabilmente assoggettata; ebbene, io, chi sono?".

*L'uomo è un essere composto di anima e corpo, tra loro coesenziali.* È falsa qualsivoglia visione che colga unilateralmente l'essere dell'uomo in un aspetto piuttosto che nell'altro. Quando si crede che il corpo costituisca una prigione per l'anima, non si riconoscono né il corpo né l'anima nella loro umana specificità, così come l'anima spirituale può trascendere la realtà materiale e, fino a che il corpo vive, non può sussistere nell'uomo separata rispetto al corpo di cui è intima espressione, allo stesso modo non esiste la sola materia, e un corpo privo di anima non renderebbe ragione della *libertà* e dell'*intelletto*, qualità specifiche dell'umano. Oggi la tendenza di fondo della cultura dominante è orientata sul versante spiritualistico. È vero che il trionfo del corpo, della bellezza e della salute rap-

presenta il paradigma dominante, ma a ben vedere corpo, bellezza e salute, non hanno in sé altra dignità se non quella attribuita loro dal soggetto. La ricerca insensata e inesauribile del rispecchiamento di un proprio io immaginario nelle forme corporee è indifferente alla realtà e verità della carne. La comune idea, alimentata sapientemente dal nuovo “*foro mediatico*”, della doverosità di un’auto-creazione del corpo plasmata dai desideri umani, mentre svilisce l’intrinseca bontà del corpo umano, erge un io inconsistente perché ir-reale a paradigma di perfezione. Fintantoché cerchiamo di fare assomigliare il nostro corpo all’immagine che ci eravamo prefigurati, dimentichiamo che esso è la nostra immagine, non abbiamo un corpo di cui disporre, noi siamo un corpo.

Una volta stabilito che l’uomo è un essere composto di anima e corpo, la risposta alla domanda su chi egli sia non si è esaurita. Tante risposte hanno cercato di incatenare l’uomo alla terra: sono forse il risultato dell’evoluzione, sono l’esito della lotta di un “gene egoista” o della società capitalistica, ma queste risposte, così rassicuranti giacché misurabili, non sono riuscite a misurare l’immisurabile, ciò che nell’uomo supera l’uomo stesso. Chiunque voglia interrogarsi schiettamente e senza pregiudizi su chi egli sia, esperisce un’eccedenza rispetto al mondo e a sé. Questo dice di una *trascendenza costitutiva dell’essere umano*. Nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* si definisce l’uomo come essere «aperto verso l’infinito e verso tutti gli esseri creati. È aperto anzitutto verso l’infinito, cioè Dio, perché con la sua intelligenza e la sua volontà si eleva al di sopra di tutto il creato e di se stesso, si rende indipendente dalle creature, è libero di fronte a tutte le cose create e si protende verso la verità e il bene assoluti»<sup>18</sup>.

L’essere *dell’uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio* non si comprende appieno fin tanto che non si rivela nella storia l’essere

---

<sup>18</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 130.

di Dio fattosi a immagine e somiglianza dell'uomo. La voce del Padre che cerca il proprio figlio nel giardino dell'Eden, e non trovandolo si avvicina a lui fino al cuore stesso del peccato, fino al Suo ultimo grido in croce per la salvezza di tutti gli uomini e di tutto l'uomo, ci ricorda della realtà di un amore infinito, di cui facciamo memoria, ogni qual volta ci accorgiamo che solo nell'amore la vita acquista il suo senso. La comunione nello Spirito Santo istituisce una relazione tra l'uomo e Gesù, colui che ha dato se stesso in riscatto per tutti noi. Egli «ci coinvolge nel suo essere per tutti, ne fa il nostro modo di essere. Egli ci impegna per gli altri, ma solo nella comunione con Lui diventa possibile esserci veramente per gli altri, per l'insieme»<sup>19</sup>. Quando si pensa alla perfetta imitazione dell'uomo da parte di Dio, si erge innanzi agli occhi l'immagine di Cristo, «Colui che anche sulla strada dell'ultima solitudine, nella quale nessuno può accompagnarci, cammina con me guidandomi per attraversarla: Egli stesso ha percorso questa strada, è disceso nel regno della morte, l'ha vinta ed è tornato per accompagnare noi ora e darci la certezza che, insieme con Lui, un passaggio lo si trova»<sup>20</sup>. La figura di Cristo non solo rappresenta l'eterna ricerca dei propri figli da parte del Padre, ma indica singolarmente nella sua persona la strada che conduce alla vita e alla verità: «Egli stesso è tanto l'una quanto l'altra, e perciò è anche la vita della quale siamo tutti alla ricerca»<sup>21</sup>. La forma antropologica che si manifesta in Cristo, mentre rivela il mistero del Padre e del suo amore, svela compiutamente l'uomo all'uomo. La verità naturale espressa dall'incarnazione mostra il *carattere sostanzialmente relazionale dell'essere umano*. L'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, è relazione, relazione d'amore con l'altro e con Dio. La fede cristiana, come sottolinea

---

<sup>19</sup> *Spe salvi*, 28.

<sup>20</sup> *Ivi*, 6

<sup>21</sup> *Ibidem*.



Benedetto XVI, si rivolge alla persona nella sua interezza, per il suo completo sviluppo. Se la persona è costitutivamente relazionale, la sua piena e compiuta realizzazione richiede lo sguardo e le parole dell'altro. «Il libro della Genesi ci propone alcuni perni dell'antropologia cristiana: l'ineliminabile dignità della persona umana, che ha la sua radice e la sua garanzia nel disegno creatore di Dio; la costitutiva socialità dell'essere umano, che ha il suo prototipo nella relazione originaria tra l'uomo e la donna, la cui unione costituisce la prima forma di comunione di persone; il significato dell'agire umano nel mondo, che è legato alla scoperta e al rispetto della legge naturale che Dio ha impresso nell'universo creato, affinché l'umanità lo abiti e lo custodisca secondo il Suo progetto»<sup>22</sup>.

Una volta descritto l'essere relazionale dell'uomo, è necessario specificarne il senso e la finalità. L'immagine che ogni cristiano si prefigura nel tentativo di ordinare la propria vita nel senso della Bontà e della Verità è, ancora, il Dio vivente. Da una parte si dà per l'uomo la necessità d'interpretare la rivelazione mediante il pensiero teologico, ma ancor prima è la Parola incarnata a dire agli uomini la definitiva Verità del suo essere. Gesù Cristo, nel portare la Buona Novella inizia una strada verso il senso dell'esistere di Dio nell'uomo: due aspetti che sono compresenti nella sua persona, indeducibile e scandalosa, fino al culmine della Croce, simbolo vivente dell'unione tra cielo e terra.

Nella croce e nella risurrezione si dà l'inizio e il compimento della Rivelazione che trasforma la Parola in sangue e carne. È una porta stretta quella che conduce alla fede, passa per l'umiliazione della Bontà e l'umiltà della Forza. La Rivelazione che si compie in Gesù Cristo non è un completo svelarsi dell'essere divino, l'uomo posto di fronte alla Croce non è ancora determinato alla fede, quello che si compie con l'adempimento della seconda Alle-

---

<sup>22</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 37.



anza tra Dio e l'uomo per mezzo di Gesù, è un rinnovamento radicale del pensiero dell'uomo sull'uomo e su Dio, una *metanoia* che segna nel profondo l'esistenza vissuta. È possibile cogliere una verità sostanziale dell'esistenza dell'uomo che ha il suo archetipo in Gesù, il secondo Adamo; in lui, per lui e per mezzo di lui tutto è stato creato.

Quando si parla dell'uomo si intende, cristianamente, una natura caduta, la pecorella smarrita, il figlio che ha preso la sua metà dell'eredità e se ne è andato. Questo allontanamento dall'origine non è pur tuttavia un viaggio senza ritorno, perché il pastore si è addentrato nella foresta per cercare quell'unica pecora smarrita e il padre ha atteso con amorevole speranza il ritorno del figlio. «Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita. Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (Rm 5, 18-19). Il senso dell'esistenza umana è irrevocabilmente legato al progetto di Dio, che entrando nella storia, inizia e guida nella latenza del suo accompagnamento, la nuova creazione dell'uomo e del mondo *ri-nati* dalla grazia.

Se Dio si è fatto carne e ha camminato in mezzo a noi, non è più possibile considerare la fede come un'ascesi dal mondo verso l'al di là. Così come non è possibile *negare la creazione del Padre per salvare la redenzione del Figlio*. Una fede pura disancorata dal suo legame con il mondo è una pura astrazione, che oggi ha assunto un carattere predominante, per gli effetti della secolarizzazione, che, pur non scalzando il momento religioso, lo hanno sempre più ridotto ad un'opera di dialogo interiore del fedele con Dio o ad una ritrasposizione filosofica ed etico-religiosa, che abbandona la fede per orientarsi al razionalmente dimostrabile. Da una parte si è perduta la verità dell'essere in comune nella fede, dall'altra si è ridotta la ricchezza della rivelazione a una verità puramente intramondana.

«Da tempo la direzione decisiva degli uomini e delle cose del mondo non è più nelle mani dei cristiani. [...] Il credente deve prendere su di sé l'esistenza che così si caratterizza. Perciò corre un duplice pericolo: attenuare la volontà del Cristo e mondanizzarla, per poter partecipare alla vita comune; ovvero considerare molto seriamente questa volontà ma finire per tal motivo in un pessimismo che sacrifica l'operosità terrena. [...] Ma non deve avvenire né l'una né l'altra cosa»<sup>23</sup>. La verità che il Vangelo comunica, in dialogo con il mondo, è profondamente dissonante rispetto alla verità del mondo, ma ne costituisce la misura ultima. «Le cose rimangono a tutta prima come sono: ma al fedele viene data una nuova posizione, un appoggio, una garanzia, una forza per cui tutta la sua vita si trasforma. [...] Ma la Rivelazione ci è stata data non solo come consolazione, bensì come compito. Per essa il credente deve riconoscere una realtà che rimane invisibile nel mondo»<sup>24</sup>. Sebbene il compito appaia impervio, perché al male arride il successo e il bene non sempre trova il proprio giusto compimento, un elemento della fede non ancora trattato, ci consente di esplicitare questa profonda antinomia che altrimenti rischierebbe di schiacciare l'uomo sotto il peso di uno sforzo estenuante e fallimentare: la speranza. Utilizzando il lessico di Josef Pieper, l'uomo si trova nel mondo come pellegrino sulla terra, in un perenne *status viatoris*, orientato verso la completa realizzazione del proprio essere compreso alla luce della divina rivelazione.

---

<sup>23</sup> R. GUARDINI, *Libertà Grazia Destino*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 292.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 249.



## Le possibilità della speranza

Nel silenzio della solitudine l'uomo implora aiuto,  
 Nel deserto di un Egitto eterno, il Paradiso è lontano.  
 Quale profumo esalava dalle pentole di carne, per noi, schiavi in Egitto,  
 Sono lontani i tempi in cui la speranza era solo mirabile sogno.  
 Oggi che la Speranza è realtà, una Luce rischierà il deserto  
 e dice: questa è la terra, questa è la vita.  
 Sono solo tende le vostre case, costruitele insieme  
 Perché voi siete un popolo, costruitelo bene  
 Perché questa è la casa.

Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro (Mt 19, 20)<sup>25</sup>

Ogni uomo secondo tutto il suo essere esperisce un bisogno, tanto naturale quanto trascendente, che domanda: “Sarò salvato? Sarò amato?” Il possibile buon compimento dell’esistenza dipende dalla risposta che si dà a queste richieste. «Non basta essere a questo mondo. Bisogna stare bene a questo mondo [...] un essere umano vuole, prima di tutto e sopra tutto, essere amato: essere amato come essere umano, cioè come uno che è una soggettività razionale e che, in quanto tale, possiede una apertura trascendentale agli altri e al mondo»<sup>26</sup>.

Per il viandante non basta una mappa per determinare la bontà del viaggio, bensì è indispensabile la conoscenza della meta; certo, l’itinerario non si risolve nella sola destinazione in quanto il percorso reca in sé una dignità sua propria, ma che deve essere illuminata dalla consapevolezza di *un fine* che non sia *la fine*, affinché i passi successivi non cancellino i precedenti. Così, per l’uomo in cammino verso la sua piena realizzazione, ogni passo reclama un dove,

<sup>25</sup> Versi inediti di chi scrive.

<sup>26</sup> V. MELCHIORRE - C. VIGNA, *La politica e la speranza*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, p. 34.





verso il quale volgersi e infine giungere. “*Ci siamo persi? Dov’è la cartina?*” Quali pessimi viaggiatori non si interrogano prima della partenza sulla meta? Quelli che *vivono il viaggio*, risponderanno i più “*arditi*”, quelli che *non sanno dove cercare*, controbato io, quale “*vile codarda*”. Pianificare per non lasciare spazio all’imprevisto, organizzare per non lasciar emergere mai nulla di nuovo o spaventoso, nulla che possa scuotere dalla monotonia. Gli altri, i *gladiatori*, loro sì che hanno la forza di non preoccuparsi del “*dove*”, per quella mirabile destrezza nel riuscire sempre a trovare un “*come*”: non importa cosa incontrerò nel mio viaggio, saprò cosa fare, non importa la meta, saprò sempre cosa fare una volta arrivato. Ma alla fine la meta non c’è, il cammino s’interrompe e il vuoto li assale. Il “*nulla*” era la meta e la “*vita*” il cammino, una vita verso il nulla la loro storia.

L’uomo, nel suo essere per via nell’esistenza, si trova in una condizione ancora inconclusa, è costantemente alla ricerca della propria casa. La dimora dell’umano, meta a cui ogni vita aspira, non è una costruzione fatta di pietra e calce, bensì è la forma delle relazioni che sostanziano la sua esistenza. Nella reciprocità degli uomini si sedimenta la risposta alla domanda sull’uomo. «La rivelazione cristiana proietta una luce nuova sull’identità, sulla vocazione e sul destino ultimo della persona e del genere umano. Ogni persona è da Dio creata, amata e salvata in Gesù Cristo, e si realizza intessendo molteplici relazioni di amore, di giustizia, di solidarietà con le altre persone, mentre va esplicando la sua multiforme attività nel mondo»<sup>27</sup>.

L’uomo ha la possibilità di elevarsi sino all’altezza degli angeli o discendere fino alla bassezza delle bestie; citando Pico della Mirandola, «nell’uomo nascente il Padre ripose semi d’ogni specie e germi d’ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quel-

---

<sup>27</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 35.





li cresceranno e daranno in lui i loro frutti. E se saranno vegetali, sarà pianta, se sensibili, sarà bestia; se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio»<sup>28</sup>. Josef Pieper uno dei massimi esponenti del neotomismo del XX secolo, nel suo saggio *Sulla speranza* sottolinea come «per l'uomo che viene a conoscere nello status viatoris la sua essenziale condizione di creatura, cioè "l'essere non ancora confermata nell'essere" della propria esistenza, c'è solo una risposta conveniente a tale esperienza [...] l'unica risposta adeguata alla reale situazione dell'esistenza umana è: la speranza»<sup>29</sup>. Come abbiamo prima mostrato, l'uomo da un lato è ciò che è, ma nello stesso tempo è chiamato a diventare quello che può essere. Non si trova né in uno stato di disperazione, «poiché il senso dell'esistenza creata non è il nulla, ma l'essere, cioè il compimento», né nella «tranquilla sicurezza del possedere, poiché l'essere in divenire della creatura confina ancora rischiosamente col nulla»<sup>30</sup>. Tra la disperazione per l'insensatezza dell'esistere e la certezza del possesso, qui ed ora, della piena realizzazione dell'umano, si colloca il coraggio di vivere, espresso dalla virtù della speranza. È frutto di una falsa retorica il ritenere la speranza una facile risposta alle difficoltà della vita, perché «ci vuole coraggio per sperare»<sup>31</sup>, è molto più semplice disperare o ancorarsi a fantasticherie, che riconoscere, come ricorda san Paolo ai Romani (8, 24): «*Spe salvi facti sumus*», nella speranza siamo già stati salvati.

Nella speranza si legge il *non ancora* della realizzazione dell'umana natura e la possibilità, sempre in cammino, del suo felice compimento, nella consapevolezza di potere continuamente incorrere

---

<sup>28</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, La Scuola, Brescia 1987, p. 54.

<sup>29</sup> J. PIEPER, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> MELCHIORRE - VIGNA, *La politica e la speranza*, p. 20.

nell'errore e peccare. Lo sguardo obbiettivo sull'uomo avanzato dalla dottrina sociale della Chiesa «vede gli abissi del peccato, ma nella luce della speranza, più grande di ogni male, donata dall'atto redentivo di Gesù Cristo, che ha distrutto il peccato e la morte»<sup>32</sup>. Individua un polo positivo e uno negativo dell'esistenza umana. Il primo è animato dalla speranza nello sviluppo umano integrale, attraverso una fede illuminata dalla ragione: «la promessa di Dio e la risurrezione di Gesù Cristo suscitano nei cristiani la fondata speranza che per tutte le persone umane è preparata una nuova ed eterna dimora, una terra in cui abita la giustizia. [...] Questa speranza, anziché indebolire, deve piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla realtà presente»<sup>33</sup>. Il secondo ci ricorda della ferita incisa dal peccato nell'umana natura e della sua inclinazione al male: «la vita personale e sociale così come l'agire umano nel mondo sono sempre insidiati dal peccato»<sup>34</sup>. La dimenticanza di uno dei due capi conduce inevitabilmente ad un travisamento della realtà, che si orienta o verso la disperazione o verso la presunzione.

Nel primo caso l'uomo nega la possibilità del suo felice compimento. L'esistenza si stabilisce entro il registro della disperazione, e là dove la speranza dice: «andrà a finir bene per l'uomo, e ancor più propriamente: per noi e per me stesso», la disperazione risponde: «finirà male per noi e per me stesso»<sup>35</sup>. La disperazione rappresenta un analogo esistenziale della dannazione, chi dispera a fronte della grazia della rivelazione, non è in preda a un sentimento spontaneo, ma compie una scelta, si decide per la negazione della strada aperta da Cristo. «Nella disperazione spicca in modo par-

---

<sup>32</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 121.

<sup>33</sup> *Ivi*, 56.

<sup>34</sup> *Ivi*, 41.

<sup>35</sup> PIEPER, *Sulla speranza*, p. 34.

ticolarmente palese l'essenza del peccato: il contraddire alla realtà. La disperazione è appunto la negazione della via al compimento – al cospetto di Chi è proprio la Via alla vita eterna»<sup>36</sup>.

Nel secondo caso l'idea del compimento buono dell'esistenza si situa nelle sole capacità umane, cosicché la speranza di fatto non viene negata ma permane nelle vesti di una sua inautentica rappresentazione. «La presunzione si radica in una falsa valutazione di sé, in qualche modo affermata per volontà propria: consiste nel volere una sicurezza che necessariamente è illegittima, non avendo alcun valido fondamento nell'essere»<sup>37</sup>.

Disperazione e presunzione traggono origine dal comune ceppo dell'orgoglio umano; il sentimento fondamentale da cui scaturiscono le origina e alimenta, perpetuandole nel tempo e oscurandone le intrinseche contraddizioni. Bisogna essere molto orgogliosi per credere che il nulla costituisca il senso ultimo e vero dell'esistenza, allo stesso modo bisogna essere molto orgogliosi per credere che qualcosa di contingente realizzi il fine dell'essere. «Sul vertice della disperazione, la negazione del compimento, distruttrice di sé e opposta all'essere, confina con l'estrema realizzazione della presunzione, che è follia non meno distruttiva nell'affermare il non compimento come se fosse il compimento»<sup>38</sup>.

Con il termine speranza, alla luce della rivelazione cristiana, si intende qualcosa di radicalmente differente rispetto a quanto il senso comune allude, poiché «o la speranza è una virtù teologale oppure non è una virtù»<sup>39</sup>. La speranza naturale è di per sé un sentimento neutro che può orientarsi indifferentemente sia verso il bene che verso il male. Storicamente la cultura greca «concepisce la spe-

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 16.

ranza in modo ambivalente. Talora la considera come demone molesto, infido, perché – si dice – la speranza può velare gli occhi dei mortali, può renderli ciechi di fronte al loro limite, può illuderli di poter sfuggire a ciò che è stato stabilito per loro dagli dei o dalla sorte, dal fato. Ma la speranza è concepita e rappresentata dai Greci anche come dea propizia, come divinità benefica, come conforto e come sostegno per l'uomo, dentro le contraddizioni e le avversità della vita»<sup>40</sup>. Quando si parla della speranza intesa come virtù teologale si intende invece la «tendenza a un compimento e a una felicità che non sono dovuti all'uomo nello stato di natura»<sup>41</sup>; la speranza si apre all'Altro, e diventa dono, «il dono dell'amore, che ci viene dato al di là delle nostre possibilità operative»<sup>42</sup>.

Mentre si spera genericamente che le cose vadano meglio, si determina nell'uomo uno stato soggettivo di fiduciosa rassegnazione, e in questo non si può dare torto a Sartre nel ritenerla una forma di costrizione e un impedimento al libero defluire dell'esistenza, tanto che la possibilità dell'azione si colloca *nell'agire privo di speranza*. D'altro canto le piccole speranze che ci accompagnano quotidianamente possono risultare propizie, se non per l'azione, per la percezione soggettiva degli eventi, e la buona disposizione che un atteggiamento speranzoso induce a livello psicologico, si dispiega in prima istanza nel sereno accoglimento dei fatti, ma in ultimo dispone nel soggetto un'apertura tale da consentire il loro reale avveramento. Su questo profilo ha molto da dire la psicologia dell'inconscio. Nell'analizzare la speranza a questo livello semantico, siamo ancora nel cuore del senso comune, nelle mutevoli e molteplici speranze che costellano la vita dell'uomo, e non è chiara la distinzione tra

---

<sup>40</sup> BOTTO, *Immagini della speranza nel pensiero moderno e contemporaneo*, p. 14.

<sup>41</sup> PIEPER, *Sulla speranza*, p. 17.

<sup>42</sup> RATZINGER, *Guardare Cristo*, p. 41.

speranza e desiderio. Questa speranza allude al tendere dell'animo verso un bene futuro e quindi si costruisce attorno al momento di attesa dell'oggetto desiderato, inglobando in sé il significato del desiderio e della brama. L'ambiguità insita nel termine non consente di individuarne la specificità, accanto ad altre passioni a lei simili. La possibilità di delimitarne il senso richiede non solo una precisazione dello stato formale, attraverso cui tale passione si dispiega nell'anima, ma soprattutto l'individuazione dell'oggetto, ovvero di quel contenuto specifico che la sostanzia. La speranza non è riducibile al solo polo formale del "tendere a", ma si sostanzia di un contenuto perspicuo che dice della "direzione" di tale tendenza e della "meta finale" a cui il movimento stesso dovrebbe conformarsi. In merito all'inadeguatezza della riduzione formale del termine, Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi* sottolinea l'inconsistenza delle diverse speranze che si susseguono nella vita di un uomo: «a volte può sembrare che una di queste speranze lo soddisfi totalmente e che non abbia bisogno di altre speranze. [...] Quando però queste speranze si realizzano, appare con chiarezza che ciò non era, in realtà, tutto. Si rende evidente che l'uomo ha bisogno di una speranza che vada oltre. Si rende evidente che può bastargli solo qualcosa di infinito, qualcosa che sarà sempre più di ciò che egli possa mai raggiungere»<sup>43</sup>.

Come è possibile definire l'oggetto proprio della speranza, affinché essa non si disperda nell'infinito desiderio inappagato di qualcosa di sempre nuovo e migliore senza raggiungere mai il meglio? L'uscita da questo supplizio di Tantalò trova il suo centro nella Rivelazione, nel cuore stesso di Dio, tanto che si può a ragione affermare che «chi non conosce Dio, pur potendo avere molteplici speranze, in fondo è senza speranza, senza la grande speranza che

---

<sup>43</sup> *Spe salvi*, 30.



sorregge tutta la vita»<sup>44</sup>. La speranza, non più intesa come un vaso vuoto entro il quale poter collocare tutto il desiderabile, si riempie di significato e di senso, tanto che la fede stessa diviene la sostanza della speranza. Con la fede cristiana non si intende solo una Salvezza futura, presentita, di là da venire, bensì la possibilità per l'uomo di ordinare la propria vita presente alla luce della Vera vita futura. «La vita nel senso vero non la si ha in sé da soli e neppure solo da sé: essa è una relazione. E la vita nella sua totalità è relazione con Colui che è la sorgente della vita. Se siamo in relazione con Colui che non muore, che è la Vita stessa e lo stesso Amore, allora siamo nella vita. Allora viviamo»<sup>45</sup>. Non si riduce nemmeno ad un astratto ascetismo, in cui l'anima sola dialoga con Dio, perché nella Verità Rivelata sta la prima e definitiva negazione dell'essere per sé solo. Così come il mistero trinitario ha detto della relazionalità dell'essere umano, così dice anche di un essere “sostanza relazionale di amore” della speranza, in opposizione a quanti concepiscono la salvezza cristiana come un viaggio che l'uomo percorre da solo, per cui la speranza si ridurrebbe a un «puro individualismo, che avrebbe abbandonato il mondo alla sua miseria e si sarebbe rifugiato in una salvezza eterna soltanto privata»<sup>46</sup>. In realtà la speranza così concepita è l'esatto opposto di quanto emerge dalla lunga storia di salvezza narrata nella Bibbia ed illuminata dal pensiero teologico dei Padri della Chiesa: «la salvezza è stata sempre considerata come una realtà comunitaria. [...] Questa vita vera, verso la quale sempre cerchiamo di protenderci, è legata all'essere nell'unione esistenziale con un “popolo” e può realizzarsi per ogni singolo solo all'interno di questo “noi”»<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ivi*, 27.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ivi*, 13.

<sup>47</sup> *Ivi*, 14.



La speranza è di fatto il connotato identificativo del Dio dell'incarnazione: nella speranza crocifissa, si colloca la sostanza di ogni presente e futura speranza. Proprio là dove non si presentano motivi per la spontaneità e ovvietà dello sperare, riluce la vera speranza, che di fronte al male del mondo innalza l'ultima croce di familiarità con l'uomo e la sua possibilità di salvezza integrale. *Il portico del mistero della seconda virtù* ricostruisce l'esemplare dialogo di Dio con l'uomo: è dal cuore stesso di Dio che si apre il canto della speranza, che riluce come un inno alla gioia nel cuore più profondo della disperazione. Nel cuore delle tre virtù teologali la speranza si pone come l'ingenua bambina che avanzando sicura verso il futuro trascina con sé le sorelle più grandi, fede e carità, consapevole che tutto il lavoro del mondo non si compie che per lei: non si lavora che per i bambini. «La fede va da sé. La fede cammina da sola. Per credere c'è solo da lasciarsi andare, c'è solo da guardare. [...] La carità purtroppo va da sé. Per amare il prossimo c'è solo da lasciarsi andare, c'è solo da guardare una simile desolazione. [...] Ma la speranza non va da sé. La speranza non va da sola. Per sperare, bimba mia, bisogna essere molto felici, bisogna aver ottenuto, ricevuto una grande grazia. [...] E quello che è facile e l'inclinazione è disperare, ed è la grande tentazione»<sup>48</sup>. È così che la speranza si dispone ad essere il motore di ogni cosa, perché «vede quello che non è ancora e che sarà. Ama quello che non è ancora e che sarà. Nel futuro del tempo e dell'eternità»<sup>49</sup>. La speranza, virtù propriamente umana, si colloca nel tempo della durata e della carne, e disegna un inesauribile gioco tra Dio e gli uomini, che dice «chi vince perde, e così lui, lui per primo, accetta di giocare la propria vita perdendola perché, alla fine, tutti, anche tutti quei bambini cresciuti e un po' sciocchi che sono gli adulti, possano vincere ciò che

<sup>48</sup> PEGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, in ID., *I misteri*, pp. 166s.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 168.



è essenziale. Chissà che anche noi, borghesi e capitalisti nell'animo, che siamo tutto sommato convinti che solo i vincenti vincano, che ci si guadagna il Regno dei cieli capitalizzando "buoni paradiso", possiamo a nostra volta scoprire [...] che non ci si guadagna il cielo come si capitalizza un tesoro, ma come lo si spende, come ce lo si gioca tutto»<sup>50</sup>. In questi tempi di crisi profonda, c'è chi anela alla speranza e chi la rinnega, ma pochi si domandano cosa sia. Quanto ho cercato di presentare è solo il principio di una riflessione critica sulle questioni che interessano realmente l'uomo. Il mio intento è quello di aprire uno spiraglio di vera speranza, tra i desideri confusi e l'ottimismo imperante, poiché «se non si intravede il senso dell'Intero come fine, non si ha in vista qualcosa come un compito comune»<sup>51</sup>. Vorrei ricordare quanto è riportato nel documento conclusivo della 46<sup>a</sup> Settimana sociale dei Cattolici italiani, in cui emergono tre parole chiave: *unità, speranza, responsabilità*. «Tocca a noi guardare al futuro del Paese senza paura, con quella "speranza affidabile" che nasce dal Risorto e va incarnata nella vita di ogni giorno. Siamo noi i primi a essere chiamati a operare in un orizzonte di vita e non di declino»<sup>52</sup>.

La speranza invita a rileggere il cammino dell'uomo nel mondo alla luce della Verità che ci è stata consegnata con la fede. Se è vero quanto sostiene Lévinas, che «quello che si dice scritto nelle anime è scritto innanzi tutto nei libri»<sup>53</sup>, è importante riconosce-

---

<sup>50</sup> P. LIA, *L'incanto della speranza. Saggio sul canto dei misteri di Charles Péguy*, Jaca Book, Milano 1998, p. 138.

<sup>51</sup> MELCHIORRE - VIGNA, *La politica e la speranza*, p. 26.

<sup>52</sup> COMITATO SCIENTIFICO E ORGANIZZATORE DELLE SETTIMANE SOCIALI DEI CATTOLICI ITALIANI, *Un cammino che continua... dopo Reggio Calabria*, documento conclusivo della 46<sup>a</sup> Settimana sociale dei Cattolici italiani (Reggio Calabria, 14-17 ottobre 2010), 3.

<sup>53</sup> E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, Città Aperta, Troina (En) 2008, p. 110.





re nella Bibbia il «Libro dei libri nel quale si dicono le cose prime – quelle che dovevano essere dette perché la vita umana abbia un senso. [...] E se in filosofia il versetto non può avere il valore di prova, il Dio del versetto può continuare ad essere per il filosofo, e nonostante tutte le metafore antropomorfe, la misura dello spirito»<sup>54</sup>. In conclusione, sulla traccia di Joseph Ratzinger, l'attenzione non può che essere rivolta ad alcuni modelli biblici, che dischiudono agli occhi del cuore l'essenza della speranza: il profeta Geremia e l'Esodo.

Il profeta Geremia, considerato come il portatore di un pessimismo deprecabile, è invece il primo tra i grandi oppositori all'ottimismo ideologico, è anche il vero messaggero della speranza. Egli ricorda, nel suo rifiuto di una falsa teologia che vuole leggere nei successi e negli insuccessi politici una prova della verità e bontà di Dio, che esistono due livelli, quello terreno e quello divino. «L'annuncio di successi empirici è da giudicare secondo criteri empirici e non si può appoggiare a una teologia. Chi oggi annuncia per domani una società definitiva e perfetta deve garantirlo empiricamente e non colorarlo con argomenti teologici»<sup>55</sup>. Questo ci ricorda quanti errori possono essere compiuti al seguito di un ideale politico che si fa portatore di una verità eterna, mentre la Verità eterna e la vera speranza, Dio, «non è mai sconfitto, e le sue promesse non cadono insieme con le sconfitte umane, anzi esse diventano più grandi, come l'amore cresce nella misura in cui l'amato ne ha bisogno»<sup>56</sup>.

Il cammino del popolo d'Israele dalla schiavitù verso la terra promessa racchiude in sé il senso di ogni cammino e di ogni popolo. La storia non narra di un popolo eletto che si ritrova come d'incanto nella terra promessa, bensì di quell'indicibile incontro tra il

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>55</sup> RATZINGER, *Guardare Cristo*, p. 44.

<sup>56</sup> *Ibid.*

trascendente e l'immanente, tra due libertà, una assoluta e l'altra finita. Dio era presente, ma non era l'unico artefice. Il popolo doveva decidersi ad ogni passo, erano combattuti, stanchi e affamati. Stavano intessendo il loro dialogo con Dio; quel cammino era ed è tutt'oggi «una marcia verso una meta, un progresso morale, una trasformazione. Gli uomini e le donne che giungono a Canaan sono, sia letteralmente sia metaforicamente, uomini e donne diversi da quelli partiti dall'Egitto»<sup>57</sup>. L'uomo dall'Esodo ad oggi è ancora in cammino, ha scoperto la gravità di quelle oasi che parevano essere la terra promessa, il paradiso in terra; nel deserto gli uomini hanno imparato ad essere un popolo e ad essere uniti, infine a non chiamare nessuno straniero, perché – ricorda – «anche tu sei stato straniero in terra d'Egitto» (*Es* 22, 21). La grandezza del cuore di Dio supera ogni nostra misura; e se prima era solo un popolo in marcia, ora il popolo è scortato dal primo dei condottieri, Gesù Cristo, e sorretto dal suo stesso spirito, lo Spirito Santo. «E così l'oppressione del Faraone, la liberazione, il Sinai e Canaan sono ancora tra noi, poderosi ricordi che modellano le nostre percezioni del mondo politico. La porta della speranza è ancora aperta; le cose non vanno come potrebbero – anche quando non vanno completamente all'opposto di come dovrebbero. [...] Noi crediamo ancora, o almeno molti di noi credono, in quello che l'Esodo voleva insegnare, o in quello che si è comunemente pensato che volesse insegnare, sul significato e la possibilità della politica e sulle sue giuste forme: primo, che, ovunque si viva, probabilmente si vive in Egitto; secondo, che esiste un posto migliore, un mondo più attraente, una terra promessa; e terzo, che la strada che porta alla terra promessa attraversa il deserto. L'unico modo di raggiungerla è unirsi e marciare insieme»<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 16.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 99.

ANNA POLGA

## Per una generazione del “riconoscimento”

“Possiamo essere una nuova generazione di politici?": è l'interrogativo che mi sono posta dopo *l'open lesson* tenuta dall'attuale Ministro dei Beni Culturali, prof. Ornaghi. Con questa domanda egli non si è rivolto solo al nostro “piccolo grande gruppo”, ma ha aperto le sue parole a tutti: ciò significa che, prescindendo dall'età e dal proprio *status*, siamo tutti chiamati a far parte di una generazione rinnovata, in grado di rendere la propria appartenenza a uno Stato, al nostro Stato, un'attività che genera qualcosa di nuovo, di bello. Accanto alla volontà di cogliere questa vocazione al bene comune, il Ministro ritiene fondamentale che la nuova generazione possieda «capacità di giudizio culturale»: questa affermazione mi ha particolarmente colpito e vorrei utilizzarla come spunto per riflettere sul suo significato in relazione alla dimensione culturale nella quale siamo chiamati a “essere nuova generazione”.

Che cosa significa giudicare? Innanzitutto essere in grado di operare un *vaglio critico* su una dimensione fattuale, come presupposto per inserirsi in un processo di sviluppo; inoltre giudicare significa anche riferire quei fatti a una *verità*, cioè a una dimensione condivisibile universalmente da tutti gli uomini, i quali di fatto sono culturalmente diversi, ma anche radicalmente uguali. In breve, ho

cercato di connettere la questione relativa alla nostra responsabilità politica con la dimensione antropologica, che concerne l'identità dell'uomo; un'identità che, come si è appena detto, è apparentemente paradossale o piuttosto *paradossalmente plurale*.

Oggi si parla molto spesso di crisi, innanzitutto economica, ma questa è solo un'interpretazione parziale. La crisi di cui si dovrebbe parlare è più radicalmente umana: l'identità dell'uomo è infatti messa in questione da due fatti, il multiculturalismo e la globalizzazione. Con questi termini si vuole indicare rispettivamente la duratura convivenza tra uomini che possiedono culture diverse e l'instaurarsi di relazioni causali inedite tra fattori politici, economici e sociali, che assumono una dimensione globale. Nell'area occidentale questi fatti vengono interpretati in seno a una tradizione culturale determinata, la quale, però, è portatrice di una forte pretesa universalistica, ritiene cioè di poter affermare una verità che valga per tutti. Non vi è nulla di errato in tale pretesa, che di fatto è avanzata da ciascuna cultura particolare. Ritengo, però, che sia necessario intendersi sul significato del termine *universale* quando questo viene riferito alla cultura e ai contenuti di cui è portatrice.

Attraverso un rapido confronto con le diverse prospettive, che attualmente si affacciano sul nostro orizzonte culturale occidentale, è possibile ravvisare principalmente due tradizioni politiche per certi versi opposte tra loro: innanzitutto quella *liberale*, in seno alla quale ciascuna cultura, interpretata come una dimensione privata dell'uomo, non può partecipare con le sue esigenze sul piano pubblico della politica, essendo portatrice di contenuti e interpretazioni non condivisibili, in quanto soggettivi; la politica deve perciò essere neutrale nei confronti di ciascuna cultura. In secondo luogo quella *comunitarista*, per la quale invece è necessario riconoscere anche sul piano pubblico la legittimità delle singole culture e tollerare la loro co-presenza; fa questo, però, solo formalmente.

Non si può nascondere che entrambe le tradizioni manifestano alcuni limiti che possono avere pesanti ricadute sul piano della con-

vivenza civile, soprattutto nell'epoca contemporanea contrassegnata dall'evento del multiculturalismo. Sicuramente il più lampante di questi limiti è quello di non essere in grado di auto-interpretarsi come prospettive particolari esse stesse, ma al contrario come avvenuti punti di vista quasi meta-culturali, universali. Più precisamente, il rischio in cui il liberalismo incorre avendo questo genere di pretesa è quello di confondere la sua presunta neutralità nei confronti delle singole prospettive culturali con una totale indifferenza rispetto alle loro singole esigenze. D'altra parte, nel comunitarismo la sua capacità di accogliere ogni forma di particolarismo finisce per generare un panorama sociale frantumato, in cui è difficile favorire il dialogo reciproco tra linguaggi e significati lontani tra loro.

Come precedentemente ho affermato, ritengo quindi che sia fondamentale una revisione del concetto di *universale* e questa esigenza emerge ancora di più in relazione al carattere *particolare* col quale ciascuna cultura si presenta nel panorama umano. Non posso non fare riferimento alle riflessioni sviluppate dal prof. Francesco Botturi proprio in merito a tale tematica: egli propone di guardare alle culture nei termini di un *universale concreto*<sup>1</sup>. Con questa locuzione si intende suggerire la necessità di *riconoscere*, piuttosto che *neutralizzare*, la particolarità e dunque l'unicità di ogni concreta cultura, proprio perché il valore universale di ciascuna di esse è proporzionale a tale forma di concretezza. La centralità della dimensione del riconoscimento, inteso come capacità di accogliere la specificità di ciascuna cultura, ma anche di impegnare la propria sul piano del bene comune, suggerisce una via in grado di ricomporre anche il paradosso ravvisato inizialmente per quanto riguarda la condizione umana: il rapporto tra uguaglianza e diversità. Ritengo che ogni cultura emerga immediatamente come unica e irriducibile rispetto ad ogni altra, proprio perché *ogni singolo uomo*,

---

<sup>1</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Riconoscimento e cultura*, in *All'origine della diversità*, Guerini e Associati, a cura di J. Prades, Azzate (Va) 2008, pp. 73-84.

portatore di quella cultura, è in sé unico e irriducibile. In altre parole siamo immediatamente diversi tra di noi ed essere “indifferente a tale differenza” (la quale si può chiamare anche pluralismo) non consente di cogliere adeguatamente l’uguaglianza di ciascun uomo con l’altro; uguaglianza che coincide con l’essere unico di ciascuno di noi e di manifestare tale singolarità attraverso la propria identità, il racconto della propria storia, della propria tradizione, della propria cultura. Fare riferimento a questa dimensione, che alcuni autori suggeriscono di denominare “situazione ermeneutica”, consente di enucleare l’esperienza radicale comune alla base della percezione della diversità.

Un contributo significativo in relazione alla centralità del riconoscimento è dato anche da due altri autori, con i quali mi sono confrontata: Honneth e Benhabib<sup>2</sup>. Il primo di questi si concentra innanzitutto su una concezione dell’identità dell’uomo di tipo *relazionale*, cioè naturalmente orientata all’incontro (o allo scontro) con gli altri uomini. Nella relazione, l’identità esistente trova spazio per essere riconosciuta, rispondendo a un bisogno che non è solamente psicologico, ma, per così dire, strutturale per l’uomo. Questa prospettiva contribuisce anche alla revisione della concezione dell’identità soggettiva fondata sul piano dell’intersoggettività: infatti, si rimanda alla sussistenza di una *originaria capacità* di essere riconosciuti e tale dimensione strutturale è ciò che c’è di comune e di universale nella natura dell’uomo, venendo prima dei modi specifici con cui su di essa si opera attraverso il riconoscimento. Per quanto riguarda la Benhabib, la questione su cui l’autrice si concentra riguarda le condizioni alle quali possa darsi una *politica del riconoscimento*. Essa propone la forma politica della democrazia

---

<sup>2</sup> Cfr. in particolare A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposta per un’etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002; S. BENHABIB, *La rivendicazione dell’identità culturale. Eguaglianza e diversità nell’era globale*, Il Mulino, Bologna 2005.

deliberativa, fondata sulla presenza, accanto alle strutture statali ed economiche, della società civile; è nello spazio creato da quest'ultima che ciascuna delle culture presenti sul panorama sociale viene identificata quale oggetto reale del processo di riconoscimento. Le culture non sono "indicatori fissi d'identità", ma realtà dinamiche e questo esclude la convinzione che esse siano entità totalmente descrivibili. Al contrario, le culture, o meglio, gli uomini si raccontano e si tramandano le proprie storie e in questo modo attivano un processo dialogico di rinegoziazione dei propri "confini identitari". Le considerazioni di Honneth e Benhabib sono di grande importanza, poiché indicano una via per superare i limiti del liberalismo che, propugnando un universalismo, per così dire, "a priori", è indifferente alla specificità di ogni cultura; infine anche le aporie del comunitarismo, che non è in grado di favorire un'unità e quindi il dialogo tra le diverse culture. Infatti, ciò che c'è di comune e universale si può comprendere solo a partire dalla concretezza e particolarità di ogni cultura; viene sottolineato anche che l'interazione è necessaria a ciascuna di essa in quanto, per suo tramite, si può costruire la propria identità dinamicamente. In sede politica, nella quale si agisce per il bene comune, l'interazione è l'evento che mette a nudo *comuni beni universali*, quali possono essere i diritti umani. L'universale non è presupposto neanche qui, ma anzi è frutto di una ricerca che può essere sostenuta da istituzioni certamente imparziali, ma mai indifferenti. Universale non è la cultura stessa: essa è la *forma concreta* che assume la capacità espressiva dell'uomo; universale è invece l'umana capacità di riconoscere ed essere riconosciuti e dunque, di principio, questo riconoscimento è sempre possibile. Ritengo che quanto detto possa fornire un'altra prospettiva sull'uomo, che sappia trascendere i fatti, gli eventi dei quali siamo direttamente o indirettamente testimoni, i quali possono favorire un pensiero scettico che ci impedisce di accogliere la vocazione al bene comune con impegno. Mi riferisco ai dati che ci attestano la crisi economica odierna, i problemi che lo Stato si trova a dover



affrontare sul piano istituzionale, le questioni sociali che non trovano via di soluzione. L'invito cui ci chiama la filosofia è di *trascendere*, come si usa dire tecnicamente, i dati di fatto per cercare i caratteri della realtà *in se stessa* e farne i criteri critici del nostro agire, in modo particolare dell'agire politico. La porta che sto cercando di spalancare con gli "attrezzi della filosofia" è quella della Speranza: è questa che può aprire cuore e ragione alla Verità.

Questa breve notazione consente di agganciarci alle tematiche che ho avuto modo di approfondire in occasione del corso di Etica tenuto dal prof. Botturi. La questione del multiculturalismo in quella sede era stata discussa nella prospettiva di una filosofia della interculturalità, ricordando il titolo di una raccolta di saggi che era stata oggetto di studio e discussione<sup>3</sup>. Nell'incontro concreto fra uomini che condividono culture diverse, il momento fondamentale del riconoscimento dell'altro in quanto uomo, a partire dalla sua irriducibile differenza, rimanda alla domanda antropologica "che cos'è l'uomo?". Riprendendo la logica della relazione, si può trovare una risposta enucleando alcuni suoi caratteri strutturali. L'uomo, sul piano individuale, è caratterizzato da un "principio d'insufficienza" e trova nella relazione il luogo in cui colmare tale intrinseca mancanza. La relazione contribuisce, infatti, alla piena realizzazione di ciò che l'uomo è in sé. La *logica relazionale* considera identità e alterità elementi *distinti ma complementari*. In secondo luogo, l'uomo è essere dotato di *logos*: questo non significa solo che egli possiede uno strumento attraverso cui comunicare con gli altri; il "linguaggio" è inteso, invece, in senso ampio come capacità di costituire una relazione dialogica, in apertura con gli altri e con il sé.

Un ultimo aspetto che appartiene all'uomo nella sua essenza è la sua "naturale culturalità": come il linguaggio è apertura relativa all'altro in continuità con la propria umanità, la cultura è aper-

---

<sup>3</sup> A. CAMPODONICO - M.S. VACCAREZZA, *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.





tura relativa all'Altro nella sua trascendenza, cioè all'Essere nella sua totalità. Apparentemente, tra i termini *natura* e *cultura* può esserci una contrapposizione: se ciò che è naturale sembra attestare un'immediatezza, la cultura, viceversa, è il luogo della mediazione. Ma parlare di cultura 'naturale' significa in questo contesto riferirsi a ciò che costituisce l'essenza dell'uomo. La cultura attesta proprio l'apertura verso ciò che necessita di mediazione per eccellenza: l'Essere in quanto tale. Si potrebbe chiamare quest'apertura "senso religioso" e, prescindendo da ogni differenza dottrinale, considerarlo come un'universale tendenza umana a ricercare il senso della vita e della realtà. Tali caratteri strutturali corroborano l'idea che il riconoscimento dell'uomo sia sempre possibile; ma sul piano fattuale ciò non è l'esito scontato del fenomeno multiculturale. È qui che sorgono i problemi.

Brevemente, le questioni suscitate dai fatti storici o contemporanei, che attestano il verificarsi dell'incontro/scontro tra uomini di diversa cultura, rendono problematici i riferimenti a modelli che leggono l'alterità attraverso una chiave relativista, in cui identità e differenza rischiano di costituire due categorie inconciliabili, incommunicanti e incommunicabili, quindi non in grado di convivere; oppure tendenzialmente omogeneizzabili, a fronte dell'esclusione delle differenze rilevate. Ogni incontro ha avuto luogo nella storia (e avrà modo di averne in futuro) si è realizzato in un contesto storico, sociale e politico determinato, così come determinate sono effettivamente le prospettive di ciascun individuo o cultura ne è stata protagonista. Bisogna riflettere, perché quest'annotazione venga salvata, ma contemporaneamente ci preservi dal rischio di fare appello a un modello relativista. Una via che potrebbe essere percorribile è un ripensamento in chiave ermeneutico della relazione intersoggettiva tra identità e alterità, aderendo alla prospettiva di Gadamer: l'Autore guarda all'alterità nei termini di un testo, di una narrazione, che fa emergere un elemento inedito e di non immediata comprensione nell'identità del soggetto col quale si relaziona.

Tale elemento riguarda l'identità, in quanto interpella il suo punto di vista, proponendone, per così dire, uno ulteriore. In questa dinamica l'atteggiamento ideale sarebbe quello della "comprensione", un atteggiamento di apertura all'altro, che consente di ascoltare il messaggio che viene espresso. In più, parlando di un messaggio rivolto a un ascoltatore, tale impostazione consente di rilevare un "orizzonte comune di natura linguistica", che attesta la comunicabilità e l'accessibilità ad altri del contenuto della prospettiva culturale proposta dall'alterità.

Quanto detto è un tentativo soddisfacente di opporsi alla logica, per così dire, oggettivante, rilevando come l'alterità non possa essere considerata un oggetto estrinseco rispetto all'identità, ma relativo alla sua prospettiva culturale particolare, che viene interpellata all'interno della relazione. Certamente esiste il rischio di fondare la "comprensione" su una logica oppositiva, confondendola con l'intenzione di dominare l'altro e la sua diversità, obbligando l'alterità che ne è portatrice a rinunciare a essa ed eliminarla. Perciò, perché si parli di relazione, bisogna riuscire a comprenderne la *reciprocità*, e questo è a mio parere possibile ripensando a quanto detto prima con la Benhabib: nel dialogo si attiva un processo di rinegoziazione dei "confini identitari". Risulta qui più chiaro come la cultura determini una condizione porosa e permeabile dall'esterno, in grado di aprirsi alla diversità con cui l'altro le viene incontro, lasciandosi interpellare dall'altro e rivolgendo su di sé lo sguardo con atteggiamento critico, cioè di confronto e di revisione dell'appartenenza propria. Credo che quanto appena detto possa chiarire il senso dell'appello che il prof. Ornaghi ci rivolge, parlando di capacità di giudizio culturale. Infatti, ciascun uomo che appartenga a una certa cultura scopre proprio al suo interno l'alterità di cui riconosce le differenze, che sono perciò "relative" al proprio orizzonte e non leggibili estrinsecamente a esso: «L'alterità si annida nel cuore stesso delle diversità culturali e non al di là dei loro confini». I caratteri che costituiscono l'uomo come tale sono coerenti

con l'evento della multiculturalità, purché il fulcro dell'evento stesso sia la relazione. In questo modo, possiamo sostenere che esista un *dovere di riconoscere l'altro* e il relativismo in cui si rischia di cadere viene risollevato alla dignità di una "relatività di prospettive", nelle quali rientrano categorie fluide, pertanto malleabili e permeabili, *comunicanti e comunicabili*.

Ora, se sul piano "etico" esiste un dovere di riconoscere l'altro, è legittimo domandarsi che cosa si debba fare perché la relazione si realizzi secondo un criterio umano. Se intendiamo la società come il luogo concreto in cui non soltanto si realizza il dialogo con l'alterità, ma soprattutto in cui bisogna parlare di una *presenza costante* dell'alterità, non occasionale, nel contesto contemporaneo globalizzato, si pone il problema di come "pensare" una società in cui l'incontro renda possibile una con-vivenza che sia "umana". A mio parere, la società deve essere un ambito non "neutro" alle identità, ma al contrario un luogo in cui vengano impegnate in uno scambio. Riconoscere le "identità altre" significa attribuire loro quella "dignità", quel valore che esse possiedono di diritto, cioè a prescindere dall'atto stesso di riconoscerle. Questo è reso difficoltoso dal fatto di leggere l'altro a partire dal proprio punto di vista e quindi non secondo una logica relazionale, ma di tipo oppositiva: in questo modo "altro" significa "diverso" e «le differenze culturali vengono utilizzate come mattoni nella frenetica costruzione di mura», che difendano la cultura cui si appartiene come una "fortezza assediata". È chiaro, dunque, che quando la questione del multiculturalismo prende in considerazione il problema "etico" della convivenza tra identità che si interpretano come straniere, questo tipo d'impostazione deve essere superata. Una prima via attraverso la quale affrontare la convivenza è, nel dibattito attuale, l'impostazione di una società secondo l'ottica liberale, oppure quella comunitarista, come abbiamo già visto.

La proposta che si vuole esplicitare si pone in alternativa ad entrambe le prospettive appena esposte: si tratta di rendere la socie-

tà, in cui si colloca l'interculturalità, "civile". In essa la convivenza viene istituita come relazione in cui ciascun termine ha valore come tale, cioè a prescindere dai modi in cui gli viene attribuita e riconosciuta un'identità. Si tratta in questo caso del *principio di eguaglianza morale*: in base a ciò, ciascuna identità può legittimamente decidere di partecipare a una relazione che prende la forma di un "dibattito pubblico", in cui ciascuno, in virtù del suo carattere "linguistico", ha la possibilità di argomentare e la capacità di ascoltare, avendo come fine la comprensione reciproca.

D'altra parte ciascun termine della relazione non è individuo astratto, ma effettivamente incontra altri individui, che si riconoscono reciprocamente in un contesto storico-politico. Qui viene preso in considerazione il concetto di "cittadinanza", come ciò che emerge dalla relazione concreta: si tratta del contenuto su cui si instaura il dibattito all'interno della società, ovvero le regole e le norme valide per chi intende parteciparvi. Ciò significa che la cittadinanza non può essere intesa come un dispositivo che pre-esiste l'individuo, ma come l'esito di un riconoscimento reciproco attuato in via relazionale e sul quale giungere a un accordo che va costantemente riconfermato, dialogando. In questo modo nella società civile le culture si raccontano – consapevoli di non potersi mai definire totalmente – e discutono – in un processo infinito – sui termini della convivenza. Certamente non si può nascondere la difficoltà di poter trovare delle norme in grado di garantire un riconoscimento per tutti e ciascuno, quando a convivere sono uomini dalle prospettive radicalmente diverse. In una società che sia "civile" la priorità non è data dal «preventivo riconoscimento di beni universali comuni»<sup>4</sup>; piuttosto essi sono oggetto di discussione, dando invece priorità al metodo dialogico in base al quale trovare un accordo reciproco basato sulle identità in relazione e sul contesto.

---

<sup>4</sup> F. BOTTURI, *Universalismo e multiculturalismo*, in *Universalismo ed etica pubblica*, a cura di F. Botturi, Vita e Pensiero, Milano 2006, pag. 127.

LUCREZIA SAVINO

**La solidarietà:  
un principio sociale, una virtù morale**

La bontà è l'unico investimento che non fallisce mai. Lo scrittore e filosofo statunitense Thoreau lo ha sempre sostenuto a spada tratta, non errando di certo. L'essere buoni non può che giovare al proprio spirito e agli altri. La benevolenza eleva l'essere e lo fa tendere ad un qualcosa di grande. L'aiutare il prossimo non può che appagare, in maniera totalizzante, la propria essenza: ti dà «una dolcezza al core, che 'ntender no la può chi no la prova», ti fa sentire vivo e realizzato su questa terra.

Una vera comunità si definisce tale quando è solidamente fondata e aspira alla promozione integrale della persona e del bene comune. La convivenza diventa tanto più umana quanto più è caratterizzata dalla matura consapevolezza dell'ideale verso cui tendere: una civiltà dell'Amore. La persona non trova realizzazione completa di sé fino a quando non supera la logica del bisogno per proiettarsi in quella della gratuità e del dono. È necessario prodigarsi per gli altri senza pretendere nulla in cambio. Dio stesso è l'esemplare massimo che incarna il principio di gratuità.

Nell'agire senza compenso del Signore trova espressione il senso stesso della creazione, anche se oscurato e distorto dall'esperien-

za del peccato. A muovere il mondo basta l'amore. Umano è colui che genera e basa i suoi comportamenti sull'amore. Umano è colui che manifesta amore e ordina la sua vita per l'amore e con amore poiché esso è l'unica forza che può spingere la storia verso il bene.

«Per rendere la società più umana, più degna della persona, occorre rivalutare l'amore nella vita sociale – a livello politico, economico, culturale –, facendone la norma costante e suprema dell'agire. [...] L'amore è perciò la forma più alta e più nobile di rapporto degli esseri umani tra loro. L'amore dovrà dunque animare ogni settore della vita umana, estendendosi anche all'ordine internazionale. Solo un'umanità nella quale regni la "civiltà dell'amore" potrà godere di una pace autentica e duratura. In questa prospettiva, il Magistero raccomanda vivamente la solidarietà perché è in grado di garantire il bene comune, aiutando lo sviluppo integrale delle persone: la carità fa vedere nel prossimo un altro te stesso»<sup>1</sup>.

La promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo è l'obiettivo primario da raggiungere.

Notevole è constatare che le nuove generazioni sentano sempre più il bisogno della solidarietà e che avvertano l'esigenza di superare la cultura individualistica: rivedono nel lavoro solidale una vita più degna in cui far accrescere la creatività di ogni singola persona, le sue passioni e la sua vocazione e risposta all'appello di Dio. Una società, insomma, in cui è possibile coltivare sogni e in cui il raggiungimento della felicità pura non è un qualcosa di utopico.

Uno sviluppo più umano è fondamentale nella lotta contro l'egoismo, deleterio nemico della comunità ordinata. Il sacrificio verso il prossimo è il più sicuro antidoto contro l'orgoglio del secolo: sarà possibile concretizzare il disegno d'amore di Dio sulla storia, nonché un umanesimo integrale e incentrato sulla solidarietà, solo se i singoli uomini e le comunità sapranno coltivare le virtù

---

<sup>1</sup> *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 582

morali e sociali in se stessi per poi diffonderle nelle società.

«La solidarietà si presenta, dunque, sotto due aspetti complementari: quello di *principio sociale* e quello di *virtù morale*. La solidarietà deve essere colta, innanzitutto, nel suo valore di principio sociale ordinatore delle istituzioni, in base al quale le strutture di peccato che dominano i rapporti tra le persone e i popoli, devono essere superate e trasformate in strutture di solidarietà, mediante la creazione o l'opportuna modifica di leggi, regole del mercato, ordinamenti. La solidarietà è anche una vera e propria virtù morale, non un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la determinazione ferma e perseverante d'impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti»<sup>2</sup>.

A questo punto, però, mi chiedo se la solidarietà possa mai scendere in quel tipo di assistenzialismo che “umilia” il portatore di bisogno. È ammissibile una tal cosa? Fare del bene per pietà dell'altro, per accentuare le sue mancanze, per evidenziare il suo stato di disagio? No, non lo è. Non è assolutamente accettabile un pensiero del genere.

«La miseria umana è il segno evidente della condizione di debolezza dell'uomo e del suo bisogno di salvezza»<sup>3</sup>. Ecco. Questo deve essere il motore del quotidiano agire, questo deve essere lo scopo della nostra esistenza: la salvezza, propria e degli altri.

Lo sviluppo integrale della persona e la crescita sociale si condizionano vicendevolmente. La solidarietà è, infatti, anche virtù sociale in quanto implica il “perdersi” a favore del prossimo invece di sfruttarlo e il “servirlo” invece di opprimerlo per il proprio tornaconto. Solo così, potremo tendere al progresso e al superamento

---

<sup>2</sup> *Ivi*, 193.

<sup>3</sup> *Ivi*, 183.

di gran parte dei mali.

Bisogna donare e donarsi agli altri. James Joyce, scrittore e drammaturgo irlandese, sosteneva che mentre tu hai una cosa, questa può esserti tolta, ma quando tu la dai, ecco, l'hai data. Nessun ladro te la potrà rubare e allora sarà tua per sempre.

È necessario “spendersi” per il bene dell'altro al di là di ogni individualismo e particolarismo.

Il vertice massimo di una tal prospettiva è sicuramente la vita di Gesù di Nazaret, l'Uomo nuovo, solidale con l'umanità fino alla “morte di croce” (*Fil* 2, 8).

Il messaggio della dottrina sociale circa la solidarietà mette in evidenza il fatto che essa è strettamente legata al concetto di bene comune e quindi allo stato, all'idea di famiglia e al lavoro. Per quanto concerne il bene collettivo, è importante constatare che una società intenzionata a rimanere al servizio dell'essere umano e che desidera svilupparsi in maniera solidale è quella che si propone come meta prioritaria il bene comune, in quanto bene di tutti gli uomini e di tutto l'uomo. La persona non può trovare compimento solo in se stessa. Deve vivere con e per gli altri.

Il bene comune, infatti, impegna tutti i membri della comunità e nessuno è esente dal collaborare per progredire.

Sostenendo che la solidarietà abbia contatti con il bene comune equivale a dire, quindi, che essa sia legata anche allo Stato, poiché quest'ultimo deve organizzare e garantire ordine alla società civile di cui è espressione, in modo che il bene comune sia raggiunto con il contributo di tutti. Così come l'agire morale del singolo si realizza nel compiere del bene, l'agire sociale giunge alla sua pienezza nel bene comune.

La solidarietà è un qualcosa che permea anche l'interno del mondo lavorativo e familiare.

Per quanto riguarda il lavoro, infatti, è necessario perseguire nuove forme di solidarietà che si orientino verso l'assunzione di maggiori responsabilità nei confronti della produzione e delle con-



dizioni sociali di coloro i quali desiderano lavorare. Bisogna mettere in evidenza il soggetto del lavoro e lo stato in cui vive.

Per quanto concerne la famiglia che nasce e cresce nell'amore, invece, è possibile riscontrare la solidarietà come dato costitutivo e strutturale. Singole famiglie o associate, con manifestazioni di solidarietà e condivisione, possono farsi voce di ogni situazione di disagio presso le istituzioni, richiamandole alle loro specifiche finalità.

Dunque, il principio della solidarietà comporta che gli uomini del nostro tempo tengano bene a mente il debito che hanno nei confronti della società in cui vivono, un debito verso quei particolari che rendono speciale l'esistenza, come pure verso quel patrimonio costituito dalla cultura, dalla conoscenza scientifica e tecnologica, da beni materiali e immateriali e da tutto ciò che la vicenda umana ha prodotto. Un simile debito va sempre onorato nelle varie manifestazioni dell'agire sociale in maniera tale che generazioni presenti e future chiamate insieme le une e le altre possano condividere, nella solidarietà, doni così grandi.

Si dovrebbe pensare più a far bene che a stare bene: e così si finirebbe anche a star meglio.



LUCA VETTORELLO

**Lavoro e vocazione.  
Prospettive bibliche e filosofiche**

Il lavoro, soprattutto nella società moderna, è un tema di estremo rilievo, che tocca in maniera trasversale ambiti diversi, coinvolgendo naturalmente la politica, l'economia, la sociologia, l'etica pubblica e anche la filosofia. La complessità della sua trattazione risiede nel fatto che esso assume un peso determinante nella vita degli uomini, rivestendo altresì un ruolo chiave nella costituzione di una società: perciò, a seconda del modo con cui il lavoro viene concepito, della luce nella quale viene posto e dell'esatta comprensione delle sue innumerevoli implicazioni, si possono avere cambiamenti nella struttura sociale e ripercussioni reali nel vissuto quotidiano delle persone. Perfino storicamente si è potuto constatare come diverse concezioni del lavoro hanno generato modelli economici anche molto differenti tra loro: si possono ricordare, ad esempio, i due sistemi più noti, che in tempi a noi più recenti si sono addirittura scontrati riguardo alle premesse e alle soluzioni proposte, ossia il comunismo e il capitalismo. Ma tante e variegate sono le concezioni proponibili e appare, dunque, di fondamentale importanza riuscire ad ottenere una visione del lavoro che sia la più armonica, completa, profonda e corretta possibile.

Il miglior modo per ottenere questo scopo, a mio avviso, consiste nell'indagare il tema del lavoro a tuttotondo, inserendolo cioè in un contesto più vasto e comprensivo, entro il quale possa così emergere il suo significato più autentico. Ed è proprio in quest'ottica che ritengo si debba prendere in considerazione la questione, rapportandola a quella tematica più ampia e complessiva che fa riferimento alla nozione di *vocazione*, intesa quale orizzonte di senso ultimo della vita di ciascun essere umano nella sua singolare specificità e unicità. Attraverso l'analisi della relazione tra lavoro e vocazione possono infatti scaturire delle riflessioni capaci di arricchire la nostra cognizione dell'attività lavorativa, ponendola nella sua giusta collocazione e attribuendole il ruolo appropriato all'interno del vissuto individuale e sociale.

Per esplorare questo binomio dialettico tra lavoro e vocazione, la riflessione che intendo ora proporre prenderà l'avvio da una domanda volutamente provocatoria, grazie alla quale, però, si potrà raggiungere direttamente il cuore della questione. E la domanda è la seguente: l'uomo è davvero fatto per lavorare?

Potrebbe sembrare, a prima vista, una domanda oziosa, poiché verrebbe spontaneo rispondere affermativamente, considerando il lavoro come quell'attività imprescindibile che fornisce all'uomo i mezzi per poter vivere. Eppure, un'analisi più approfondita mostrerà come la risposta sia meno scontata di quella che potrebbe apparire. Infatti, gran parte degli spunti dai quali può provenire una possibile soluzione dipendono dall'idea di lavoro e dal quadro di fondo entro la quale viene contestualizzata. Ai giorni nostri, ad esempio, la mentalità più diffusa propone una visione altamente positiva del lavoro, profilandolo come un valore, come sinonimo di emancipazione sociale, di realizzazione personale, al punto che alcuni studiosi e alcuni sociologi hanno descritto la società moderna come "*la società del lavoro*", in quanto esso assume una funzione totalizzante, alla luce della quale vengono riletti tutti gli altri aspet-

ti della vita umana<sup>1</sup>. Tanto per citare un caso emblematico, che illustra concretamente quanto peso viene dato al lavoro, si noti come esso sia considerato talmente importante da essere perfino assunto a principio fondativo dello Stato italiano<sup>2</sup>.

È però sufficiente cambiare periodo storico e modello culturale per ottenere un approccio radicalmente diverso. Sempre a titolo di esempio, si può esaminare brevemente com'era concepito il lavoro nella civiltà classica dell'antica Grecia. Innanzitutto, si constata come il rapporto tra lavoro e tempo libero sia inteso in modo diametralmente opposto rispetto alla visione moderna: anche sul piano terminologico, noi siamo ormai abituati a chiamare il tempo del riposo come "tempo libero", cioè libero appunto dal lavoro, configurandolo così come uno spazio vuoto ritagliato da quello che è il "tempo pieno" del lavoro, il quale mantiene la posizione dominante e che subordina a sé il tempo rimanente; nelle civiltà classiche, invece, era proprio il tempo dell'agio, del riposo, della quiete e del piacere, ad occupare il posto principale, esprimendosi in lingua greca come la *scholê*, o in lingua latina come l'*otium*, mentre l'attività lavorativa si definiva solo in seconda battuta e come negazione, ossia come *a-scholia* e come *negotium*, da *nec-otium*. Anche Aristotele ricorda come il vero cittadino dovesse aspirare a dedicarsi alla pratica delle virtù, alla ricerca scientifica, alla speculazione filosofica, alla vita politica e militare intesa come gestione e difesa del bene civico comune, lasciando le incombenze lavorative agli schiavi e ai non cittadini. Dover lavorare era pertanto ritenuto tutt'altro che un fattore positivo, di emancipazione e di realizzazione personale: bensì, all'esatto contrario, era considerata un'occupazione che vincolava gli individui a mansioni necessitanti, che gli sottraevano del

---

<sup>1</sup> Cfr. ad es. agli studi sociologici di Michele La Rosa.

<sup>2</sup> La Costituzione della Repubblica Italiana, all'articolo 1, esordisce con la frase: «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro».

tempo prezioso; tempo che si sarebbe altrimenti potuto dedicare ad attività socialmente più utili e più formative per il proprio perfezionamento personale.

Appurato dunque che sono possibili, e che si sono succedute anche storicamente, visioni alternative se non addirittura antitetiche circa il lavoro, sorge spontaneo chiedersi da cosa dipendano tali mutamenti di prospettiva, ossia cosa possa aver causato in età moderna un cambiamento così drastico nella concezione dell'attività lavorativa. Indubbiamente i fattori sono molteplici e complessi, soprattutto se li si volesse indagare nella loro articolazione storica; però ritengo che una chiave di lettura molto utile per chiarificare il problema possa provenire proprio dall'accostamento del tema del lavoro a quello della vocazione. Ossia, nella misura in cui l'idea di vocazione, nella modernità, ha iniziato ad essere sottoposta al processo di secolarizzazione, essa ha subito un progressivo appiattimento sul concetto stesso di lavoro, che, di conseguenza, ha assunto dei connotati totalizzanti e omnicomprensivi, generando appunto la suddetta "società del lavoro". In altre parole, la secolarizzazione della vocazione e il suo snaturamento concettuale – che ha fatto coincidere l'attività umana con la sola attività lavorativa, in una sorta di equiparazione dell'agire con il produrre, o, in termini più estremi, della vita con il lavoro – hanno indebitamente caricato il concetto di lavoro di caratteri e valenze monopolizzanti. Se non esiste più una visione vocazionale alta, integrale e numinosa, allora il lavoro assume una carica pervasiva e assolutizzante, poiché rimane, nel suo immanentizzarsi, l'unica vocazione possibile.

Questo appiattimento dell'uomo sul lavoro è particolarmente evidente nel sistema dottrinale di Marx: egli sostiene espressamente che l'essenza dell'essere umano consiste solo nel lavorare, dato che nella produzione dei propri mezzi di sussistenza egli sarebbe,

in un certo qual modo, il “creatore” di se stesso<sup>3</sup>. Nel materialismo storico si ha dunque una vera e propria immanentizzazione della vocazione, dove l'essenza dell'uomo viene fatta coincidere appunto con il lavoro, ovviamente descritto da Marx come l'utopia idealizzata di un lavoro disalienante (*tätigkeit*) contrapposto al lavoro alienato (*arbeit*). Secondo lui, pertanto, l'uomo può e deve realizzare se stesso solo ed esclusivamente nell'ambito lavorativo che, per quanto esteso, nobilitato, e dipinto da Marx nel migliore dei modi, diventa l'unico ambito possibile di un'autentica realizzazione per l'uomo. Basandosi su questi presupposti, la risposta alla domanda posta in partenza sarebbe sicuramente affermativa: anzi, non solo Marx direbbe che l'uomo è fatto per lavorare, ma addirittura che, essendogli il lavoro essenzialmente costitutivo (in quanto è una sorta di “*animal laborans*”), un uomo non-lavoratore non sarebbe nemmeno un vero essere umano.

\*

Se una prima analisi del binomio lavoro-vocazione ha finora consentito di rintracciare e di mettere in guardia dai pericoli che possono sorgere da un errato equilibrio e da una disarmonica visione della loro interrelazione reciproca, un'ulteriore riflessione potrà

---

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio: «Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto quello che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo questi, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale». K. Marx, *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 8. «Quindi il lavoro, come formatore di valori d'uso, come lavoro utile, è una condizione d'esistenza dell'uomo, indipendente da tutte le forme di società, è una necessità eterna della natura che ha la funzione di mediare il ricambio organico fra uomo e natura, cioè la vita degli uomini», K. Marx, *Il capitale*, Volume I, Prima sezione, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 55.



permettere di pervenire, in positivo, al modo più esatto di intendere i due termini.

Per fare ciò, può risultare estremamente interessante e utile avvalersi della prospettiva che su questo tema viene offerta dal testo biblico, nel quale la nozione di vocazione è sviluppata nel suo significato più ricco e ampio e che, conseguentemente, getta una luce particolare anche sulla nozione di lavoro. Se dunque volessimo idealmente interrogare il testo biblico ricercando in esso gli spunti per rispondere alla domanda iniziale, ritengo che due siano i passaggi principali sui quali dover focalizzare maggiormente e con più profitto la nostra attenzione<sup>4</sup>. Entrambi si trovano nel libro della *Genesi*.

Il primo passo fa riferimento al racconto della creazione del mondo articolato nei famosi sette giorni, con uno sguardo specifico proprio al settimo:

Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso si riposò da ogni opera che egli creando aveva fatto<sup>5</sup>.

Dal brano emerge un aspetto interessante: il settimo giorno riceve un trattamento privilegiato rispetto agli altri. Negli altri giorni, infatti, Dio crea l'universo in ogni sua componente: la luce, il cielo, gli astri, le creature viventi, ivi compresi gli esseri umani; e le creature viventi, nel momento in cui viene loro dato il potere di essere fecondi e di popolare la terra, vengono benedetti, per suggella-

---

<sup>4</sup> Nella Bibbia sono presenti, ovviamente, molti altri passi che toccano il tema del lavoro. Un'interessante ricognizione di questa tematica nei vari libri biblici è presente in F. RIVA, *La Bibbia e il lavoro. Prospettive etiche e culturali*, Edizioni Lavoro, Roma 1997.

<sup>5</sup> *Gn* 2, 1-3.





re la sacralità e la particolare bontà di questo compito. Con questa benedizione, all'uomo, in aggiunta, viene affidato anche il ruolo di dominatore e custode dell'intero creato, in vece divina. Eppure, fino al sesto giorno, sono sempre e solo le creature ad essere soggetto di benedizione, data per conferire loro un potere e uno statuto di bontà superiore: non sono i sei giorni in sé a ricevere questo privilegio. L'unico giorno a cui Dio conferisce questo onore – l'unico che viene elevato al di sopra degli altri, l'unico ad essere considerato importante e ad essere valorizzato in se stesso quale periodo di tempo, l'unico che viene fatto oggetto degno di benedizione in sé, cioè proprio in quanto giorno, in qualità del suo semplice essere tempo – è esclusivamente il settimo giorno: il tempo del riposo di Dio. Il settimo giorno è *il giorno del compimento*, quello che porta a termine l'opera divina: e la sua importanza risiede proprio in questo, nel suo essere il coronamento della settimana. Per usare una metafora, si può immaginare il settimo giorno come se fosse una *chiave di volta*, che è posta al vertice, alla fine del lavoro, e che chiude l'arco dandogli la sua stabilità. Il suo peso non sostiene le altre pietre, anzi, sono piuttosto le altre che portano e trasmettono il suo peso scaricandolo a terra, eppure la sua presenza centrale è essenziale all'equilibrio e al portamento dell'intera struttura: senza di lei un arco non può reggersi, crolla inevitabilmente. Similmente, il settimo giorno non porta il peso del lavoro degli altri sei – è il giorno libero, svincolato, assoluto – ma gli altri sei non avrebbero senso e non esisterebbero senza di esso, crollerebbero sotto il loro stesso peso. Lo *shabbat*, il giorno del riposo, è la pietra d'angolo della settimana; è l'elemento che porta a compimento l'opera di Dio e la finisce, proprio nel senso che *gli dà un fine*. Il riposo, la festa, il tempo della gioia e del ristoro, la beatitudine: è questo il fine al quale Dio tendeva nel creare il mondo; il suo lavoro non intendeva essere fine a se stesso, non è stato un lavorare tanto per lavorare.

Il senso ultimo del lavoro, dunque, non si rinchiude in se stesso, non si avviluppa in modo totalizzante ed esaustivo entro i limiti



dell'attività lavorativa in sé, ma è da ricercare al di là di esso, acquista il suo senso in un orizzonte superiore e più ampio, travalican-dosi. Se si volesse parafrasare il brano biblico sintetizzandolo in un aforisma, si potrebbe dire che, paradossalmente, *si lavora per poter non lavorare*. Sono i frutti del lavoro, e non il lavoro come tale, ad essere al centro e ad avere un vero valore. Come viene ribadito anche in un passo evangelico<sup>6</sup>, Gesù ricorda che è lo *shabbat* ad essere stato fatto per l'uomo: vale a dire, che il riposo e la festosa beatitudine del sabato sono al servizio degli uomini, portano a compimen-to il progetto di Dio che ha creato il mondo e gli uomini per la gio-ia<sup>7</sup>. Stando a quanto suggerito da questo brano della *Genesi*, per-

---

<sup>6</sup> Cfr. «E [Gesù] diceva loro: Il sabato è stato fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato», *Mc* 2, 27-28.

<sup>7</sup> In questo contesto, di grande interesse è la riflessione condotta sul tema del-lo *shabbat* da Papa Benedetto XVI: «Nel corso della prima meditazione avevo ricordato quanto Israele avesse sofferto per l'esilio, un evento in cui Dio aveva come rinnegato se stesso cancellando il proprio paese, il proprio tempio e il proprio culto. Dopo l'esilio la riflessione continuò. Perché Dio ha potuto farci una cosa del genere? Perché questa punizione durissima, con cui Dio quasi castiga sé stesso? [...] Come è potuto accadere tutto questo? La risposta del li-bro delle *Cronache* suona: i moltissimi peccati, contro cui erano insorti i profe-ti, non possono essere stati in ultima analisi un motivo sufficiente per una pena tanto smisurata. Il motivo deve risiedere in qualcosa di ancora più profondo, di ancora più radicale. Il libro delle *Cronache* risponde: «Finché il paese non abbia scontato i suoi sabati, esso riposerà durante tutto il tempo della desolazione fino al termine di settanta anni» (*2Cr* 36,21). Ciò significa: l'uomo ha ricusato il riposo di Dio, l'ozio davanti a lui, l'adorazione e la sua conseguente pace e libertà, ed è così caduto nella schiavitù del fare. Ha trascinato il mondo nella schiavitù del proprio attivismo e si è reso così schiavo. Perciò Dio è stato co-stretto a imporgli il sabato, ch'egli non voleva più. Con il rifiuto del ritmo della libertà e dell'ozio davanti a Dio l'uomo si è allontanato dalla propria somiglian-za con lui e ha così calpestato il mondo. Per questo doveva essere staccato con la forza dall'ottuso attaccamento alla propria opera: per questo Dio doveva ri-portarlo al suo senso più autentico e liberarlo dal dominio dell'azione. "Operi



tanto, un primo abbozzo di risposta alla domanda iniziale potrebbe essere il seguente: l'uomo non è fatto *soltanto* per lavorare e, anzi, è principalmente fatto per godere dei frutti del lavoro.

Passiamo ora al secondo testo, sempre tratto dalla *Genesi*, attraverso il quale si può compiere un passo successivo nella formulazione della risposta. Il brano cui intendo fare riferimento è quello che parla del giardino dell'Eden. In esso viene descritta la condizione originariamente pensata da Dio per l'uomo, ovvero il modo con cui, secondo il disegno di Dio, l'umanità avrebbe potuto vivere se lo avesse voluto.

Il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare [...] Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse<sup>8</sup>.

Il brano dà subito un indizio molto significativo, nascosto nella semantica delle parole usate. Il termine "Eden", infatti, in ebraico significa "piacere", derivando dalla radice (גן) che può tradursi con "lussuria, delizia, squisitezza, ornamenti festosi", e con il verbo passivo "crogiolarsi, deliziare se stesso". Il termine "Giardino", poi, rimanda all'idea di uno spazio coltivato chiuso, recintato, protetto e accudito, o figurativamente anche all'idea di una sposa, e deriva dalla radice (גן) che può tradursi con i verbi, attivi o passivi, di "difendere, coprire, circondare". L'immagine dipinta con l'espressione "Giardino di Eden" appare così subito molto chiara: Dio ha creato l'uomo con l'idea di dargli tutto, con l'intenzione di porlo in

---

Dei nihil praeponatur": prima l'adorazione, la libertà e la pace di Dio. Solo così l'uomo può veramente vivere». J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006, pp. 51-52.

<sup>8</sup> Gn 2, 8-15.

uno stato di protezione e di delizia incondizionata.

È il Giardino del piacere, e in questo stato non c'è ovviamente nessun bisogno di lavorare, non c'è la necessità del lavoro quale mezzo per procurarsi da vivere, pena l'indigenza, la fame, e la morte: anzi, ogni desiderio umano può essere soddisfatto con facilità e senza sforzo. All'uomo basta alzare una mano e può cogliere i frutti di tutti gli alberi del giardino per saziarsi. Il paradiso terrestre viene descritto ricolmo e traboccante di ogni bene, irrigato in ogni suo lato, rilucente d'oro, profumato di resina odorosa, ornato di pietre d'onice: è una chiara espressione della totale gratuità dell'amore di Dio, dove ogni cosa è frutto di un suo dono.

Nella modernità questa idea viene ben rappresentata, a livello letterario, dal celebre autore anglosassone C. S. Lewis, il quale, ispirandosi liberamente al testo della Genesi, in un suo romanzo intitolato *Perelandra* narra l'immaginifico viaggio di un uomo su Venere, descritto ovviamente come un pianeta alieno che si trova però nella stessa condizione edenica e incontaminata della Terra delle origini: gli originari abitanti di Venere, che sono figurativamente i corrispettivi dei nostri Adamo ed Eva, non hanno ancora commesso nessun peccato, e quindi il protagonista ha l'opportunità di visitare e di sperimentare questa curiosa versione aliena del paradiso terrestre. Emblematiche sono le pagine dove viene raccontata la scena in cui il personaggio, affamato, decide di assaggiare uno degli strani frutti alieni: naturalmente il frutto è squisito, ma Lewis fa notare come gran parte della sua bontà sia dovuta al fatto che quel frutto è stato donato, è il frutto di un dono. Probabilmente il protagonista, nel suo peregrinare, non avrebbe più saputo ritrovare la stessa pianta, e non avrebbe quindi più potuto assaporare ancora lo stesso frutto: ma non era amareggiato da questo fatto, perché sapeva che al momento opportuno un altro albero avrebbe provveduto a porgergli un suo ramo con un altro frutto, altrettanto o forse anche più buono di quello che aveva già gustato. E in questi piaceri ricevuti prima ancora di essere ricercati – come una continua sorpre-



sa, un dono infinito – il protagonista scopre un approccio alla vita che è di un'assoluta novità, da lui mai provata prima perché preclusa agli esseri umani sulla terra<sup>9</sup>.

Tornando al testo biblico, qualcuno potrebbe ribattere a questa idea di un'assoluta gratuità, che rende il lavoro non necessario, facendo notare che Dio ha comunque dato un compito all'uomo: col-

---

<sup>9</sup> «Su Perelandra vi erano cose che potevano essere insostenibili per la ragione umana. Adesso era giunto in una parte del bosco dove dagli alberi pendevano grossi frutti gialli e rotondi, raccolti a grappoli come i palloncini dei venditori ambulanti e quasi della stessa misura. Ne colse uno e lo rigirò tra le mani: la buccia era liscia e dura e sembrava impenetrabile, ma inavvertitamente la bucò con un dito e sentì qualcosa di fresco. Dopo un attimo di esitazione portò alle labbra la piccola apertura. Aveva avuto l'intenzione di provare un sorsetto minimo, ma il primo assaggio mandò all'aria tutta la sua cautela. Era un sapore, questo è certo, così come la fame e la sete che aveva provato erano state fame e sete autentiche, ma era talmente diverso da ogni altro sapore che definirlo tale pareva pura pedanteria. Era come scoprire un genere di piaceri totalmente nuovi, qualcosa di sconosciuto tra gli uomini, fuori da ogni regola, al di là di ogni convenzione. Sulla terra si scatenerebbero guerre e si tradirebbero nazioni intere per un solo sorso di quel succo. Descriverlo è impossibile. Una volta tornato nel mondo degli uomini, Ransom non seppe mai dirci se si trattasse di un gusto aspro o dolce, stuzzicante o voluttuoso, vellutato o pungente. “No, no, era diverso” era l'unica cosa che riusciva a dire, quando glielo chiedevamo. Quando lasciò cadere il frutto svuotato e si accinse a coglierne un altro, si accorse di non aver più fame né sete. Eppure sembrava più che naturale ripetere un piacere così intenso e quasi spirituale. La ragione, o quello che consideriamo tale nel nostro mondo, lo avrebbe spinto a gustare di nuovo quel sapore miracoloso; la fanciullesca innocenza del frutto, le fatiche che aveva fatto, l'incertezza del futuro, tutto sembrava consigliargli di farlo, ma qualcosa sembrava opporsi a quella “ragione”. È difficile immaginare che questa opposizione provenisse dal desiderio, perché quale desiderio rinuncerebbe a tanta delizia? Ma qualsiasi ne fosse il motivo, gli sembrò meglio non gustarne più. Forse l'esperienza era stata così completa che il ripeterla sarebbe stato grossolano, come chiedere di ascoltare due volte in un giorno la stessa sinfonia». C.S. LEWIS, *Perelandra*, trad. di G. Cantoni De Rossi, Adelphi, Milano 1994, cap. 3.





tivare e custodire il giardino. Il verbo “coltivare” nel testo originale ebraico è infatti espresso col termine (עבד) che indica proprio l’atto di lavorare, di fare, e di servire, essere servo; o anche l’atto di vestire, abbellire. Eppure, proprio in questo, si scorge una differenza sostanziale: esso non ha nulla a che vedere con il lavoro. E, difatti, non serve all’uomo: serve al giardino. Non è un’attività lavorativa svolta per sostentarsi, per produrre i propri mezzi di sopravvivenza, per provvedere a se stessi soddisfacendo ai propri bisogni: piuttosto, l’incarico che Dio consegna all’uomo è quello di dare il proprio contributo nel curare e nel rendere più bello il giardino. L’uomo è chiamato a sorvegliare il creato, a conservare e a valorizzare la bellezza del mondo con la sua presenza e il suo agire. È un ruolo d’onore, di dominio vicario in vece divina: ed è proprio qui che si esprime la sua vocazione di fondo, la sua chiamata ad essere ad immagine e somiglianza di Dio.

Da ciò si desume che il lavoro, inteso come attività produttiva vincolante perché necessaria a procurarsi il sostentamento, e che implica sforzo e fatica, non esisteva nel progetto originario di Dio sull’uomo: Dio voleva dare all’umanità ogni cosa in dono, voleva donare tutto in modo gratuito. È in questo senso che, in riferimento alla domanda iniziale, si dovrebbe rispondere che l’uomo non è fatto per lavorare.

\*

In che modo il lavoro entra allora nella realtà umana? Anche a questo proposito il libro della *Genesi* è particolarmente illuminante: il lavoro, come ormai siamo abituati a svolgerlo nella nostra attuale condizione, viene introdotto solo in un momento successivo, ovvero in seguito al peccato originale.

All’uomo disse: «Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell’albero, di cui ti avevo comandato: non ne devi man-



giare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!»<sup>10</sup>

Con la rottura dell'armonia del creato, con il rifiuto della gratuità dell'amore di Dio, l'uomo si ritrova nella misera condizione di dover provvedere a se stesso, con le sue sole forze; inoltre, si vede ora di fronte ad una natura che gli è diventata ostile, contro la quale deve iniziare un processo di confronto costante, ingaggiando contro di essa una sorta di lotta per riuscirne a strappare i frutti che prima gli erano invece elargiti con generosa prodigalità.

Inoltre, nella sua lucidità, il testo biblico pone in evidenza un ulteriore aspetto della mutata condizione umana in rapporto al lavoro, un aspetto che affiora in tutta la sua drammaticità. Non si parla solo di fatica, di frustrazioni, di dolore, di sudore della fronte, del lavoro che diventa un giogo inderogabile per sostentarsi e di una natura avversa contro la quale l'uomo deve battagliaire ogni giorno. Quello presentato nel testo è ora un lavoro che è condizione necessaria alla vita umana, ma non ne è condizione sufficiente: infatti, nonostante lavorare gli è diventato necessario per poter vivere, il lavoro non lo scamperà comunque dalla morte. Lavorare la terra non gli impedirà di ritornare alla terra: è il monito espresso anche nella parabola evangelica dell'uomo ricco che, dopo aver accumulato tutti i suoi raccolti in magazzini più grandi, quella notte stessa muore senza poterne godere<sup>11</sup>.

E questa critica può essere volta naturalmente contro la concezione marxista, citata in precedenza: anche ammesso che l'uomo,

---

<sup>10</sup> Gn 3, 17-19.

<sup>11</sup> Cfr. Lc 12, 13-21.

in virtù della sua capacità di produrre i propri mezzi di sussistenza, sia considerabile il creatore di se stesso, è di fatto un ben misero creatore se la sua capacità produttiva, da cui lui trae la sua vita, non lo sottrae comunque alla morte. Nessuna visione titanica o prometeica del lavoro potrà mai eludere la sua intrinseca insufficienza e inadeguatezza allo scopo: se l'unica e autentica essenza dell'essere umano, che lo differisce dagli altri animali, consiste ultimativamente nella capacità di produrre i propri mezzi di sussistenza, allora la sua essenza è insignificante, e la sua differenza dalle altre creature influente. Il lavoro come tale non eleva l'uomo nemmeno di un grado rispetto ad una qualunque formica, perché l'attività lavorativa tipicamente umana – con tutte le enormi implicazioni che Marx le attribuisce elaborando i vari concetti del suo sistema dottrinale – e l'attività animale di un insetto, ottengono in realtà il medesimo, identico effetto: permettono di mantenersi in vita per un determinato periodo di tempo limitato. Nella visione marxista, nulla può produrre e fare l'uomo di quanto non possa fare anche una formica, perché gli sforzi di entrambi non differiscono minimamente nel risultato: ambedue non fanno altro che tentare di soddisfare le proprie rispettive necessità ed esigenze, diversificate al massimo solo a livello quantitativo, senza poter andare più in là di questo. Pertanto, la differenza specifica proposta da Marx si rivela molto povera e inconsistente, incapace di essere veramente essenziale e fondativa.

\*

Pur non avendo valenza fondativa ed essenziale, il lavoro è di fatto entrato nell'esistenza umana; e, pur essendo derivato come conseguenza del peccato originale, esso può non avere una connotazione puramente negativa, se viene riportato nei giusti termini in riferimento al tema vocazionale.

Contrariamente a quanto si potrebbe essere indotti a credere da ciò che si è constatato finora, infatti, il giudizio espresso nella



Bibbia nei confronti del lavoro non è inappellabile: anzi, in un'ottica più generale, si può dire che tutta la Rivelazione biblica abbia proprio la chiara funzione di illustrarci che il peccato originale non ha sancito la fine dell'umanità; cioè, Dio non ha mai abbandonato il suo progetto originario, e nonostante l'iniziale rigetto da parte dell'uomo, non ha mai rinunciato a perseguirne la realizzazione. Quindi, ciò vale anche per quanto riguarda il lavoro: e il riscontro proviene, ad esempio, già pochi versetti dopo quelli appena menzionati, ossia quando il brano della *Genesi* parla dei sacrifici che Abele e Caino offrono al Signore presentandogli i frutti del loro lavoro<sup>12</sup>.

Se finalizzato a Dio, dunque, il lavoro può trovare la sua giusta collocazione nell'attuale condizione umana. Un esempio virtuoso, e particolarmente evidente per le sue dimensioni, di come questo modello si sia efficacemente attuato a livello storico è dato dal monachesimo benedettino. Lo slancio e il movimento originato da *san Benedetto da Norcia* ha notoriamente costituito la linfa vitale necessaria alle popolazioni del continente europeo in un periodo storico di grande crisi, subentrata alla caduta dell'Impero romano d'Occidente, permettendo di superarla con uno spirito nuovo. Senza pretendere di entrare nei dettagli storici, indubbiamente viene riconosciuto a san Benedetto il merito, ad esempio, di aver conservato e trasmesso ai posteri le conoscenze classiche e del passato, mantenendo una continuità culturale; la nascita dei monasteri ha inoltre determinato una ripresa e uno sviluppo effettivo dell'economia, in quanto questi si configuravano all'interno del tessuto sociale come dei veri e propri centri di produzione, dei motori propulsivi, delle oasi di benessere, dei giardini custoditi e ben coltivati. In breve, la sua influenza nell'edificazione dell'Europa è stata sicuramente determinante, e la spinta innovativa del suo spirito è condensa-

---

<sup>12</sup> Cfr. *Gn* 4, 3-4.



ta nel suo celebre motto: “*ora et labora*”, (“prega e lavora”). Esso indica un atteggiamento in cui il lavoro viene ricompreso nell’ambito dell’orazione a Dio, in una sorta di azione-contemplazione: si nota, dunque, quell’armonica concezione dell’agire che è già stata riscontrata in precedenza a proposito della creazione in sette giorni; anche qui, infatti, l’opera lavorativa non viene assolutizzata in se stessa, ma è indirizzata verso un obiettivo più ampio, guardando a Dio. È curioso come l’espressione latina proponga anche un’assonanza che reputo significativa, perché la preghiera non appare soltanto affiancata al lavoro – e al primo posto – ma compare persino *dentro* il lavoro stesso: *ora et labora*.

Questo significa che soltanto se il lavoro si fa preghiera, e quindi in un certo senso smette di essere lavoro, travalicandosi e trascendendosi, allora acquista valore; acquista un autentico “plusvalore”.

*Il lavoro come preghiera* riesce a ripristinare, almeno in parte, la condizione originaria precedente alla caduta, perché recupera l’idea di dono e di Provvidenza: il lavoro orante diventa infatti una richiesta rivolta a Dio; una richiesta che, spogliandosi della superbia e dell’orgoglio del peccato originale, cerca di porsi nuovamente nella condizione di poter attingere alla gratuità dell’amore divino, di accettare con umiltà creaturale la sua generosa abbondanza<sup>13</sup>.

La disposizione ideale a cui tendere nel concepire e nel vivere il lavoro è pertanto quella che, abbracciando appieno la vocazione, cioè la chiamata a Dio in ciascun uomo, lascia che il problema dell’attività per sostentarsi torni ad essere affidata nelle mani della Provvidenza divina:

---

<sup>13</sup> Cfr. *Mt* 20, 26-28: «Colui che vorrà essere il primo fra di voi, si farà vostro schiavo; appunto come il Figlio dell’uomo, che non è venuto per essere servito, ma per servire, e dare la sua vita in riscatto per molti». Si veda anche l’episodio della lavanda dei piedi in *Gv* 13, 1-20.





Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta<sup>14</sup>.

È il recupero della gratuità dell'amore che Dio non ha mai smesso di volerci donare, e che, sebbene in modo ormai imperfetto, possiamo ancora cercare di accogliere. Ricercando la personale vocazione di ciascuno, si ricerca anche l'originale disegno che Dio ha da sempre avuto sull'uomo: un progetto che non prevedeva indigenza né miseria, ma l'abbandono fiducioso ad uno stato di provvidenza copiosa e ricolma.

Atteggiamento forse arduo e difficile da mantenere, soprattutto ai giorni nostri, perché gli uomini si sono disabituati a questo rapporto di fiducia, ormai condizionati dalla rottura del peccato: eppure, è sicuramente la disposizione migliore, la più armonica, sana e corretta; quella verso cui mirare e da tenere sempre presente, quantomeno per evitare il rischio di cadere invece nelle trappole di quelle visioni ideologiche palesemente erranee e pericolose.

\*

---

<sup>14</sup> Mt 6, 26-33.



In conclusione, se appare dunque evidente che nella condizione attuale l'uomo debba necessariamente lavorare per vivere, allora perché è comunque così importante ricordare che l'uomo non è fatto per lavorare? Riassumendo quanto detto finora, la risposta è chiara: per evitare il rischio di assolutizzare il lavoro, per non appiattirsi su di esso. Soprattutto dopo Marx, il pericolo di una *idolatria del lavoro* si è fatto più concreto, e quindi avere ben presente che cosa sia davvero il lavoro permette di immunizzarsi da derive di questo tipo. Gli effetti causati dall'idolatria del lavoro sono estremamente nocivi e dannosi, sia che rimangano ad un livello puramente ideologico, sia soprattutto nelle loro varie concretizzazioni storiche e pratiche. Gli abomini prodotti dall'ideologia marxista nelle sue applicazioni storiche sono sotto gli occhi di tutti, dimostrando le drammatiche e terribili conseguenze, che hanno coinvolto in maniera distruttiva tanto le vite individuali quanto i destini di intere nazioni, nel momento in cui vengono attuate visioni così distorte della realtà e, nella fattispecie, del lavoro. È doveroso mettersi in guardia da tali degenerazioni del concetto di lavoro, che, cercando di sostituire e snaturare quello di vocazione, sfocia in palesi assurdità. Per mostrare la non sinonimia di vocazione e lavoro, e lo scarto infinitamente superiore della vocazione sul lavoro, basta riportare, ad esempio, alcuni casi emblematici di attività che, pur profilandosi come lavorative, non possono assolutamente essere considerate come vocazioni. Sono tutte quelle attività che da un punto di vista morale sono intrinsecamente negative. Un esempio potrebbe essere la prostituzione: è un'attività che genera indubbiamente un profitto, prevedendo il pagamento di un compenso in cambio di una prestazione, e quindi è a tutti gli effetti considerabile un lavoro, tant'è che in alcuni Paesi viene addirittura sottoposta a tassazione e risulta pertanto, purtroppo, legalizzata e regolamentata dallo Stato; eppure il lavoro della prostituta non può essere considerato in alcun modo una vocazione, anzi, è addirittura di ostacolo alla realizzazione armonica del senso ultimo dell'esistenza di una donna e delle

sue più autentiche specificità. Un altro esempio è il lavoro del sicario, del killer professionista: esso richiede addirittura doti particolari, di abilità e ingegno, e oltre alla gratificazione della retribuzione può persino ingenerarsi un – morboso e perverso – senso di soddisfazione personale nell'esercitare tale attività. Però, pur possedendo i requisiti che lo farebbero annoverare tra le attività lavorative, anche questo non è assolutamente considerabile come una vocazione, perché la vocazione ad uccidere altri esseri umani – la vocazione a distruggere le altrui vocazioni – non esiste, è un'assurda contraddizione in termini, è la perdita di senso della vita, e non la sua realizzazione. Questi due esempi sono più che sufficienti per provare quanto purtroppo sia facile che l'idea di lavoro possa essere soggetta a degenerazioni quando pretende di farsi totalizzante e autoreferenziale, quando viene incentrata esclusivamente sulla capacità di produrre profitto, e si slega invece dalla sfera superiore della vocazione. Bisogna perciò evitare sia d'idolatrare il lavoro sia di demonizzarlo – anche perché, come ribadiva San Paolo, l'apatia non è affatto virtuosa<sup>15</sup> – e impegnarsi invece a mantenere e a seguire una visione equilibrata, ricordandosi che l'uomo è fatto per realizzare la propria vocazione: è infatti in questo che risiede il suo vero scopo e la sua finalità ultima, che può dare senso anche ad una dimensione lavorativa, la quale diverrà così rivolta a Dio. Bisogna riconoscere finalmente alla vocazione il suo giusto ruolo primario, scongiurando le insidiose derive insite in quelle correnti che pretenderebbero di sostituirla con altri tipi di concezioni. Difatti, se concezioni distorte e sbagliate del lavoro e della vocazione hanno provocato esiti deleteri sulle società e sui singoli, viceversa, il recupero di una visione sana della realtà e del lavoro si traduce in riscontri anche storicamente positivi, che generano benessere e vitalità, capaci di dare speranza e futuro alle persone e alla società intera.

---

<sup>15</sup> Cfr. 2Tm 3, 10: «E infatti, quando eravamo presso di voi, vi demmo questa regola: chi non vuol lavorare, neppure mangi».



UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

CENTRO DI ATENEIO  
PER LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA  
(direttore: prof. Evandro Botto)

*Collana "Contributi"*

1. ANGELO SCOLA, *La dottrina sociale della Chiesa: risorsa per una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2007
2. GIANNI AMBROSIO, SIMONA BERETTA, GIUSEPPE BERTONI, *Sviluppo dei popoli, sviluppo della persona. A quarant'anni dalla Populorum progressio e a venti dalla Sollicitudo rei socialis*, Vita e Pensiero, Milano 2008
3. *La priorità del lavoro, oggi*, Vita e Pensiero, Milano 2009
4. ALESSANDRA GEROLIN, *Oltre l'idea moderna di lavoro. Suggestioni filosofiche e teologiche dal pensiero anglosassone*, introduzione di E. Botto, Vita e Pensiero, Milano 2011
5. LUIGI L. PASINETTI, *Dottrina sociale della Chiesa e teoria economica*, Vita e Pensiero, Milano 2012
6. *Spalancare la ragione, rinnovare l'impegno nella vita pubblica. Materiali dal Corso di Alta Formazione sulla Dottrina sociale della Chiesa (marzo-maggio 2012)*, Vita e Pensiero, Milano 2013

Finito di stampare  
nel mese di marzo 2013  
L.E.G.O. S.p.A.  
Stabilimento di Lavis (TN)