# SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO IIG - N°/ - 201/

# SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
III (2011-1)

***EDITORIALE*** pag. 5

***SAGGI***

*Alberto Lo Presti*
**Libertà e destino nel mondo tragico dei greci** pag. 7

*Bennie Callebaut*
**Chiara Lubich: un'idea di Università** pag. 22

*Jacques Arnould*
**"Come potemmo vuotare il mare?". La natura, lo scienziato e il teologo** pag. 35

***FORUM: AUTORITÀ, POTERE, SOVRANITÀ: LE DOMANDE DELLA DEMOCRAZIA*** pag. 46

*Antonio Maria Baggio*
**Introduzione** pag. 47

*Pasquale Ferrara*
**Prospettive per una democrazia post-sovranista** pag. 49

*Ildete Regina Vale da Silva*
**Fraternidade, direito e transnacionalidade** pag. 60

*Alberto Maria Baggio*
**Il conflitto colombiano e il ruolo della Società Civile** pag. 69

*Osvaldo Barreneche*
**Criterios fraternales para la implementación de políticas públicas en materia de seguridad ciudadana y para la reforma de las instituciones policiales** pag. 76

*Paolo Giusta*
**Potere, autorità, leadership: per una leadership partecipativa** pag. 90

***LABORATORIO***

*Marco Bernardoni*
**Ripensare il principio di creazione. Percorsi teologici in ascolto dell'istanza scientifica** pag. 103

***RECENSIONE***
**Adriano Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010** pag. 124

*Piero Coda*
**Introduzione** pag. 125

*Paolo Gamberini*
**Relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra *teoria* ed *azione*** pag. 127

*Vincenzo Vitiello*
**L'*io* come relazione di relazioni** pag. 134

*Adriano Fabris*
**La dimensione della *TeorEtica*** pag. 138

# *EDITORIALE*



Il presente fascicolo di «Sophia» si colloca sulla linea di quella inter e trans-disciplinarietà, di cui l'Istituto Universitario *Sophia* ambisce farsi laboratorio e scuola. Si articola, infatti, in quattro sezioni di profilo e interesse diversi, ma insieme convergenti: *Saggi*, *Forum*, *Laboratorio* e *Recensioni*.

Innanzitutto tre densi saggi. Il primo, di Alberto Lo Presti, docente allo IUS di Storia delle dottrine politiche, rilegge l'originalità della tragedia greca nell'ottica antropologica della decifrazione del senso del *divenire*, in cui si tengono insieme, in equilibrio paradossale, la libertà del singolo e il suo destino. L'autore invita ad andare oltre una lettura troppo ovvia per mettere in luce come il destino non sia una sentenza fatale che non permette al soggetto di autodeterminarsi secondo libera e consapevole scelta, ma richiami la superiorità di un disegno e dunque di una chiamata, alla quale il singolo deve dar espressione attraverso la propria libertà. Partendo dal pensiero greco, si gettano poi le basi – nell'orizzonte dischiuso dalla *novitas* cristiana – per formulare una riflessione sul giusto rapporto tra la libertà e le urgenze che la storia c'impone.

Il secondo saggio è di Bernhard Callebaut, docente allo IUS di Fondamenti delle Scienze Sociali, e riproduce l'intervento da lui presentato all'Università di Lublino sull'idea di Università scaturita dall'intuizione carismatica di Chiara Lubich. Lo scopo dello IUS – illustra Callebaut – è farsi espressione di tale idea, in risposta alla sempre più marcata frammentazione della vita e dei saperi. Tale sfida viene affrontata *in primis*, dai docenti e dagli studenti, nella circolarità di studio e vita. Si tratta di un programma che tiene conto della globalità della persona nelle sue molteplici e correlate espressioni, in particolare della sua dimensione intellettuale e di quella esistenziale, alla luce dell'esperienza e dell'intelligenza comunitaria della Sapienza. In questo contesto, l'*Universitas* si ripropone come luogo attuativo di un'*unitas* ricca della molteplicità culturale di cui si compone.

L'ultimo saggio è di Jacques Arnould, filosofo, storico della scienza e teologo, incaricato, in Francia, per "la dimensione etica, sociale e culturale delle attività spaziali" presso il "Centre national d'études spatiales" (CNES). Il noto intellettuale delinea un possibile orizzonte ermeneutico che l'uomo di fede e lo scienziato possono attingere, di fronte alle diverse e sempre più originali immagini della natura offerte dalle scienze, circa la questione dell'*altro*: senza voler interpretare quest'ultimo, in modo riduttivo e semplicistico, mediante la categoria stereotipa dell'alterità.

Nella seconda sezione della rivista, *Forum*, sono pubblicati alcuni contributi presentati al Seminario svoltosi presso l'Istituto lo scorso febbraio su *Autorità, potere,*

*sovranità: le domande della democrazia*, promosso dal Dipartimento di Studi Politici in collaborazione con il Movimento politico per l'unità (MPPU) e la Rete universitaria internazionale per lo studio della fraternità (RUEF). L'iniziativa si proponeva l'obiettivo di una ricerca scientifica che tenesse conto, con sguardo interculturale, del contesto sociopolitico attuale, entrando in dialogo con le diverse proposte elaborate, a proposito del tema in oggetto, in ambito internazionale. I contributi qui offerti rispecchiano le tre sessioni del Convegno: "Filosofia Politica" (Ildete Da Silva, Università di Itajaí/Brasile), "Scienza Politica" (Paolo Giusta, Commissione Europea, IUS, Osvaldo Barreneche, Università Nazionale di La Plata), "Diritto ed Istituzioni" (Pasquale Ferrara, IUS).

Con la terza sezione della rivista esordisce la rubrica *Laboratorio*: spazio riservato ai contributi di quegli studenti dello IUS che hanno discusso, con apprezzabile risultato, la loro tesi di laurea magistrale o di dottorato. In questo fascicolo si presenta il frutto della ricerca di Marco Bernardoni: *Ripensare il principio di creazione. Percorsi teologici in ascolto dell'istanza scientifica*, in cui appare evidente la carica interpretativa originale e integrativa che scaturisce da un calibrato e perspicace approccio interdisciplinare.

Nella quarta e ultima sezione sono infine riportate le recensioni al recente saggio di Adriano Fabris, *TeorEtica*, che ha riunito attorno a un tavolo, lo scorso novembre, l'autore del libro insieme al filosofo Vincenzo Vitiello, al teologo Paolo Gamberini e ai Docenti dello IUS Antonio Maria Baggio e Piero Coda. Al centro del dialogo la stimolante e argomentata riflessione di Fabris intorno a una ridefinizione "coinvolgente" dei rapporti tra pensiero e azione, teoresi ed etica.

A.C.

# LIBERTÀ E DESTINO NEL MONDO TRAGICO DEI GRECI



*The article strives to deepen the existing relationship between freedom and destiny in the Greek tragedy. A superficial interpretation considers the tragic as the triumph of the gods against the salvation of human beings. Therefore, it deals with an artistic genre in which human beings are prisoners of destiny; their freedom is conditioned, even suffocated, by divine regulations. In fact, the political re-reading of some of the main tragic narrations highlights that from the relationship between freedom and destiny the idea of a calling and vocation takes shape, which the hero exhibits in the decisive moment of death. This aspect offers a conceptual connection with the Christian experience that follows and it contributes to the understanding of the tensions between freedom and historical necessity which seduce the modern human being.*

*di*
*ALBERTO LO PRESTI*

## Introduzione

La tragedia greca non era solo una forma d'arte espressiva, capace di trasmettere emozioni, preposta per lo svago, o il divertimento. Essa svolgeva una funzione politica basilare, giacché formava i cittadini della giovane democrazia ateniese agli ideali di giustizia, incuteva un'idea di ordine morale in un contesto civile sprovvisto di strumenti di controllo dell'ordine pubblico, raccoglieva tutti i cittadini – di qualsiasi ceto e condizione – in un rituale capace di manifestare identità e unione[1]. Si trattava di un'intensa impresa artistica che oggi, nella nostra società tanto spettacolarizzata quanto desacralizzata, potremmo con difficoltà comprendere nella sua ampia estensione. L'uomo moderno, calato in una rappresentazione tragica, non saprebbe da che parte cominciare a volgere la propria attenzione. La moltitudine degli spettatori? Gli attori che con passi pesanti, soffocati da maschere ingombranti, s'agitano e urlano per farsi ascoltare anche dai più lontani? Il coro, il naturale megafono dell'eroe, che accentua il dramma della situazione?
Su un elemento conviene soffermarci: la tragedia suscitava un *pathos* in completa assenza di *suspence*. Le vicende rappresentate dai poeti e dagli attori erano note alla maggior parte dei presenti, e coloro che li ascoltavano per la prima volta ne avrebbero serbato il ricordo per tutte le rappresentazioni successive[2]. D'altronde, non si andava a teatro per fuggire dalla quotidianità. Lo spettatore non usava la tragedia come un mezzo per evadere dalla gravità della vita d'ogni giorno. Tale gravità trovava, anzi, nella rappresentazione tragica il suo fondamento. Per i greci, infatti, la vita degli uomini è una parvenza di quella degli dèi: il nostro mondo è quello dell'incertezza nel futuro, mentre il mondo divino è una totalità nella quale non esiste divenire storico. Dunque, al cospetto di tale mondo divino l'uomo greco cerca qualche segnale, per quanto offuscato ed enigmatico, che possa lasciargli intravedere il senso della propria esistenza, la direzione della vita, il proprio destino. Così, la tragedia non è una trama resa interessante da chissà quale finale a sorpresa, ma una struttura d'interpretazione sempre rinnovabile, perché ciascuno vi può cogliere qualcosa di vitale ed attuale. Da una parte, allora, abbiamo il mondo divino narrato dai poeti, con i drammi musicali, i ditirambi, le ebbrezze dionisiache e i sogni apollinei; dall'altra, abbiamo l'uomo che – col proprio intelletto – tenta di cogliere nell'effluvio artistico quel tratto capace di gettare un chiarore sulla sua esistenza, di illuminarsi il divenire. Destino e libertà quale coppia storico-concettuale nella quale circoscrivere l'umanità del cittadino greco e, di riflesso, il carattere politico dell'uomo occidentale.
Nel linguaggio attuale si associa l'idea di destino a quella della sua inevitabile tragicità. Il tragico destino è quello che segna, quasi sempre in modo sfavorevole, la vita di un qualche malcapitato. Per l'uomo greco, invece, si trattava di una certezza

1) Per una introduzione al significato politico della tragedia attica, sono fondamentali: C. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, C.H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, München 1988 (tr. it., *L'arte politica della tragedia greca*, Einaudi, Torino 2000); C. Segal, *Tragedy and civilisation. An interpretation of Sophocles*, Cambridge Mass., London 1981.
2) La *polis* educava la propria gioventù a teatro, e Aristofane poteva far dire ad Eschilo che «ai bambini insegna il maestro di scuola, ai giovani il poeta» (Aristofane, *Rane*, 1031).

esistenziale, che la sapienza antica insegnava attraverso la risposta data da Sileno, l'educatore di Dioniso, al Re Mida, che dopo averlo rincorso gli pone quell'unica domanda per cui vale la pena essere derisi dal demone: qual è, per gli uomini, la cosa migliore, la più eccellente? Il demone tace, rigido, finché costretto dal re, rompe in uno stridulo riso: «stirpe misera e caduca, figlia del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che è per te il meno profittevole da udire? Ciò che è per te la cosa migliore di tutte, ti è affatto irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma, dopo questa, la cosa migliore per te è morir subito»[3].
L'esistenza è un peso, e il destino ne scandisce le tappe forzate verso la fine dolorosa. E quando non fosse sufficiente la sofferenza che puntella la vita degli uomini, essi stessi sanno come infliggersi dolore, come palesa il lamento di Zeus dell'apertura dell'*Odissea*: «Oh, quanti eventi i mortali rinfacciano ai celesti! / Dicono che le loro disgrazie vengono da noi e invece anche da / soli, con la propria cecità, soffrono oltre la *norma*...»[4]. La responsabilità per le sofferenze degli umani rimbalza di volta in volta dal volere degli dèi alle stoltezze degli uomini. Per esempio, Agamennone giustifica il rapimento della concubina di Achille declinando ogni responsabilità: «Ma io, credete, non ho colpa! Responsabili sono invece Zeus e il Destino e l'Erinne che si aggira tra le tenebre: loro, sì, mi misero addosso un selvaggio accecamento, quel giorno che rapii di mia iniziativa il premio d'onore di Achille. Ma che ci potevo fare? È la divinità che porta a compimento ogni cosa»[5].
Quale che sia la causa originaria, il comune denominatore sembra essere esclusivamente il dolore e la tribolazione: «il greco sapeva e sentiva i terrori e gli orrori dell'esistenza»[6], diceva Nietzsche introducendo alla tragedia. Schiacciato dal destino, oppresso dalla sofferenza, che ruolo può avere la libertà umana? Davvero l'uomo è una marionetta nelle mani di forze sovrastanti?
No. Il destino non è una forza superiore che impedisce all'uomo greco di autodeterminarsi, di scegliere liberamente. Ormai, la letteratura critica ha abbandonato tali immagini superficiali, e si è posta invece il problema di quale relazione esista fra il destino e la libertà umana, e soprattutto in quale quadro morale è possibile inserire tale rapporto.
La critica filologica, al riguardo, deve molto al fondamentale contributo di Max Pohlenz[7], per quanto su di esso abbia spesso aleggiato un pregiudizio ideologico, secondo il quale si tratta del frutto di un clima politico particolare, al punto da condizionare l'interpretazione del grande filologo dell'antichità. Pohlenz mise in rilievo come la libertà dell'uomo greco fosse costantemente insidiata da elementi

3) Riportato in Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, I, 48.
4) *Odissea*, I, 32. Attenzione, perché «norma» (μόρος), in questo frangente, non significa destino, ma «ciò che è conveniente, giusto, o ragionevole attendersi». In pratica, l'omerico Zeus dirotta la responsabilità delle sofferenze degli uomini dalle divinità agli uomini. S. West (ed.), *Odissea*, vol. I (Libri I-IV), Introduzione generale di A. Heubeck e S. West; testo e commento a cura di S. West; traduzione di G.A. Privitera, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1981, p. 190.
5) *Iliade*, XIX, 86ss.
6) F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872), Insel Verlag, Frankfurt 1994 (tr. it., *La nascita della tragedia*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 34).
7) M. Pohlenz, *Griechische Freihei. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1955 (tr. it., *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963).

di natura cosmologica e psicologica. L'uomo greco, infatti, è consapevole che è il destino a scrivere alcune delle pagine principali della sua vita, ma non per questo vive con rassegnazione la sua esperienza storica. Libertà e destino sono per lui due facce della medesima medaglia. Non potrebbe darsi l'una senza l'altra, per cui non vi è contraddizione ma coordinazione fra tali forze. Questa coordinazione costituisce la nervatura stessa della tragedia greca, nella quale il destino opprime fisicamente l'uomo, che possiede solo un'arma per replicare alla minaccia: il proprio atteggiamento interiore. Osservava Pohlenz: «è sorte dell'uomo ch'egli debba ad ogni istante essere pronto al dolore: non può farci nulla. Ma in suo potere è invece *come* sopportare tale dolore. Ciò che importa è questo atteggiamento interiore, che può aiutarlo a salvare, anche nella rovina materiale, la sua parte migliore, la sua persona, il suo Io»[8]. L'ambito nel quale il destino può tessere la sua trama è quello delle circostanze esterne alla vita dell'uomo greco, ma sulle scelte intime, quelle che possono imprimere un significato alla vita, esso non può nulla. È vero che al fato nessuno può sfuggire, ma l'esito dell'inevitabile confronto non è scontato. È in questo ambito che si realizza la libertà e si manifesta il significato più profondo dell'esistenza umana.

La lettura filologica di Pohlenz è stata spesso valutata all'interno della situazione culturale tedesca del secondo dopoguerra. Essa avvertiva la necessità di rifondare le peculiarità della civiltà germanica – dopo la parentesi illiberale e drammatica del nazismo – su qualcosa di più antico e profondo. Nel progetto di Pohlenz, la sapienza greca si prestava bene a tale scopo, e la concezione della supremazia della libertà sul destino riusciva ad indicare la strada allo spirito tedesco per il rinnovamento del suo carattere moderno. Ma per quanto si sia cercato di ridimensionare la teoria del Pohlenz, è assai difficile ignorare contributi più recenti volti a ristabilire un certo equilibrio nella valutazione della teoria dell'azione nel mondo greco. In essi, si osserva che il principale errore commesso da una parte della critica filologica è di aver pensato di poter giudicare le idee e le esperienze del mondo greco attraverso canoni moderni, cioè con le moderne categorie di libertà, autodeterminazione, scelta razionale. Sono sorte così delle teorie che mettevano in evidenza il carattere primitivo dello schema della volontà e della libertà greca, una sorta di periodo infantile nella storia della civilizzazione occidentale, soprattutto per quanto concerne il suo contenuto morale[9]. A tal proposito, uno degli errori che in questo contributo si è cercato di evitare riguarda la comprensione del destino in una cornice individualistica. Il destino del singolo non è mai solamente un destino individuale. L'antichità greca non ha ancora dilatato la dimensione dell'individuo al punto da creare l'illusione che sia possibile distinguere la propria sorte dalle vicende della comunità nella quale si è inseriti. L'aspirazione a una vita ordinata, fiorente, felice, è nel mondo greco un progetto coordinato alla città, sostanziato di salute e benessere, di amicizia e moderate passioni. Le scuole filosofiche erano

**8)** *Ibid*., p. 72 (corsivo nel testo originario).

**9)** Questa posizione è sostenuta prevalentemente da A.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford 1960 (tr. it., *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, Laterza, Bari 1964); *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society*, Constable, London 1970.

scuole di felicità, nelle quali si apprendevano «modelli ascetici e terapeutici»[10], attraverso degli esercizi morali e spirituali.
La particolarità del contesto attico della tragedia greca ci richiede l'onestà intellettuale di non tentare neanche di provare a neutralizzare la distanza storica e culturale, e ci consente altresì di giustificare la distanza inevitabile fra il punto di vista cristiano con cui questo studio procederà e la questione del binomio libertà e destino manifestato dalla tragedia. In poche parole, sullo sfondo della rivisitazione compiuta ci si è posti il problema di quali similitudini esistano fra il destino e la libertà per l'uomo greco e l'idea di vocazione cristiana. Tenteremo di dimostrare che di fronte al destino, e alla sua inesorabilità, l'eroe greco può attingere liberamente a una forza interiore, capace di esprimere un disegno personale, il cui compimento fa passare in secondo piano la sentenza del fato. Si tratta di un disegno superiore, riepilogativo, che inevitabilmente ci pone il quesito se esso non abbia qualche tratto in comune con la vocazione cristiana.

## 1. Libertà e destino: l'ultimo appello per il verdetto conclusivo

Nella cultura greca il discernimento fra l'inesorabilità rappresentata dal destino e la libera scelta dell'uomo si attua, spesso, nel momento decisivo della morte. In quel frangente, quando ormai la vita volge al termine, e si sono esaurite le vie percorribili per tentare di influenzare il proprio destino, l'eroe comprende che ha ancora una parola risolutiva da pronunciare, e che questa parola non è il frutto dell'ultima disperazione, ma espressione riepilogativa della propria esistenza, una grande sintesi etica che con la sua scelta conclusiva consegna al mondo e alla posterità. In tale circostanza decisiva e finale, il destino ha esaurito il proprio decisivo ruolo, mentre alla libertà umana è riservato uno spazio creativo e singolare. Così, era destino che Leonida e i suoi 300 spartani cadessero sul campo delle Termopili, ma non è lo stesso essere colti mentre si fugge e si danno le spalle al nemico, oppure fronteggiare con coraggio l'imponente armata di Serse. Il quadro della vicenda ci è narrato da Erodoto, il quale ricorda che la Pizia espresse un vaticinio secondo il quale o Sparta sarebbe stata devastata dai barbari (persiani) o il suo popolo avrebbe pianto il proprio re ucciso in combattimento[11]. A questo punto – secondo l'ipotesi che Erodoto dichiara di voler sviluppare – Leonida avrebbe tentato di congedare gli alleati, per non far pagare agli altri le conseguenze del suo destino di re, e salvare, quindi, oltre a Sparta, il più gran numero di persone. Ripercorrendo le gesta dei 300 caduti – che Erodoto sente di dover ricordare per onorarne la memoria – si vede come quasi tutti coloro che avrebbero potuto trarsi in salvo, compresi alcuni già feriti e non più in grado di combattere, non abbandonarono il loro re seppure comandati da Leonida stesso di ritornare in città. Quanti vi ritornarono, invece, furono trattati da vili e traditori, e si lasciarono morire, o si diedero alla fuga.

**10)** Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1987; C. Horn, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Verlag C. H. Beck oHG, München 1998 (tr. it., *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci, Roma 2004).
**11)** Erodoto, *Le storie*, VII, 220.

Nel canto del poeta Simonide di Ceo, le Termopili divennero: «recinto sacro d'eroi si scelse come abitatrice / la gloria della Grecia; lo testimonia anche Leonida, / re di Sparta, che ha lasciato un grande ornamento di valore / e una fama perenne»[12]. Una «fama perenne», dice il poeta: quel che si celebra è quanto Leonida ha lasciato, la sua memoria travalica la storia spartana. Allora, il destino di Leonida – cioè quanto pronosticato dalla Pizia, il sacrificio in riscatto della salvezza della città – sfuma rispetto al quadro complessivo espresso dal valore perseguito con la libera volontà. È un tratto tipico visibile nelle gesta degli eroi attici: il loro destino è solo la cornice di qualcosa di più importante, che potremmo definire la rappresentazione vitale di un disegno superiore il cui significato dipende dalla libera scelta dell'attore.

Ma non si potrebbe intravedere un tratto egoistico in questa volontà di consegnare ai posteri un profilo glorioso di sé? Tale disegno vitale non racconta la brama di onore che l'eroe vorrebbe riscuotere? Una prospettiva così egoistica non si concilierebbe con alcuna cornice morale, soprattutto sembrerebbe incompatibile con l'idea che l'attore vi possa trovare – nel momento in cui il destino gli recapita la missiva di morte – il significato profondo e ultimo della propria esistenza.

Nell'epilogo della guerra troiana il famoso duello fra Ettore e Achille è preceduto dalla ricerca introspettiva di Ettore, il quale s'interroga su quale sia l'azione più giusta, considerata l'imminente fine. Potrebbe sottrarsi al confronto decisivo, e difatti Priamo ed Ecuba lo esortano, dall'alto della fortezza, a mettersi in salvo. Ma Ettore decide di andare incontro al proprio destino e, prima di soccombere, quando comprende che tutto è ormai perduto, e che anche Atena l'ha abbandonato, in un celebre soliloquio dice: «ma non devo, no, perire senza lotta e senza gloria. Voglio compiere qualcosa di grande, che anche i posteri vengano a sapere»[13]. E con ciò, armato ormai in modo inadeguato rispetto al nemico Achille, va incontro alla morte.

Di fronte al destino, Ettore reagisce con coraggio e fierezza, al fine di proiettare le proprie gesta ai posteri, confidando quindi nel loro discernimento, nel loro verdetto, l'unico davvero importante. Se nella mentalità greca il destino è già scritto, il giudizio dei posteri non lo è affatto, e peserà nella sua formulazione la libera scelta dell'eroe epico.

Di solito, una ricca tradizione filologica classica spiegherebbe il comportamento di Ettore ricorrendo all'orizzonte della cultura della vergogna[14], secondo la quale l'attore greco preferisce la scelta che massimizza la considerazione che riceve dagli altri. Tale sistema basato sulla vergogna sarebbe sostanzialmente eteronomo, nel senso che le scelte individuali trovano ragione nelle aspettative degli altri. In tutto questo, che c'entra la morale? Perché ricorrere alla libertà interiore di realizzare una propria chiamata, una vocazione speciale, quando tutto si potrebbe spiegare col mero interesse egoistico dettato dal sistema di aspettative più alla moda?

**12)** Simonide di Ceo, fr. 26 P.
**13)** *Iliade*, XXII, 384-386.
**14)** Cf. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951 (tr. it., *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959, cap. 2); e il già citato Adkins, *Merit and Responsibility* (Adkins è un allievo di Dodds).

Sull'argomento, Bernard Williams ha dedicato un lavoro che dobbiamo prendere in considerazione per rispondere alle provocatorie domande formulate. La posizione di Williams procede dal seguente assunto: affranchiamoci dall'impostazione morale kantiana, che crea la persona morale astraendo dal carattere e dalle storie individuali, dai condizionamenti storici e culturali. Con gli occhi della morale kantiana, è ovvio che i greci sono premorali[15], giacché l'imperativo categorico non funzionerebbe in nessun caso per descrivere l'esigenza del dovere. La cultura della vergogna supposta per i greci verrebbe inquadrata semplicemente come un comportamento di facciata, riconducibile alla sollecitazione di non perdere la considerazione degli altri; in pratica, si tratterebbe di un atteggiamento ipocrita, per l'appunto infantile.

La lucida interpretazione di Williams entra dentro il meccanismo greco della vergogna, e ne esplora filologicamente le dimensioni. Innanzitutto, il contesto della vergogna è rappresentato dalla paura di essa (*aidōs*) e dalla reazione che essa suscita (*nemesis*), quindi esso contempla «un senso del proprio onore e rispetto per l'onore degli altri. [...] Si tratta di sentimenti condivisi che hanno oggetti simili, e servono a unire le persone in una comunità di sentimenti»[16]. Ci troviamo di fronte a forze socialmente coesive, non necessariamente di natura egoistica. Il perimetro di questa coesione non è limitato ai presenti, cioè a coloro che osservano il comportamento e lo giudicano. La vergogna e le motivazioni di essa includono sempre l'idea di uno sguardo estraneo, cioè lo sguardo di un osservatore immaginario. Tutto ciò serve a concludere che l'altro interiorizzato – cioè questo sguardo estraneo – deve essere identificato in termini etici. Nelle parole di Williams, egli «è senza dubbio astratto, generalizzato e idealizzato [...] può rappresentare il centro di reali attese sociali, di come vivrò se agisco in un modo piuttosto che in un altro, di come le mie azioni e reazioni modificheranno le mie relazioni con il mondo intorno a me»[17].

La rivisitazione di alcuni brani della tragedia sofoclea, e dell'epica omerica, conduce Williams a tracciare un rapporto fra l'eroe e il «mondo», cioè la rappresentazione dell'altro generalizzato, che non può essere un altro qualsiasi, magari a lui favorevole anche nel comportamento errato, ma di un sistema fatto di aspettative morali, le stesse che il protagonista avrebbe avuto qualora fosse stato in condizioni di valutare il comportamento di un altro, posto nelle sue medesime circostanze. In questo sistema di aspettative trova significato lo *status* del protagonista e i relativi modelli di comportamento ritenuti eccellenti.

Si tratta, con ciò, di sistemi di azione nei quali la libertà ha uno spazio autonomo preciso e un ruolo essenziale per determinare l'esito della realizzazione simbolica della vita dell'eroe. Il destino può solo recapitare la sentenza di morte, o di sconfitta, ma è impotente rispetto alla libera iniziativa di affrontare l'evento cruciale con consapevolezza morale.

Cosa significa tale impotenza del destino? Essa indica evidentemente la superiorità del disegno vitale al quale l'eroe greco deve poter dare espressione con la sua li-

**15)** B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993 (tr. it., *Vergogna e necessità*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 94-95).
**16)** *Ibid.*, p. 98.
**17)** *Ibid.*, p. 101.

bertà. L'eroe si sente *chiamato* a qualcosa di superiore, e la risposta a tale chiamata sarà determinante per descriverne la missione profonda e vitale della sua esistenza.
La libertà di corrispondere alla chiamata, alla vocazione, neutralizza la carica negativa rappresentata dall'incombente destino, e la scelta dell'eroe avviene ormai in un quadro etico di significato. Nel frangente conclusivo, l'eroe diventa pienamente soggetto della propria azione, volgendo la scelta conclusiva al compimento della vocazione. La libertà, dunque, come dato insopprimibile, esistenziale, è posta in relazione a un disegno superiore, che supera qualsiasi sentenza fatale. Potrebbe trattarsi di un dato più esteso alla stessa tragedia greca, forse dalle pretese universali, comunque riscontrabile con evidenza nella storia del pensiero occidentale, a partire dallo stoicismo di Cleante, dall'idea di provvidenza di Cicerone, dal rapporto fra grazia e libero arbitrio in Agostino, e via lungo i secoli, prevalentemente nel pensiero cristiano, ma non solo[18].
Un esempio significativo, collocato ai nostri giorni, è quello di Chiara Lubich la quale, al vertice di una spiritualità contemporanea intessuta nella storia quotidiana di tanti, rivela con straordinaria efficacia il ruolo della libertà nell'adesione al disegno superiore della vocazione, giungendo al risultato di trasferire la soggettività stessa dalla persona al disegno vitale che lo rappresenta. Nel ripercorrere alcuni momenti fondativi della nascita della sua spiritualità cristiana, ella intravede che: «la Parola di Dio entrava profondamente in noi tanto da cambiare la nostra mentalità […] si manifestava come una vera contestazione divina al modo di pensare, di volere e di agire del mondo», e continua «vivendo una Parola e poi un'altra e un'altra ancora, avevamo constatato come, mettendo in pratica qualsiasi Parola di Dio, gli effetti alla fine erano identici»[19]. Osserva Antonio Maria Baggio, commentando questo tratto del pensiero di Chiara Lubich, che «la Parola stessa è soggetto dell'azione […] appare dotata di vita propria, come se custodisse un "progetto" paragonabile a quello del DNA […] il suo sviluppo è collegato alle scelte compiute dalla libertà umana: il "progetto" non può svilupparsi indipendentemente dalla volontà di colui che accoglie la Parola, ma solo attraverso le sue decisioni, con le quali l'essere umano costruisce la propria vita e la storia comune»[20].
La libertà e la vocazione, dunque, si intersecano nella Parola: essa è il simbolo fondativo del progetto vitale, racchiudente la nostra piena realizzazione di uomini e donne liberi, capaci di scoprire tale progetto operando nel mondo mossi dalla carità, cioè Dio, la cui Parola si rivela a noi.
Ricapitolando, il rapporto fra libertà e destino nel mondo greco è meno scontato di quanto spesso si interpreti, soprattutto non ammette formule di soggezione dell'una sull'altro troppo semplicistiche. Nell'orizzonte della cosiddetta cultura della vergogna siamo in grado di riconoscere un orizzonte etico che prefigura che la sintesi fra libertà e destino è in grado di attuare la realizzazione della vocazione personale. Tutto ciò, letto con le categorie del cristianesimo, suscita meraviglia per la consonanza logica di temi e soggetti.

**18)** Per il mondo moderno, mi permetto di rinviare al mio *L'onda lunga della modernità. Pensiero politico e senso del futuro*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
**19)** C. Lubich, appunto inedito dell'8 aprile 1986, citato in A.M. Baggio, *La Parola come prassi in Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», XXXI, marzo-aprile 2009/2, p. 193.
**20)** A.M. Baggio, *La Parola come prassi in Chiara Lubich*, cit., p. 195.

## 2. Libertà e destino: l'elemento razionale

«Il Signore, cui appartiene l'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna»[21]. Dunque, Apollo parla per enigmi. Quando rivela il destino, non è mai esplicito, ma pretende dall'uomo la capacità di porsi in ascolto del significato profondo, non immediato, della sentenza. D'altronde, dal punto di vista comunicativo non può esserci alcun codice comune fra uomini e divinità. Fra i due mondi vi è discontinuità, e gli uomini non potrebbero in alcun modo ricevere un messaggio intelligibile, soprattutto perché dio svela il futuro, e questo non può indurre alla «tracotanza»[22], alla presunzione di un dominio conoscitivo delle cose. L'uomo è istigato dal dio all'uso della ragione, è stimolato alla ricerca dialettica dall'oscurità delle sentenze. La sua libertà, allora, si esprime come avventura razionale, un discernimento attorno al proprio destino. Essa può generare la «tracotanza», e quando ciò avviene, la vita stessa viene compromessa e testimonia il fallimento di un'esistenza intera.

La sapienza antica presenta il caso del faraone Micerino (Men-khau-ra), al quale l'oracolo predisse la morte dopo sei anni. Si trattava di una punizione per la vanità della sua vita apparentemente devota agli dèi. Micerino non comprese la ragione di questa punizione: i suoi predecessori dissoluti – Cheope e Chephren – regnarono entrambi per più di 50 anni. E lui, invece, amato dal popolo e retto nel giudizio, per quale motivo avrebbe dovuto soggiacere a un fato così crudele? Il secondo responso dell'oracolo è ancora più drammatico: proprio la sua bontà andava punita, perché sfidava la sorte, che aveva profetizzato 150 anni di sventura per tutto l'Egitto, e mentre i suoi predecessori avevano ben compreso ciò e avevano assecondato la decadenza preconizzata, il comportamento retto di Micerino aveva, invece, sovvertito l'ordine delle cose. In questo momento, Micerino è vittima di un destino spietato, che si staglia con somma ingiustizia nel suo progetto di vita. Potrebbe anch'egli far appello alla parte migliore di sé, vincere il destino realizzando il proprio disegno. Continuando nell'immane lotta di sfidare il fato, «fece fabbricare molte lampade, e appena veniva la notte, fattele accendere, beveva e si dava ai divertimenti, non cessando né di giorno né di notte, vagando per le paludi e per i boschi e dove sapeva esserci i luoghi di piacere più deliziosi. Questo egli aveva escogitato volendo dimostrare falso l'oracolo, perché gli anni fossero per lui dodici invece di sei, le notti diventando giorno»[23].

La scelta di Micerino rivela il profondo dramma dello scontro fra il disegno personale, proteso verso il bene, e il male incoraggiato dalla prescrizione del destino. Micerino crede di riuscire a vincere la sfida col destino cambiando campo di battaglia: non più il significato etico della propria morte – si pensi a cosa avrebbe potuto significare la scelta di continuare a fare il bene per il popolo egiziano, credendo che nessun valore possa essere superiore a questo – ma la presunzione, figlia della «tracotanza», di poter dominare il volere degli déi.

Tale tracotanza, per continuare a usare l'espressione di Giorgio Colli, ha mietuto vittime importanti fra gli eroi della tragedia. Anche l'"ambasceria ad Achille"

**21)** Eraclito, DK 93.
**22)** Cf. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 42.
**23)** Erodoto, *Le storie*, II, 133.

presenta connotati simili, ed un medesimo esito negativo. Le sorti della guerra stanno volgendo al peggio per gli Achei, secondo il vaticinio di Zeus. Al disperato Agamennone non rimane che inviare un'ambasceria ad Achille, per convincerlo a tornare sul campo di battaglia. Dapprima, Odisseo tenta di convincere Achille enumerandogli tutti i doni che Agamennone gli avrebbe offerto. Ma la sua replica è aspra, e vanifica la raffinata eloquenza di Odisseo. Quindi, tocca al vecchio Fenice, al quale Achille è legato fin da giovinetto. È, per lui, quasi come un padre, giacché lo ha tenuto, bambino, sulle ginocchia. Fenice cerca di far prevalere la sua sapienza storica e il suo affetto per sollecitarlo a un atteggiamento più mite e solidale con gli Achei. L'ira di Achille, e la sua superbia, producono una conclusione non solo negativa ma capace di rovesciare il codice eroico degli attori in campo. Achille, in quel momento, è colui che conosce la biforcazione alla quale il destino ha chiamato la sua esistenza, e fu la madre ad averglielo rivelato, cioè la dea Tetide. Può scegliere di cadere gloriosamente sul campo di battaglia per espugnare Troia (e allora avrà gloria immortale), o di menare una vita lunga, fra le tranquilla mura di casa, dove la morte non può raggiungerlo tanto presto. La sua obiezione rivela la profonda costernazione per la morte che l'attende. In diversi passi del Libro IX dell'*Iliade*, manifesta agli ambasciatori l'incertezza della sua condizione, dettata dall'imperativo di un destino che lo obbliga a riflettere sul come proteggersi dalle minacce di morte[24]. Il tono e gli argomenti scelti da Achille lasciano allibiti gli ambasciatori: è la negazione della fierezza del prode, è l'espressione di un inusitato attaccamento alla vita[25]. La libertà del fiero eroe è compromessa dalla conoscenza del proprio destino, il quale si presenta sotto la forma terribile di una diramazione esistenziale, un vero e proprio bivio, da una parte la gloria, dall'altra la vita. I gradi di libertà della scelta di Achille sono ridotti al minimo, e l'eroe – incastonato in quel crocevia dettato dal destino – mostra il volto umano e vulnerabile della sua espressione.

Si osservi lo stagliarsi del profilo pessimistico della tragedia, derivato proprio dalla consapevolezza della sfida che oppone libertà e destino, e l'esito incerto, dipendente dalle scelte non prorogabili e prive di seconde opportunità, che l'eroe greco è chiamato a fare. Nella interpretazione di Nietzsche, la tragedia greca rappresenta l'esito della naturale contrapposizione fra la «gerarchia titanica del terrore» e la «gerarchia olimpica della gioia», per cui «non è indegno del più grande degli eroi il desiderio di vivere ancora, sia pure come un giornaliero. La volontà ispirata dal senso apollineo anela con tale impeto a questa esistenza, l'uomo omerico si sente così uno con essa, che perfino il lamento diviene il suo elogio»[26].

**24)** «Alla fine, vedete, si muore tanto a rimanere inerti che ad adoprarsi molto. E poi non ho nulla in mano, dopo fatiche e pene: e di continuo arrischio la mia vita in guerra», e ancora: «se gli dèi, vedete, mi lasciano in vita e io torno a casa, ci penserà Peleo allora a procurarmi una moglie», e in un passo successivo: «non c'è nulla, credete, per me, che valga come la vita: neppure tutti i tesori che possedeva, come è fama, Ilio nel passato, in tempo di pace, prima che arrivassero i figli degli Achei» (*Iliade*, IX, 405-410).

**25)** Si osservi lo stupore dei presenti – Odisseo, Fenice, Aiace Telamonio – a questo sfogo del prode Achille: «E tutti restarono muti, in silenzio, per la sorpresa di quel linguaggio: aveva parlato con molta durezza» (*Iliade*, IX, 550).

**26)** F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872), Insel Verlag Frankfurt 1994 (tr. it., *La nascita della tragedia*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 35).

L'«uomo omerico» citato da Nietzsche è un grande eroe, non è un uomo qualsiasi. Egli possiede la citata «volontà ispirata dal senso apollineo», una categoria di chiara derivazione schopenhaueriana, che ben s'adatta a un modello teorico nel quale un uomo dotato di talenti straordinari può trovare la forza per imprimere un significato morale alla propria vita, attingendo liberamente a una risorsa interiore, in grado di cogliere quella vocazione che, di per sé, rappresenta un disegno superiore allo stesso destino. Il compimento morale, dunque, è frutto dell'impeto, del coraggio, sintesi di sogno (Apollo) ed ebbrezza (Dioniso) – per tornare a Nietzsche – cioè tragico nel suo nucleo essenziale.
Resta da chiedersi: qual è lo spazio della ragionevolezza? Esiste un ruolo per il buon senso comune? Cambiamo scena: Telemaco è predestinato ad essere un eroe. Agl'inizi dell'*Odissea*, è solo un giovinetto in balìa delle insolenze dei pretendenti di Penelope, incapace di prendere decisioni, rassegnato alle prevaricazioni. Ma ha una buona indole, una buona propensione interiore, che da sole non bastano, ma che sono necessarie per accogliere l'aiuto e il favore divino. La dea Atena non gli compare in sogno indicandogli la riscossa, né lo folgora con rivelazioni sul futuro: gli appare con le forme sapienti e canute di un ospite anziano, Mente, che consiglia amichevolmente Telemaco, facendo leva sulla forza di un'immagine che promuove l'esperienza, non la divinità[27]. In pratica, l'intervento divino si esprime attraverso un rapporto educativo, improntato a una lettura razionale della situazione[28].
Agli occhi di Telemaco, dunque, i consigli di Mente provengono da una persona sconosciuta, che si dichiara essere amica di Ulisse. Egli non vede in essi le infallibili soluzioni proposte da un dio che sa il vero, ma le razionali indicazioni di un uomo di buon senso, esperto. Solo dopo aver ascoltato e fatto proprio l'insegnamento umano del saggio Mente, Telemaco percepisce in lui la divinità[29], e tale comprensione si rafforza mentre comunica ai pretendenti di Penelope le sue decisioni maturate dal colloquio con Mente[30]. Veder chiaro nello scegliere liberamente come agire richiede purezza d'animo, capacità di conoscere i propri limiti per superarli, accettare i consigli di persone sagge e, quindi – oserei dire quasi per ultimo – scrutare il destino che l'ordine divino ha preparato per gli uomini.
La *Telemachia* fa emergere l'elemento razionale nelle scelte dell'eroe epico. Non è più solo in punto di morte che facciamo appello alla risorsa della libertà per regolare

**27)** *Odissea*, I, 279.
**28)** Per esempio, Mente (la dea Atena), nell'osservare le libagioni e lo sfacelo della corte di Itaca, domanda a Telemaco: «parlami con esattezza: che convito è, che gente è questa? A te che te ne viene? Festa o pranzo di nozze? Certo non si tratta di un pasto a spese di ognuno, tale è l'arroganza, mi pare, con cui banchettano prepotenti in sala! Qualunque uomo assennato, entrando, si indignerebbe ad assistere a tanta impudenza» (I, 221-230). Più avanti, dopo aver ascoltato la giustificazione per quello stato di cose fattagli da Telemaco, lo invita a un contegno più razionale e meno timoroso: «te invece esorto a studiare come cacciare i pretendenti dalla sala», e quindi gli offre un progetto strategico-politico di raffinata razionalità: sospendere la *querelle* sulle nozze della madre con un discorso pubblico, attrezzarsi adeguatamente in vista di un viaggio che avrebbe dovuto condurlo da coloro che avrebbero potuto raccontargli qualcosa delle vicissitudini di Ulisse, quindi di raccogliere tutti i risultati e decidere con capacità: «non puoi permetterti di fare il bambino, non ne hai più l'età».
**29)** *Ibid.*, I, 322-323.
**30)** *Ibid.*, I, 420-421.

il rapporto col destino, piuttosto è la stessa sorte che si fa presente all'interno di un piano personale avvertito come ragionevole, conseguente a condizioni storiche evidenti. «L'uomo – osserva Jaeger – nelle sue azioni appare, se non signore del proprio destino, almeno, in un certo senso, inconsciamente cooperante a foggiarlo»[31].
Anche Ulisse intende conoscere il proprio destino, e la struttura della vicenda non è dissimile da quella di Telemaco. Per conoscere la propria sorte, Ulisse scende nel regno dei morti, il mondo di Ade e della terribile Persefone, per interrogare l'anima trapassata di Tiresia tebano, «indovino irreprensibile». A suggerirgli questa pericolosa strada è Circe, ed è lei stessa che guida l'imbarcazione di Ulisse e dei suoi verso quella dimora nascosta, giacché nessun umano ha mai potuto ardire a tanto. Ulisse è nelle mani degli dèi, la sua vita e le sue vicende sembrerebbero dipendere da volontà a lui superiori, ma ancora una volta emerge il ruolo della libertà umana al fianco del destino. I presagi di Tiresia sono una sequenza di risultati funzionali alle scelte che Ulisse via via potrà (o non) attuare[32]. Tiresia, praticamente, ha il ruolo di colui che conosce le regole del gioco – i rapporti delle divinità con i simboli, i segni, le cose – e offre a Ulisse non il suo ineluttabile destino, ma quegli insegnamenti utili per realizzare quanto lui desidera: il ritorno a casa. Sta a Ulisse, nella sua abilità, superare gli ostacoli che le divinità avverse gli hanno opposto lungo la strada[33]. Si osservi pure che dopo aver ascoltato Tiresia, Ulisse vede altre figure importanti, una sorta di galleria storica dell'aristocrazia ellenica, alcune delle quali stanno pagando nel regno dei morti le conseguenze penali delle loro azioni dissennate. Fra queste, ricordiamo Titio, Tantalo e Sisifo, condannati a supplizi lancinanti per le colpe commesse. Trasponendo il problema del destino di Ulisse al linguaggio della scienza politica moderna, a Ulisse vengono rivelate le regole del sistema dell'azione sociale, la struttura latente di riferimento simbolico, uno schema possibile dell'eterogenesi dei fini.
In conclusione, la ricerca e la consapevolezza del proprio destino non azzerano il campo della ragione e del buon senso nelle scelte umane. Piuttosto, ne mettono in rilievo la forza deliberativa, che può attuarsi in presenza di determinati vincoli posti dalle divinità e dal fato. Il progetto che ne scaturisce è di natura politica: fra la libertà dell'uomo e il destino si frappone la comunità, con le sue regole, i costumi, le iniquità e i piccoli compromessi. Il passaggio dalle gesta dell'eroe alla città, dai criteri della libertà personale agli ordinamenti politici, può essere intravisto in

**31)** W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1944 (tr. it., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, p. 107).
**32)** *Odissea*, XI, 100-137.
**33)** È in questo capitolo XI dell'*Odissea* che Ulisse apprende, per bocca di Tiresia, che la preghiera del Ciclope al padre Posidone (cf. IX, 528-535) è stata esaudita e gli costerà numerosi pericoli durante il ritorno. Si osservi pure che nel proseguo del capitolo è Agamennone a rivolgere a Ulisse dei consigli basati sul senso comune per eludere i pericoli possibili: «accosta la nave alla terra dei padri in gran segreto, senza esporti alla vista, poiché delle donne non c'è da fidarsi» (XI, 455-457). Il consiglio è motivato dal fatto che Egisto uccise Agamennone dopo aver sedotto la moglie di quest'ultimo Clitennestra, e tramando con lei la cospirazione. Rimane significativo, per i nostri scopi, considerare che il destino di Ulisse è talmente così quotidiano e costruito su elementi umani che la volgare massima di non fidarsi delle donne può risultare anch'essa decisiva.

spunti diversi nella poesia di Esiodo o nell'azione politica di Solone. Lo sviluppo politico della comunità contribuisce alla definizione del rapporto fra il cittadino e il destino.

## 3. Le sfide alla modernità

La tragedia greca fu ben presto soppiantata dalla commedia attica, la quale procedeva dal recupero della distanza fra la rappresentazione scenica e il pubblico operando alcune scelte tese a razionalizzarne i contenuti. Di fronte al tribunale dell'estetica razionalista istituito da Euripide, sono sfilati il linguaggio, il dramma musicale, il mito, la struttura narrativa, e alcuni accorgimenti – come il prologo e il *deus ex machina* – sono stati escogitati al fine di avvicinare la tragedia allo spettatore, all'uomo quotidiano. Dietro si celava anche un'esigenza politica, consistente nel soddisfare il protagonismo ascendente del ceto medio borghese, che a fatica poteva sentirsi impersonificato dalle figure semidivine o dai satiri. La tragedia greca si è spenta per dare vita a un prodotto più "commerciale", per soddisfare il palato di un pubblico che stava lentamente prendendo coscienza del proprio ruolo politico. Così, l'arte argomentativa del razionalismo socratico ha preso il sopravvento, e il confronto fra l'uomo e il suo destino è soppiantato dalla sfida dialettica fra i personaggi della scena. L'eroe doveva sfoggiare acume, vincere la gara di parole ed argomenti. Per via dialettica, l'eroe doveva poter risolvere ogni problema, e ciò costruiva in modo ottimistico la sua vicenda personale rispetto alle insidie del mondo. Il fallimento era il risultato dell'errore commesso nell'uso dell'arma dialettica, e spesso era un motivo comico. La dialettica si è messa al servizio del lieto fine: la coscienza socratica e la sua fede ottimistica nella connessione necessaria tra virtù e sapere, ha avuto come effetto – soprattutto nelle rappresentazioni euripidee – di chiudere il dramma con l'apertura ad un avvenire migliore.
Le alternative visioni del mondo che si sono confrontate con il succedersi della commedia alla tragedia rimarranno un tratto costante nell'evoluzione della cultura occidentale, e il costante movimento che porta ogni epoca a confrontarsi con l'antichità greca ne è la prova più evidente. Nel mondo moderno, contro l'ottimismo della *Jetztzeit* di Schopenahuer, scandito dai valori espressi dalla società borghese, Nietzsche esaltava il ritorno alla tragedia e il recupero dell'orizzonte mitologico. Sulla scia di tale movimento filosofico, il sociologo Weber procedeva dal *Entzauberung der Welt*, cioè dal disincantamento del mondo, per porre in rilievo l'allontanamento che l'uomo moderno compie dal tradizionalismo magico-religioso, da una visione del destino trascendente: «quanto più l'intellettualismo respinge la credenza nella magia – e quindi i processi del mondo si fanno "disincantati" (*und so die Vorgänge der Welt "entzaubert" werden*), perdono il loro senso magico, si limitano ad "essere" e ad "apparire" in luogo di "significare" – tanto più impellente si fa l'esigenza che il mondo e la "condotta della vita", in quanto costituiscono un tutto, siano ordinati in modo significativo e "fornito di senso"»[34].

**34)** M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tubingen 1922; tr. it., *Economia e società*, vol. II, *Economia e tipi di comunità*, Comunità, Milano 1995, p. 199.

Il problema è sempre lo stesso: il senso della vita. Non a caso, è proprio la scuola storica tedesca del diciannovesimo secolo che, dopo l'abbondante recupero della storiografia classica greca e romana, s'interroga prevalentemente sulla storia universale e il senso e il significato del divenire storico[35]. Ci si è arresi, di fatto, di fronte alla verità che la storiografia può al massimo cogliere il significato di singoli aspetti storici, e che questi possono condurre ad abbozzare alcuni principi utili per discernere il senso universale della storia. Ma il passo fondamentale verso la comprensione ultima del divenire storico non è materia di pertinenza della storiografia, e al tempo stesso credere di dominare il mondo della vita quotidiana con la ragione si è rivelato, ben presto, un'illusione.

Dalla sapienza greca ci giunge un messaggio che, ancora oggi, può aiutare a sciogliere il nodo della libertà rispetto alle necessità che la storia c'impone. Se il progetto del filologo Williams, come abbiamo visto, era quello di porre in evidenza lo spessore morale della cultura della vergogna ellenistica, Martha C. Nussbaum parte proprio da tale assunto per far emergere il significato morale della tragedia greca. È importante recuperare il legame fra tragedia greca e filosofia morale – ad avviso della Nussbaum – per non cadere nell'errore (purtroppo diffuso nella critica alla filosofia antica) di dimenticare alcuni tratti della riflessione etica che, invece, nella cultura greca erano ben presenti. Per esempio, il ruolo del rischio nell'azione morale. Alcuni valori umani, in modo visibile, espongono l'uomo morale a rischi che potrebbe non prendersi se rimanesse inattivo al richiamo etico. Ad avviso della Nussbaum, questo rischio è tale perché implica l'impatto con le circostanze esterne alle proprie scelte. Scegliere di voler bene a una persona significa coinvolgersi nella sua vita, soffrendo o gioendo con lei. Nel linguaggio moderno, potremmo dire che la scelta morale produce incertezza: nel mondo greco, tale incertezza sostanziava la tragedia. C'è un modo per uscire dalla tragedia, per sfuggire dall'incertezza: isolarsi, nella propria artefatta individualità. Ma, come scriverà Aristotele, è impossibile essere felici senza amici, l'amicizia «è un aspetto estremamente necessario della nostra vita, dato che nessuno sceglierebbe di vivere senza amici, anche se avesse tutti gli altri beni»[36]. In questo senso, la tragedia greca e le opere filosofiche che da essa traggono spunto possono mostrare la vulnerabilità generata da una vita eticamente fondata, e quindi ammettere l'inutilità di disegnare i propri scopi e fini in vista dell'annullamento dell'azione del caso sulle vicende umane. Seguendo l'analisi della Nussbaum, il caso, la fortuna, le circostanze esterne incontrollabili, sono effetti collaterali alla scelta morale, e possono essere tenuti sotto controllo, minimizzati, attraverso la costruzione di assetti politici virtuosi. Osserva la Nussbaum: «le tragedie ci mostrano nitidamente che anche gli esseri umani migliori e più saggi possono incorrere in catastrofi. Ma esse ci mostrano anche, altrettanto nitidamente, che molte catastrofi sono il prodotto del cattivo comportamento, sia esso degli esseri umani e degli dèi antropomorfi»[37].

**35)** Fra i molti titoli, si vedano: C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze 1973; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Comunità, Milano 1994.
**36)** Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1155a.
**37)** M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (tr. it., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2004, p. 23).

Se la piena comprensione dell'orizzonte morale è decisivo per cogliere il passaggio fra libertà e necessità storica, il recupero di quello religioso è ancora più urgente, e in ciò constatiamo la differenza fra la cultura greca e quella giudaico-cristiana. In quest'ultima, infatti, la sofferenza e la tragedia sono spesso ricondotte al misterioso operare di un ordine che è fondamentalmente morale. Giobbe non rivolge nessuna accusa a Dio per le sue disgrazie, né recrimina alcunché. Accetta semplicemente i fatti della sua vita, i supplizi che si stanno accanendo su di lui, certo che fanno parte di un disegno imperscrutabile, comunque – e questo è davvero decisivo per comprendere la differenza con la cultura greca – legato al suo bene.
Ciò significa che la tragedia può essere una categoria utile all'uomo moderno, laddove si recuperi il senso della finitezza della ragione umana, l'impossibilità di controllare tutte le variabili intervenienti nel processo di deliberazione e di azione e, in ultimo, l'esposizione a forze della storia che nel linguaggio antico possiamo continuare a chiamare fortuna, destino, o chissà cos'altro.
Nella cultura cristiana, l'ambito dell'imponderabile è collegato – non ridotto – alla dottrina della Provvidenza, la quale estende il suo spettro semantico ben al di là delle categorie finora espresse. Il mistero rimane. È quello dei piani di Dio, non necessariamente comprensibili, ma la fede imprime al quadro un accento particolare: il fine ultimo è il Bene, perché Dio è Amore. Esiste con ciò un disegno di salvezza su ciascuno e sull'umanità intera, e il riassunto finale della storia universale, secondo il cristianesimo, «è il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (*Ef* 1, 10). Potrà risultare interessante, in futuri contributi, concentrarsi sulle concezioni della previdenza e Provvidenza divina, da Boezio a Tommaso Campanella, per continuare a perlustrare questo ambito teorico che mette in dialogo sapienze e civiltà differenti.

ALBERTO LO PRESTI
Prof. di Teoria politica presso l'Istituto Universitario Sophia e di Storia delle dottrine politiche presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino "Angelicum"
*alberto.lopresti@tin.it*



# CHIARA LUBICH: UN'IDEA DI UNIVERSITÀ

*di*
*BERNHARD CALLEBAUT*

*The author delivered this lecture on the 13 of march 2011 in the Auditorium John-Paul II of the Faculty of Social Sciences of the Catholic University of Lublin (KUL, Poland). He analyzes the actual situation of European University students and tries to understand how Newman would have reacted on it. The dialogue with some essential insights of the recently beatified cardinal brings him to Chiara Lubich who shares with Newman some very similar intuitions on the task of a University. Founding in 2007 on the basis of the charism the Church recognized her the Universitarian Institute Sophia (IUS) in Tuscany (Italy) as the very last initiative of her long life as the initiator of Focolare, Chiara Lubich wanted it would be an interdisciplinary Institute amalgamating in harmony life and studies. After now more than two years of life of the IUS, the author dresses a first "state of the union" in dialogue with Newman and Lubich.*

«Nelle nostre università di massa non si dà più una vera educazione alle nuove generazioni». Questo grido dal cuore del professore S. Zamagni, docente della più antica Università europea, quella di Bologna, toccò particolarmente nell'estate 2006 Chiara Lubich, la fondatrice del Movimento dei Focolari.
La voce era autorevole e amica, ma il professore di economia, molto noto in Italia, aggiunse nella lettera indirizzata alla fondatrice dei Focolari che, a suo avviso, lei disponeva delle carte giuste per inventare qualcosa, per elaborare un'alternativa e indicare ai più una strada nuova per uscire dall'*impasse*. Fu una delle ultime spinte che indussero Chiara Lubich a capire che era arrivato il momento di avviare quello che sarebbe diventato l'Istituto Universitario *Sophia*, l'ultima opera che ella fondò, approvata dalla S. Sede proprio il 7 dicembre 2007, 64 anni dopo quel 7 dicembre 1943, giorno della sua consacrazione alla sequela di Cristo, considerata anche data di nascita del Movimento dei Focolari.
Il 17 giugno del 1996 Chiara Lubich ricevette qui alla Cattolica di Lublino (KUL) la sua prima laurea *honoris causa*; per festeggiare i primi 15 anni da quell'evento, la stessa Università ha pensato di invitare l'Istituto Universitario *Sophia* a tenere una conferenza.
Il professor Adam Biela e la Facoltà di Scienze Sociali di Lublino riuscirono per primi nel 1996 nell'impresa di attribuire una tale onorificenza a Chiara Lubich, e la loro felice iniziativa aprì la strada a una serie di altre lauree *h.c.*, che svelarono al mondo universitario come ancora oggi la mistica possa ispirare il mondo accademico. Non deve allora meravigliare che dalla KUL venga anche la prima opportunità in sede accademica per dar conto dell'avventura di vita e di pensiero di *Sophia*, avviatasi ormai da due anni e mezzo.
Questo intervento vorrebbe essere un'occasione per riflettere insieme sul significato, sull'idea di Università che la vostra dottoressa e mia fondatrice ha voluto offrire al mondo accademico, nel dar vita a *Sophia*.
La vostra Università ha già offerto un prezioso contributo in quel momento storico del 1997 per far emergere e divulgare quegli aspetti del carisma di Chiara Lubich che fino ad allora erano sfuggiti ai più.
Oggi si presenta un'ulteriore e nuova occasione per continuare a coltivare e a far fiorire quest'amicizia accademica, attraverso un intreccio di nuovi rapporti tra la KUL e l'Istituto Universitario *Sophia*.
Le mie riflessioni verteranno sull'intera esperienza di *Sophia* e avranno inevitabilmente l'impronta della mia specializzazione in Scienze Sociali, in particolare in Sociologia dei processi culturali. Ovviamente esse potranno anche offrire un'idea del dialogo sempre più intenso tra noi docenti di *Sophia* e dello scambio vitale con tutto lo staff e gli studenti, che si invera di giorno in giorno.

## 1. *Sitz in leben*, Newman e Lubich

Assistevo di recente a München a un Congresso europeo dove si presentavano i risultati di un'indagine sugli studenti universitari oggi[1]. L'indagine indicava che

1) Il Congresso della Pastorale Universitaria Europea, organizzato dalla Conferenza delle Conferenze Episcopali Europee (CCEE), si svolse a Monaco dal 27 al 30 gennaio 2011, e

l'attuale generazione di studenti si concentra molto sulla propria individualità, sul proprio sviluppo, ma essa metteva anche in rilievo il sempre più diffuso sentimento di solitudine e il fatto che i giovani si sentano meno spronati all'impegno nella vita sociale[2]. David Tacey scriveva nel suo libro *The Spirituality Revolution* (2003) che tanti giovani in Europa esprimono un bisogno di spiritualità che però non è da interpretare come un interesse per questioni esoteriche. Non significa, secondo lui, un desiderio di fuga dalla realtà. Rappresenta una reazione emozionale e urgente ad un senso diffuso di alienazione, di impotenza e delusione. Quasi una reazione di panico all'apparente mancanza di legami nella vita contemporanea. Bisogna ammettere, proseguiva, che siamo interiormente divisi e impieghiamo tanto tempo a diventare un insieme, un essere integrato. Ammettere questo significa prendere coscienza che le nostre vite sono frammentate e che speriamo in qualche mistero che riesca a mettere insieme le loro parti dilaniate.

Da questa analisi vorrei far emergere alcune parole-chiave, come "spiritualità", "mancanza di legami" o "frammentazione", e la difficoltà di integrare tutte le parti della nostra esistenza. È chiaro che se già un adulto nel nostro mondo ha difficoltà ad integrare continuamente tutti i cambiamenti che riguardano la propria vita, per i giovani la difficoltà è ancora più intensa.

La domanda che nasce allora in me è la seguente: ha trovato Chiara Lubich una strada per mettere insieme le diverse parti dilaniate della nostra vita, e di quella dei giovani in modo particolare?

Il problema della mancanza di legami e della frammentazione è presente a tutti i livelli. Un docente assai noto di questa Università, conosciuto come Giovanni Paolo II, scrisse sinteticamente che «nella nostra società moderna, meccanizzata e consumistica, l'etica è sottoposta al tecnico, lo spirituale al materiale e l'ordine dell'essere a quello dell'avere»[3]. La sua diagnosi, sempre attuale, spiega, almeno in parte, perché oggi il singolo si senta frammentato. L'individuo, pur esaltato, come mai nella storia dell'umanità, per le proprie possibilità di possesso e di consumo, di manipolazione della realtà attraverso le tecniche, etc. prova difficoltà a sentirsi pienamente "uomo". Sembra mancare la capacità di compiere un passo in avanti ed integrare l'avere con l'essere, il materiale con lo spirituale, il tecnico con l'etico. Non si tratta certamente di una diagnosi nuova, eppure mai è parsa così reale.

Ho riletto di recente qualche scritto di e sul cardinale Henry Newman e mi sono reso conto di quanto già al suo tempo era profonda l'inquietudine per la frammentazione della formazione universitaria.

La sua intuizione di fondo era: «la verità unifica».

aveva come tema: *Formazione, educazione e Vangelo: prospettive della pastorale universitaria in Europa*.

**2)** T. Bargel, *Fra solitudine e impegno – vita e valori dell'odierna generazione di studenti. Principali tesi della relazione*, Congresso Pastorale Universitaria (CCEE), 28 gennaio 2011, p. 4.

**3)** Citato in V. Nichols, *Newman and the University. Perspectives for the future of Europe*, European Congress of University Pastoral Care (CCEE), Munich, 27 january 2011, p. 4. V. Nichols è l'arcivescovo di Westminster (Londra) e presidente della Commissione CCEE Catechismo-Scuola-Università.

Non si può, diceva, «rimpiazzare l'educazione vera con conoscenze specifiche e competenze particolari. Bisogna insegnare la capacità di arrivare a cogliere la realtà nel suo insieme»[4].
«Cogliere la realtà nel suo insieme», «la verità che unifica»: espressioni che sembrano ai più indicare un ideale lontano, irraggiungibile, utopico.
Bisognerebbe rileggere con particolare attenzione le intuizioni di Newman e il suo dialogo con chi, contemporaneamente, toglieva alle Università inglesi l'insegnamento della teologia e, perfino, i corsi di educazione classica, di cui la filosofia occupava un posto non indifferente. Egli era angustiato al pensare che un tale metodo educativo avrebbe portato il singolo a rivendicare tutto per sé in misura eccessiva, ponendosi così al centro di ogni verità, a scapito dell'insieme.
Il risultato finale sarebbe stato quello di negare l'uomo nella sua globalità, pienezza.
Non c'è un filo conduttore diretto tra il beato Newman e Chiara Lubich: non credo che lei abbia mai letto più che qualche frase del cardinale inglese, eppure penso sia presente un filo sotterraneo, invisibile tra i due.
Newman, nel suo famoso *The Idea of a University*[5], sottolineava, in sintesi, tre elementi fondamentali dell'Università[6].
Il primo riguarda lo scopo dell'educazione universitaria, che, a suo parere, consiste nell'insegnare a pensare con chiarezza, «the achievement of the facility to think clearly», col fine di una personale conquista della libertà attraverso il perseguimento non soltanto della competenza scientifica, ma anche delle virtù e dell'esperienza religiosa.
La seconda preoccupazione di Newman riguarda il rispetto per la molteplicità delle scienze, ma anche la convinzione che esista un legame profondo e intrinseco tra loro, legame che soltanto un'intelligenza educata potrà percepire, mantenendo sempre la capacità di distinguerle tra loro.
Infine, come terza preoccupazione, c'è il rapporto tra studenti e professori. Newman vedeva l'Università come una impresa grandiosa; così si esprimeva: «What an empire is in political history, such is a University in the sphere of philosophy and research», cioè «ciò che rappresenta nella storia politica un impero, così si presenta l'Università nella sfera della filosofia e della ricerca».

## 2. Pensare, virtù e religione

«Nelle nostre università di massa non si dà più una vera educazione alle nuove generazioni». Questo grido, ricordato all'inizio, non fu la scintilla che fece nascere in Chiara Lubich l'idea di erigere un'Università, ma una delle ultime spinte decisive per convincerla ad avviare un lavoro che potesse dar forma ad un progetto univer-

**4)** *Ibid.*, p. 2.
**5)** J.H. Newman, *The idea of a University*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986³, p. 428. Di particolare rilievo in questa edizione è la bella introduzione stilata già nel 1960 da Martin J. Svaglic.
**6)** Cf. T. Norris, *The Idea of a University: Cardinal Newman's Vision*, in «Sophia» I (2009/1), pp. 66-75.

sitario concreto, il cui compito, di tanto in tanto Chiara Lubich sintetizzava, doveva essere «insegnare la Sapienza»[7] (appunto *sophia*).
Ma quale contenuto aveva per lei il concetto di Sapienza?
Per la Lubich, e diversi altri oggi lo condividono, il suo contenuto è Gesù abbandonato in croce, da lei considerato il vero culmine dell'Amore, manifestazione piena della Sapienza.
In questa prospettiva, l'Istituto Universitario *Sophia* può essere visto come il tentativo di approfondire la Sapienza che scaturisce da quell'Amore e di dare dignità culturale a quelle intuizioni e a quelle pratiche che per tutta la vita Chiara Lubich ha sviluppato in varie direzioni: a livello di spiritualità dell'unità; di stile di vita di persone che hanno generato, poi, con lei, il Movimento dei Focolari in tutta la sua complessità strutturale; di dialogo nella Chiesa e con il mondo.
La Lubich intendeva realizzare tutto questo, avendo come modello Maria, Sede della Sapienza, con l'obiettivo di dare al mondo, come Maria stessa, nelle maniere più diverse, Cristo, Colui che solo può realizzare l'unità. Nella lunga vita di Chiara, spesa per l'unità, c'è una sfumatura importante da precisare. Sebbene l'unità non sia qualcosa che l'uomo può generare da solo, perché si invera attraverso la presenza di Cristo, l'uomo può però ugualmente contribuire alla sua realizzazione: egli infatti non deve generare l'unità – ciò spetta unicamente a Dio –, ma attuare il metodo per il suo conseguimento: la fraternità e l'amore reciproco (in senso evangelico), che conducono ad avere cura, in particolare, di migliorare la qualità dei rapporti tra gli uomini. Questo aspetto può talvolta tradursi in un'idea di fraternità universale, o in vita di comunione tra gli uomini, o in altro che sia la declinazione di quel comandamento che Gesù ha indicato come proprio: «Amatevi come io ho amato voi».
*Sophia* si propone non soltanto di dare dignità culturale e, direi, accademica ad una esperienza mistica che penetra il significato del grido d'abbandono di Gesù, ma anche di assicurare il legame di quella esperienza con tutto ciò che, nella storia del pensiero e della vita, ha portato gli uomini a progredire in rapporti più umani, più fraterni, più egualitari e meno gerarchici, più accoglienti verso l'altro, maggiormente aperti alla comprensione, all'incontro e al confronto con le differenze, orientandosi verso tutto ciò che ha preparato l'umanità a prediligere e a cercare la fraternità universale.
All'interno di questa visione panoramica sul carisma dell'unità della Lubich, si può ora focalizzare lo sguardo sull'avventura di *Sophia*.
C'è un aspetto rilevante nella storia di Chiara Lubich e nella sua idea di Università che può essere illuminante al di là dell'esperienza di *Sophia* e dei Focolari.
Nella storia di un carisma si può intravedere un certo ordine.
L'idea che Chiara avrebbe fatto nascere una vera università non è venuta nel 1944, ma solo negli anni '50. Nel 1957 ne parlò esplicitamente per la prima volta[8]. Ma già dalla fine degli anni '40 si fece strada in lei l'intuizione che la luce, il carisma ricevuto dall'Alto, avrebbe sviluppato anche una dottrina. Essendo la dottrina un

7) Cf. J. Povilus, *L'idea di Università in Chiara Lubich e l'Istituto Universitario Sophia*, in «Sophia» I (2009/1), pp. 18-25.
8) *Ibid.*, p. 24.

pensiero assai articolato, contenente una molteplicità di intuizioni, non si può pensare di esaurirne la presentazione in mezz'ora. Basti pensare che per svilupparla, per quasi vent'anni, la Lubich stessa incontrava con grande regolarità un gruppo di 25 studiosi, impegnati ad approfondire alcuni testi fondativi, ciascuno dal punto di vista della propria disciplina; nonostante un periodo così lungo, questo gruppo continua ad avere l'impressione di essere solo all'inizio di un lavoro di scavo in profondità a causa della ricchezza di luce che tali testi contengono.
Pensando di fare cosa gradita nell'offrirvi qualcosa dell'esperienza della nascente *Sophia*, vorrei commentarla, avendo in mente le tematiche espresse da Newman e legandole a quello che Chiara Lubich ha trasmesso a proposito dell'esperienza di *Sophia*, evidenziando, in particolare, tre punti.
Un primo punto: quando la Lubich ha dato il via alla fondazione dell'Università, ha intuito immediatamente che non bisognava concepirla secondo un copione *standard*. A partire dalla convinzione profonda che bisogna rispettare l'agire innovatore, rinnovatore, dinamico, attento alle esigenze dei tempi dello spirito di Dio, credeva che anche *Sophia* dovesse essere fonte di innovazione, nel congiungere molto più che nel passato, per esempio, vita e studio, rispecchiando così l'idea che vita e studio siano tra loro in una relazione circolare, fondate entrambe su questa *Sophia*. Si riscontra qui l'intuizione di Newman relativa al legame tra pensiero, virtù e religione.
Il secondo punto sembra una traduzione in termini a noi più contemporanei della convinzione di Newman: la Lubich voleva che in *Sophia* si promuovesse l'unità dei saperi.
Un terzo punto riguarda il luogo in cui si realizza *Sophia*: esso è fortemente legato all'idea di Newman riguardante il rapporto tra professori e studenti.

## 3. Studi e vita nella luce della Sapienza

Come si realizza o, piuttosto, come a *Sophia* si tenta di inverare quel sogno che ogni uomo racchiude in sé di superare le lacerazioni interiori, di possedere la propria anima in modo non frammentato? Per la nostra esperienza a *Sophia*, il momento più importante, quello fondante di tutte le attività è rappresentato dai tre appuntamenti settimanali della prima ora di lezione del lunedì, mercoledì e venerdì: ore dedicate all'approfondimento di un passo della Scrittura, seguito, poi, da uno scambio di esperienze, di commenti e domande tra studenti, staff e professori. È l'esperienza della ricerca della Sapienza condivisa da tutti i membri di *Sophia*, uniti in ascolto fraterno dell'unico Maestro: in un clima di profonda apertura reciproca, si vive alla scuola della condivisione e dell'edificazione reciproca. Pur essendo tutti impegnati in percorsi personali, il momento di condivisione permette di allargare il proprio orizzonte interpretativo e spazio interiore agli altri, vivendo così una reciproca inabitazione e un mutuo arricchimento. «*Insieme, ciascuno diventa più bello*»: così Chiara Lubich descrisse la sua intuizione di una vera vita evangelica fraterna, nel lontano maggio 1945, riassumendo con queste parole le prime esperienze di vita del Movimento. In qualche modo a *Sophia* sentiamo che quell'ora di condivisione, alla luce della Parola di Dio, è una strada maestra per capire quello che lo Spirito di Dio vuol suggerirci, Lui che certamente vuole fare nuove tutte

le cose. Quell'ora non solo porta a rinnovarci e a convertirci sempre alla novità di quel giorno, ma rende possibile anche l'esperienza di una profonda fraternità tra studenti, staff e professori che su un piano di uguaglianza si riconoscono tutti debitori gli uni degli altri e verso l'unico Maestro di Vita.
È immaginabile l'impossibilità di realizzare un tale interscambio con gruppi troppo grandi e nella disomogeneità di attese delle nostre università di massa; credo tuttavia che l'intuizione di creare luoghi in cui vivere una vita suscitata dalla luce e di qualità, in quanto nutrita di rapporti autentici, dove tutta la personalità viene valorizzata e integrata, non è riscontrabile solo a *Sophia*. Per le stesse ragioni, due volte alla settimana, tutti i *sophiani*, ciascuno compatibilmente con i propri impegni, pranzano insieme, stimolando poi anche nelle residenze una certa convivialità, nel profondo rispetto per l'originalità e la libera decisione di ciascuno. L'intuizione di fondo è che la vita in comunione è quella che più rispecchia la vera natura dell'uomo: una certa disponibilità all'apertura verso l'altro costituisce, dunque, una condizione per vivere a *Sophia*. Se la scelta che facciamo di basarci sulle Scritture indica l'intenzione di collocarsi all'interno della grande tradizione cristiana e in modo particolare in quella cattolica – il nostro Istituto è di diritto pontificio –, fondamentale è che, nel solco del Concilio Vaticano II, *Sophia* riflette anche la consapevolezza della Chiesa, la quale comprende che essere fedele al proprio fondatore implichi oggi un essere costantemente in dialogo con le altre confessioni cristiane, profondamente aperta al confronto con le grandi religioni e in rispettoso dialogo con gli uomini senza riferimenti religiosi. *Sophia* accoglie quest'anno una studentessa bulgara di tradizione ortodossa e una studentessa *thai* di tradizione buddista. Tutto questo sembra stimolare l'integrazione di numerose tensioni oggi presenti nella vita quotidiana di ciascuno e pare aiutare a sviluppare personalità che sappiano coniugare identità e senso di appartenenza ad una comunità più larga.
Non sarà stato l'unico aspetto che aveva in mente il cardinale Grocholewski nella sua lettera personale, allegata al decreto di approvazione del suo Dicastero dell'Educazione cattolica, quando sottolineava non solo che il progetto «era ben radicato nella tradizione accademica, ma al contempo coraggioso e prospettico, soprattutto per le novità che esso rappresenta rispetto alle istituzioni accademiche erette dalla Santa Sede»[9]. In Chiara Lubich questa intuizione risale ad una delle prime esperienze fatte all'inizio dell'avventura dei Focolari, quando capì di non poter proseguire negli studi universitari per mancanza di una borsa di studio e che Gesù la consolava con la promessa: «Sarò io il tuo Maestro». *Sophia* vuol essere un'esperienza di formazione a quella Sapienza che si disvela non solo nell'intimo dell'anima di ognuno, ma anche nella vita fraterna, in tanti aspetti, vita in cui, per via dell'accoglienza reciproca sperimentata, abbiamo spesso l'impressione che una presenza Altra, un Terzo tra noi, elevi ed illumini la nostra vita e i nostri pensieri. Perfino gli antichi avevano già quest'intuizione. Basti pensare a Platone che, dall'esperienza della sua celebre Accademia, dichiarava che bisogna vivere a lungo insieme perché scatti un giorno la scintilla della verità.

9) *Ibid.*, p. 19.

## 4. L'unità dei saperi

A *Sophia* non abbiamo voluto fondare un classico Istituto con varie facoltà ben distinte, ma piuttosto abbiamo cercato di pensare ad un percorso, a livello di *master* o laurea di secondo livello, realmente interdisciplinare. Newman scrisse pagine stupende sul bisogno, per una educazione universitaria efficace, di rispetto per l'autonomia di ogni scienza, e dunque di una grandissima apertura verso tutte le forme del pensiero, ma anche della loro reciproca connessione, cioè del fatto che

> esse non sono isolate e indipendenti l'una dall'altra, ma compongono insieme un tutto o un sistema, e interferiscono l'una con l'altra, completandosi reciprocamente, in modo che, in proporzione alla nostra conoscenza di esse come di un tutto, sta l'esattezza e la garanzia della conoscenza particolare che ciascuno di noi può avere[10].

In Chiara Lubich molto in questo senso trae origine dal desiderio, che ebbe presto nella sua vita, di sviluppare una devozione verso la mente di Gesù. Con il tempo e il maturare della propria sensibilità, Chiara non parlò più di devozione, sebbene questa attenzione alla mente di Gesù rimase sempre in lei, convinta che Egli era la Vita nella sua interezza, e non solo un fatto religioso. Da lì la sua apertura a tutta la vita e a tutto lo sciibile, un'apertura che, partendo dal carisma dell'unità, o se si vuole, in termini più laici, della fraternità universale, la portava a sognare, già dagli anni '50, di affratellare le varie scuole di teologia, sempre nel rispetto delle specificità di ognuna, sviluppando un senso acuto dell'unità nella distinzione, o, tradotto in termini meno teologici, nella diversità. Questo orizzonte, racchiuso nel nostro concetto di interdisciplinarietà, è deposto negli Statuti di *Sophia* nella seguente formulazione (art. 5) che vede in profonda unità tutte le discipline, unità che è frutto della

> sintesi vitale di sapienza divina e sapere umano che si esprime nella "mente di Gesù", Verbo incarnato (cf. *1 Cor* 2, 16; *Gv* 1, 14), di cui nella grazia siamo resi partecipi mediante l'esercizio dell'amore reciproco sulla misura di Gesù sino all'abbandono della croce.

Tale unità serve a «illuminare e innervare le molteplici dimensioni dell'umano e le diverse discipline, a partire dalla loro comune radice e nel costante riferimento alla loro ultima finalità» (art. 4). In *Sophia* si vorrebbe, dunque, formare persone "intere", anche sotto il profilo intellettuale. Il titolo della laurea conferita da *Sophia* riflette fedelmente questo intento: *Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità*. Le materie fondamentali, che tutti gli studenti sono chiamati a studiare, spaziano dalla teologia alla filosofia, all'economia, dalla razionalità scientifica alla politica. Pur essendo impostate in modo originale, ispirandosi per quanto possibile a una visione sapienziale, i corsi sono fedeli alla specificità di metodo e di contenuto propria di ciascuna disciplina e poggiano sulle migliori acquisizioni culturali di

**10)** *Ibid.*, p. 21.

ogni tradizione disciplinare. La metodologia dell'unità insegna, infatti, ad acquisire apertura intellettuale non solo verso studiosi a noi contemporanei, ma anche verso autori del passato, che sono a noi vicini attraverso le opere lasciate. In tal modo è possibile imparare ad apprezzare tutte le discipline, cogliendo in ciascuna il senso profondo e il legame con gli altri saperi e constatando che dalla relazione fra le persone può nascere una più profonda comprensione anche della relazione fra le discipline.
Da parte della Santa Sede è stato affermato che non esiste per ora un altro Istituto Pontificio che abbia osato affrontare lo "scoglio" della interdisciplinarietà e, di conseguenza, non ha voluto, come per altre iniziative appena nascenti, legare *Sophia* a Università già affermate, preferendo renderla subito indipendente, nell'intento di conservare il più possibile la genuinità e l'originalità dell'iniziativa.
Newman insisteva sull'importanza della teologia.
Ad illuminare le ragioni profonde della presenza di vari corsi di teologia nel *curriculum* del primo anno del *master* a *Sophia*, arriva, un secolo e mezzo dopo Newman, papa Benedetto XVI che spiega:

> Riusciremo a superare i pericoli e le sfide del presente e del futuro solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo, se superiamo la limitazione auto decretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo della scienze[11].

Nella consapevolezza del valore contemporaneo della teologia, a *Sophia* questa disciplina non è in una posizione egemonica, come era nel Medioevo, ma certamente ha una funzione particolarmente bella e vitale.

## 5. Il luogo

Riflettere con Chiara Lubich sull'idea di università significa riflettere sul rapporto che essa ha con il concetto di *unità*. La riflessione su questa relazione nasce, soprattutto, quando ci si imbatte nel pensare allo "spazio" nel quale dovrebbe realizzarsi l'università: uno spazio non fisico, ma piuttosto legato al concetto di unità-trinità. Guardando indietro nella storia del pensiero umano, tentando di analizzare la questione dell'unità, pensiamo subito alla grande avventura del pensiero metafisico. Non possiamo, però, dimenticare la severa diagnosi di un originale pensatore contemporaneo tedesco, il defunto vescovo Klaus Hemmerle, che il teologo Peter Hünermann considerava per certi versi pensatore più profondo anche di Rahner e von Balthasar. Hemmerle considerava, ancora nel 1976, che

11) Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Discorso ai rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006.

la Trinità, la realtà che più contraddistingue il cristianesimo, non aveva mai inciso profondamente sul pensiero (filosofico)[12]. Lo stesso K. Rahner, come noto, negli anni Sessanta scriveva:

> i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, sono quasi solo dei monoteisti nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà quindi rischiare l'affermazione che se si dovesse sopprimere come falsa la dottrina della Trinità, pur dopo un tale intervento, gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata[13].

Il che significa che i cristiani non hanno integrato del tutto, nel loro modo di operare e di pensare, il fatto che l'unità cristiana non è uniformità, ma articolazione dell'unità nella distinzione. Un altro teologo, Ange Santaner, seppe sintetizzare la sfida che abbiamo davanti come la *scelta tra la Trinità e la pazzia*[14]!
La convinzione sottostante è che molto sovente continua a dominare nella vita pratica un pensiero dell'*Uno* sviluppato secondo una logica duale, dove finisce per vincere sempre quello che schiaccia l'altro, sul modello del rapporto tra Caino e Abele. La logica trinitaria, invece, implica che, in una sintesi tra i due, può emergere un terzo che li unisce nel momento stesso in cui li distingue: nell'unità l'uno e l'altro possono fiorire; senza dover vivere all'insegna del detto *mors tua, vita mea*. Siamo convinti che oggi siamo davanti alla crisi di una cultura che non ha saputo coniugare l'uno e il molteplice, l'uno e il diverso, l'unità e la distinzione. La nostra epoca sembra gridare il bisogno, nell'ambito dei rapporti, di una logica di stampo meno duale e conflittuale, ma più trinitaria. La recente rifioritura in teologia di una ricca stagione di studi trinitari, nel mondo ortodosso, protestante e cattolico, sta portando frutto rafforzando una nuova coscienza ecclesiale sulla Chiesa-comunione, riflesso di Dio Trinità, così magistralmente espressa dal Concilio Vaticano II. Tale prospettiva ci allontana dalla concezione di un Dio lontano e impassibile, ereditata da Aristotele, della relazione come *accidens*, un attributo minore dell'Essere e non il suo aspetto centrale, identificativo, che dice, invece, il cuore del concetto di Dio. Questo ci avvicina così ad una concezione di Dio-Amore, un Dio-relazione, un Dio che è Padre e, essendo tale, non può essere senza Figlio e, superando ogni pensiero dualista, senza Spirito Santo, "terzo" tra Padre e Figlio. L'emergere di varie filosofie dialogiche e personaliste nel XX secolo mostra l'esigenza dei pensatori di essere più attenti al valore della relazione, esigenza presente anche in altri ambiti scientifici, come fondamento di un nuovo umanesimo. Anche nella mia specialistica delle Scienze Sociali ci si è resi conto che riguardo al fenomeno "relazione" esiste un "buco nero", che nessuna prospettiva sociologica ha finora saputo colmare e illuminare. Un noto sociologo italiano, esperto in sociologia della famiglia,

**12)** K. Hemmerle, *Tesi di una ontologia trinitaria,* Città Nuova, Roma 1996, pp. 37-38.
**13)** K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in J. Feiner - M. Löhrer (edd.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica teologica della storia della salvezza*, III, Morcelliana, Brescia 1969, p. 404.
**14)** Citato in S. Cola, *Nuovi orizzonti per la teologia e la pastorale,* in «Gen's» XXVIII (1998/3-4), p. 69.

P.P. Donati, fa notare che della relazione si studia solo il risultato finale, senza mai indagare il processo stesso della relazione, che rimane una *black box*, una scatola inesplorata[15]. È in questo contesto che può situarsi la risposta audacissima di Chiara Lubich relativa allo spazio in cui erigere l'Università: si tratta, con un'immagine fortissima, de "il seno del Padre", "ambiente" di cui parlava già Giovanni nel Prologo del suo Vangelo.
Come accogliere questa idea di Chiara Lubich nella nostra riflessione e nella nostra pratica universitaria? Piero Coda, preside dell'Istituto, teologo e presidente dell'Associazione Teologica Italiana, suggerisce:

> L'Università […] ha da collocarsi in un luogo raccolto e insieme aperto, conviviale e insieme universale. […] Un luogo […] in cui le molteplici e differenziate relazioni che vi si sperimentano giorno dopo giorno abbiano il timbro dell'amore e della libertà, della creatività e della gioia, dello sguardo sereno, consapevole e costruttivo di speranza verso il futuro. Per Chiara, questo luogo ideale e realissimo è «il seno del Padre»[16].

Concretamente questo luogo:

> Significa la vita condivisa che Gesù ci ha aperto nel dirci che siamo guardati, voluti, accolti, ciascuno e tutti da un Dio che è Amore e che nell'esperienza esaltante che ci offre di sé, ci dà gli occhi, il cuore, la mente per guardarci gli uni gli altri, per leggere gli avvenimenti, il mondo e la storia con i suoi occhi, il suo cuore, la sua mente. Così che il luogo che prende forma dal soggetto comunitario che vive tutte queste relazioni, stando nel cuore di Dio, stia al tempo stesso nel cuore del mondo: e si apra in tutte le direzioni nella logica dell'incontro e dell'accoglienza. Il luogo che come grembo generoso e fecondo ha da ospitare l'idea di Università nel suo farsi storia concreta, oggi deve dunque costituirsi a partire della comunità accademica, nel rapporto con la città che l'accoglie e con il territorio in cui s'inserisce, e come crocevia di scambio e dialogo senza frontiere.

*Sophia*, come suona l'inno dell'Università, "una casa per tutti".

## Per concludere

*Sophia*, persa nelle belle colline toscane, è tutt'altro che una potente università. È piccola, con un gruppo di studenti di 26 Paesi e con un'intera comunità accade-

**15)** Cf. P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 2004 [1983]; P. Donati, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Bari 2005.
**16)** P. Coda, *Sul luogo, il compito e la via dell'università oggi*, in «Sophia» I (2009/1), p. 10.

mica che non oltrepassa un centinaio di persone. Sembra di trovarsi, in qualche modo, nella stessa situazione di cui Paolo, l'apostolo, parla a proposito della sua debolezza e della potenza di Dio.
La potenza di Dio può agire anche in una situazione accademica come *Sophia*? Come professori di *Sophia* pensiamo di sì. Il biblista G. Rossé formulava questa idea qualche mese dopo l'inizio dell'attività accademica, utilizzando questi termini che vorrei riprendere come miei:

> Penso di sì, se offriamo a Dio lo spazio della nostra "debolezza" perché Egli possa manifestare la sua potenza. Ma che cosa dobbiamo intendere come "debolezza"? Di sicuro non lo sforzo di annoiare gli studenti, o di fare sfoggio d'incompetenza nella propria materia d'insegnamento! Metodologicamente possiamo vivere la nostra debolezza nel modo di offrire il nostro insegnamento come un dono, e non come un'occasione per mettere se stessi in luce. Penso che questa debolezza si realizzerà al meglio mettendo previamente in comunione il nostro insegnamento, di modo che ciò che viene poi dato, anche se frutto della competenza personale, viene dato in una forma di spossessamento, che sposta il proprio io per dare spazio all'agire divino[17].

È quello che stiamo realizzando giorno dopo giorno: nei prossimi mesi, ad esempio, ci metteremo a studiare insieme i nostri corsi.
Vorrei concludere con le parole commosse che scrisse il preside dell'Istituto, nel primo numero della rivista «Sophia», indicando due fondamentali inversioni metodologiche:

> […] abbiamo tutti sperimentato in questi primi mesi di vita del nostro Istituto l'avventura o se vogliamo l'evento sempre rinnovato ed inatteso di scoprire giorno dopo giorno la via che la verità – la verità che rende liberi, la verità che si fa nell'amore – si apre venendo a noi affinché noi creativamente andiamo verso di lei. È questa la prima e fondamentale inversione metodologica che ci viene così proposta per una nuova e incisiva espressione dell'idea di università nell'oggi della storia della verità che viene incontro agli uomini: il primato non della conquista ma dell'ascolto, non del voler possedere ma del saper accogliere, non dell'avere ma dell'essere.
> Di qui una seconda inversione metodologica che è strettamente collegata alla prima: il primato non dell'individuo che cerca e vuole, nello spazio tutto sommato solo esteriore della comunità accademica, ma della persona che è, accoglie e cerca insieme agli altri, nell'interiorità allargata del dialogo interpersonale, interdisciplinare, interculturale.

**17)** G. Rossé, *La pardossale Sapienza di Dio rivelata dal Crocifisso*, in «Sophia» I (2009/1), p. 17.

> Non è proprio questa la via maestra dell'acquisizione della sapienza espressa dall'intuizione antica e sempre nuova dell'*Universitas*?[18].

Non sarà questo un percorso capace di portare, a partire dalla novità culturale dell'evento di Gesù, a nuova fioritura l'albero annoso e vigoroso dell'idea di Università che ha preso vita nei secoli? La stessa idea di università a cui, in risposta alla diagnosi severa di Giovanni Paolo II, la speranza di Benedetto XVI e le proposte di Henry Newman tentano di offrire un proprio contributo?

BERNHARD CALLEBAUT
Prof. di Fondamenti delle scienze sociali presso l'Istituto Universitario Sophia
*bennie.callebaut@iu-sophia.org*

**18)** P. Coda, *Sul luogo, il compito e la via dell'università oggi*, cit., p.12.

# «COME POTEMMO VUOTARE IL MARE?». LA NATURA, LO SCIENZIATO E IL TEOLOGO



*In this article, with ease of expression and simplicity, the author offers insights on the relationship between the scientific view of the world, philosophy and religion. He begins with a philosophical study of scientific data and this leads to considering a problem that has existed since the very beginning of the human race, one that has never been resolved and that constantly comes to the fore: the other. The other is understood not only as otherness, as "alterity", but also, going beyond the immobility of the world in the ancient conception, as "alteration". In the face of the dynamic view of the world offered by contemporary science, Arnould suggests "silence", like Job at the end of in his terrible trials, and "adoration", because made in God's image, because capable of him.*

*di*
*JACQUES ARNOULD*

## 1. Il becchino e il cardinale

«Come potemmo vuotare il mare?». Il titolo della mia esposizione, lo riconosco, ha qualcosa di enigmatico, che spiegherò senza indugio. La frase, come alcuni di voi avranno riconosciuto, è presa dalla *Gaia Scienza* di Friedrich Nietzsche, di cui citerò un estratto più ampio:

> Come potemmo vuotare il mare? Chi ci diede la spugna per strusciare via l'intero orizzonte? Che cosa mai abbiamo fatto sciogliendo questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Lontano da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, a tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venir notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Anche gli dèi si decompongono![1].

Queste parole sono, senza ombra di dubbio, eccessive, provocatorie. Ciononostante, esse dicono qualcosa di importante sulla situazione cui ha condotto lo sviluppo delle scienze moderne. Se prendiamo sul serio ciò che gli scienziati, pur nelle forme più popolari e pedagogiche, ci dicono della realtà, dall'infinitamente grande all'infinitamente piccolo, dall'infinitamente lontano all'infinitamente vicino, non proviamo un sentimento analogo a quello del filosofo tedesco? O anche a quello del libertino messo in scena da Pascal, sgomento di fronte al «silenzio eterno di quegli infiniti spazi» (*Pensieri*, 1671)? La realtà rivelata dal telescopio Hubble o dagli acceleratori di particelle del CERN non è certo avara di bellezza; ma non è al contempo spaventosa, nella sua estraneità? In una parola, le scienze moderne hanno lasciato alla realtà il sospetto di un'anima?
Allo stesso tempo, non possiamo dimenticare che tali scienze sono dette moderne proprio nella misura in cui i ricercatori "moderni" hanno risolutamente associato alla *theoria*, ossia alla disposizione contemplativa ereditata dai loro predecessori, l'attitudine e la pratica dell'ingegnere, spesso privilegiando quest'ultima: il sapere teorico si applica sempre più esplicitamente alla meccanizzazione, e poi all'industrializzazione. Francesco Bacone scrive, in *Religious Meditations* of *Heresies* (1597), «la conoscenza è potere», e Cartesio, nel *Discorso del metodo* (1637), scrive:

> In luogo della filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica, in virtù della quale, conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri e dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano così distintamente come conosciamo le diverse tecniche degli artigiani, potremo parimenti impiegarle in

1) F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 125, Club du Livre, Paris 1957, p. 209 (tr. it., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977).

> tutti gli usi a cui sono adatte, e renderci quasi signori e padroni della natura[2].

Lo sappiamo: il programma proposto da Cartesio è stato scrupolosamente messo in atto dai suoi colleghi e successori. All'alba del terzo millennio, siamo divenuti a tutti gli effetti «signori e padroni della natura»; abbiamo trasformato l'antropocentrismo teorico di un tempo, rivendicativo quando non pretenzioso, in un antropocentrismo pratico e inesorabile che, davanti a Nietzsche, lascia paradossalmente tutte le *chances* al vecchio cardinale immaginato da Bertolt Brecht. Forse conoscete la scena della *Vita di Galileo*, del poeta e drammaturgo tedesco; essa tratteggia, fino alla caricatura, le reazioni spaventate ed arroganti suscitate dall'allora nascente astronomia moderna:

> Io non sono un essere qualsiasi, su un qualsiasi piccolo astro che gira in tondo, per un certo tempo, in un posto qualunque. Io cammino con passo sicuro sulla terraferma, fissa, che è il centro dell'universo, ed io, io sono al centro, e l'occhio del creatore è fisso su di me, e su me solo. Intorno a me, inchiodate alle otto sfere di cristallo, girano le stelle fisse ed il prodigioso sole, creato per illuminare ciò che mi circonda, e me insieme, perché Dio mi veda. Dunque tutto, visibilmente ed irrefutabilmente, dipende da me, l'uomo, frutto dello sforzo divino, la creatura nel suo ambiente, l'imperitura immagine di Dio, e... il vecchio cardinale si accascia[3].

Se l'antropocentrismo contemporaneo non ha necessariamente le radici religiose di questa presa di posizione cardinalizia, non ne condivide a volte la foga ed il legittimo orgoglio?
A chi bisogna credere dunque, al cardinale di Brecht o al becchino di Nietzsche?

## 2. Sciogliere gli ormeggi

Con il tono della commedia – o dovremmo dire della tragicommedia? – Brecht ha mirabilmente messo in scena il dramma in atto alle soglie del XVII secolo. L'universo antropocentricamente ordinato non poteva che essere cosmico, secondo il senso della parola greca *kosmos*; in altre parole, soggetto ad un ordine perfetto, fonte della sua severa bellezza. L'occhio divino, rassicurante e inquietante a un tempo, guidato da lumi appesi a sfere di cristallo, non poteva abbandonare neanche per un istante la più mirabile delle creature, attorno alla quale si muoveva il più straordinario degli scenari mai immaginati. Un tempo propizio, quello in cui la cosmologia, l'antropologia e la teologia cooperavano per la maggiore gloria di Dio (nel ruolo di un commosso spettatore) e soprattutto per la maggiore gloria dell'uomo, il protagonista assoluto!

2) R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002.
3) B. Brecht, *La Vie de Galilée*, quadro 6 (tr. it., *Vita di Galileo*, Einaudi, Torino 1963).

Tuttavia, dieci secoli prima del vecchio e immaginario cardinale di Brecht, già un altro cardinale se la prendeva con questa unione sacra, e sotto l'effetto di una spugna ancora molto modesta, cominciava a strusciare via l'orizzonte del mondo. Così, per dare a Cesare quel che è di Cesare e ad un altro cardinale, stavolta reale, quel che gli spetta, vorrei ricordare qui le parole di Nicola Cusano, nel suo trattato *La Dotta Ignoranza* (1440):

> Se vuoi davvero comprendere qualcosa del movimento dell'universo, devi collegarne il centro ai poli, aiutandoti quanto puoi colla tua immaginazione. […] Collega dunque queste immagini diverse, di modo che il centro sia lo zenit e viceversa. Allora, attraverso l'intelletto, che solo può usare la Dotta Ignoranza, vedrai che è impossibile comprendere il mondo e assegnargli movimento e forma, dacché esso apparirà come lo abbiamo visto, cioè come una specie di ruota in una ruota e una sfera nella sfera, che non ha in alcun luogo centro né circonferenza[4].

L'idea che l'universo possa essere una sfera il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo fa il suo ingresso nel pensiero occidentale e cristiano attraverso la penna di un cardinale della Chiesa cattolica, per il quale l'ignoranza è la misura dello scarto tra la conoscenza e l'immaginazione. Ma la scienza astronomica del suo tempo non era ancora pronta a riconoscere la pertinenza delle sue ipotesi: occorrerà attendere ancora un secolo per assistere alla rivoluzione copernicana e infrangere le sfere di un mondo racchiuso dai limiti e dall'ordine della ragione: l'universo diviene infinito, col rischio di perdere la sua bellezza; l'uomo viene scacciato dal centro, che nel frattempo è scomparso, inchiodato su un modesto pianeta di secondo livello, esso stesso trasportato come una "biglia in un solco" per ricorrere ancora alla poesia di Brecht. Illusoria e ridicola appare allora la pretesa superiorità dei teologi sugli scienziati, descritta dall'astronomo Robert Jastrow:

> Per lo scienziato, vissuto grazie alla fede riposta nel potere della ragione, la storia finisce come un brutto sogno. Ha scalato le montagne dell'ignoranza; è giunto al punto di conquistarne la sommità. Quando si erge, infine, sull'ultima roccia, riceve il saluto di un folto gruppo di teologi, che da secoli erano giunti e sedevano lassù[5].

Certo, sono numerose le testimonianze di riflessioni metafisiche e spirituali giunte al termine di un percorso scientifico; in Francia abbiamo gli esempi degli astrofisici Trinh Xuan Thuan e Hubert Reeves, o anche del genetista Albert Jacquard. Il principio cosmologico antropico, che deriva in modo diretto dalla teoria dell'espansione dell'universo e del *big bang* e che propone una visione unitaria dell'immensità spazio-temporale dell'universo e della singolarità dell'esistenza umana, è fonte di nu-

**4)** Nicolas de Cuse, *De la Docte Ignorance* (1440), citato in A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, Paris 1962, p. 17.
**5)** R. Jastrow, *God and the astronomers*, Norton, New York 1978, p. 116.

merosi interrogativi. Tale principio offre, a suo modo, una sorta di riconciliazione tra la ricerca scientifica e la metafisica e per questa ragione viene evocato di buon grado dai partigiani di un disegno superiore, il cosiddetto *intelligent design*[6]. Meriterebbe, perciò, un'analisi e una critica approfondite; io mi limiterò a porre una sola domanda: questo principio non ignora troppo orgogliosamente la questione dell'altro?

## 3. La questione dell'altro

Scrive Pierre Teilhard de Chardin nell'inferno delle trincee della Grande Guerra:

> Ed io ho paura e la vertigine si è impadronita di me quando, misurando gli stretti limiti che racchiudevano il globo radioso, ho preso improvvisamente coscienza dell'irrimediabile isolamento in cui si è persa la gloria dell'umanità. […] L'uomo non ha che l'uomo per compagno. L'Umanità è *sola*… Ho visto i *confini* dell'umanità; ho percepito l'oscurità ed il vuoto attorno alla Terra[7].

Ascoltando gli astronomi e gli astrofisici raccontare la bella storia del nostro universo, e gli astronauti descrivere le spedizioni sulla luna e le passeggiate nello spazio fuori dall'abitacolo[8], non proviamo un sentimento di solitudine simile a quello di Teilhard? Che importa allora dell'esatto assetto delle costanti universali, che spiega le condizioni fisiche e chimiche, cosmiche e biologiche necessarie alla comparsa e alla sopravvivenza della nostra specie sulla Terra. Che importa dei miliardi di stelle che popolano i miliardi di galassie al di sopra delle nostre teste, quasi altrettante lampade celesti e proiettori puntati verso di noi, come rivendicava il vecchio cardinale. Che importa se avvertiamo, anche solo per un istante, la sensazione che nessun altro ci osservi. Questa sensazione viene oggi rafforzata dallo strano rapporto che la cosmologia ci permette di intrattenere col "resto" dell'universo, quello di una *contemporaneità differita*.

**6)** Cf. J. Arnould, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science?*, Albin Michel, Paris 2007.

**7)** *Revue Teilhard de Chardin*, n. 73, Mars 1978. Scrive ancora ad un'amica nel 1926: «Penso che verrà un momento in cui la Terra sarà per gli uomini vuota, ininteressante, insufficiente; al contempo gli uomini, meno preoccupati di guardarsi i piedi o di litigare tra loro, getteranno lo sguardo attorno, spaventati di sentirsi *soli* sulla Terra, come un bambino che si sveglia in una stanza buia, nel cuore della notte» (P. Teilhard de Chardin, *Le goût de vivre* [1950], in *Œuvres*, VII, Seuil, Paris 1963, p. 246).

**8)** «La Terra sembra infinitamente grande, come temere seriamente che nello spazio di una o due generazioni sia davvero possibile metterla in pericolo? Osservandola dallo spazio, nascono sentimenti inversi: ad esempio, che le dimensioni del nostro pianeta siano relativamente modeste rispetto all'impatto visibile che le nostre attività hanno su di esso; o ancora, l'indispensabile sentimento della nostra responsabilità di fronte all'eccezionalità rappresentata dalla nostra presenza nell'Universo. La sottilissima pellicola trasparente dell'atmosfera sospesa sulla crosta terrestre appare in queste condizioni molto fragile rispetto al ruolo essenziale che riveste, nel proteggere la vita stessa». (J.-P. Haigneré & J. Arnould, *Chevaucheur des nuées*, Solar, Paris 2001, p. 65).

Quello che vediamo, ciò che scrutano i telescopi spaziali Hubble e Corot o il VLT, il *Very Large Telescope* europeo, non sono fossili, nel senso paleontologico del termine. Non sono le tracce di uno di quegli organismi che i processi di fossilizzazione hanno fissato una volta per tutte in un istante della loro esistenza. Tanto è vero che non potremmo mai scoprire lo scheletro di Lucy ad un'età più avanzata, né tantomeno quello del piccolo dinosauro arrotolato nell'uovo fossile che possiamo tenere tra le mani. Tanto è vero che i nostri antenati hanno potuto ritenere che i fossili rinvenuti nei campi o nei cunicoli delle cave provenissero da un altro mondo e hanno perciò formulato la teoria delle catastrofi al fine di comprendere in un quadro scientifico un passato ormai trascorso. Gli oggetti celesti che possiamo osservare non sono fossili: essi sono "vivi" e ci permettono di studiarne l'evoluzione e la storia come faremmo con una rosa, un gatto, o una quercia, a seconda delle ore o delle stagioni, come se fossimo loro contemporanei. Conosciamo la ragione ed il limite di questa coincidenza: infatti alla scala dell'universo, la luce assume la velocità di una lumaca… Dunque, se siamo contemporanei delle stelle, lo siamo "in differita". In parole semplici, la partita alla quale assistiamo sul piccolo schermo è già stata giocata, ma non ne conosciamo il risultato prima di averla guardata fino alla fine.

La nostra è una strana situazione: per quanto siano effettivamente lontane nello spazio-tempo, queste stelle non appartengono ad un altro mondo o un'altra storia, ma fanno parte del nostro stesso identico universo. Il pensiero ecologico, dunque, non è l'unico ad invitarci a concepire il mondo non solo come ambiente circostante (l'*Um-welt* in tedesco), ma anche, se non soprattutto, come mondo-insieme (il *Mit-welt*). La volta celeste, non spiaccia al vecchio cardinale, non è solamente lo sfondo collocato e fissato dal Creatore per illuminare e valorizzare l'unico dramma davvero interessante, ovvero l'odissea dell'umanità o la salvezza delle nostre anime. Sotto lo sguardo dei telescopi e nel silenzio, le stelle ed i pianeti ci raggiungono ormai sul palcoscenico. Come ai tempi del giardino dell'Eden, essi accettano che diamo loro un nome per riconoscerli, pur senza poterli mai possedere. D'altronde chissà se altre intelligenze hanno già fatto lo stesso?

L'altro, la questione dell'altro: senz'altro un problema vecchio quanto la nostra specie e, allo stesso tempo, mai completamente risolto, e sempre rimesso all'ordine del giorno. Come se la questione dell'altro seguisse l'umanità come la sua ombra, pur mutando il contenuto. «Chi sei tu? Posso fare di te un *alter ego*, un altro me stesso?» continua a chiedere l'essere umano al suo «vicino di caverna», o all'indio del cosiddetto Nuovo Mondo, davanti alla scimmia Bonobo o all'ipotetico alieno, di fronte a chi non è ancora, o a chi non è più riconoscibile come pienamente umano… Si tratta di una domanda terribile ma anche necessaria, senza la quale l'essere umano non può costruire se stesso. Noi non possiamo nascere da noi stessi, crescere o svilupparci senza ricorrere, confrontarci, urtare l'altro, il nostro contemporaneo. E nello sguardo dell'altro ciascuno di noi può nascere a se stesso, trovare la propria origine e al contempo scegliere il proprio destino.

Per quanto riguarda la ricerca scientifica, la questione dell'altro si sviluppa in modo più pertinente nel campo della biologia. Mi dovrei accontentare qui di citare il campo del riconoscimento cellulare, ed i lavori del biologo francese Jean Dausset sul sistema HLA (antigeni umani leucocitari) e le sue applicazioni mediche, sia in immunologia sia nelle tecniche di trapianto. Dovrei menzionare anche

gli studi della sociobiologia, sicuramente discutibili ma molto stimolanti, che si appellano volentieri alle idee, *a priori* tanto umane, di altruismo ed egoismo. Un altro campo appena dissodato conferisce alla questione dell'altro una dimensione cosmica; si tratta dell'essobiologia, altrimenti detta lo studio delle forme ipotetiche di vita extraterrestre. Per non dimenticare il programma TETI che si occupa delle intelligenze extraterrestri, delle condizioni della loro esistenza, della loro scoperta e delle conseguenze per le società umane. Questi studi illustrano quel che ho appena detto sull'altro come origine di se stessi: interrogandosi sulle condizioni necessarie per l'emersione e il mantenimento di forme di vita fuori dalla Terra, i biologi sono pervenuti ad esaminare gli ambienti "estremi" del nostro pianeta, pervenendo così alla scoperta di nuove forme di vita, dette estremofile, di ulteriore arricchimento per la biodiversità terrestre, già straordinariamente ricca.
Non bisognerebbe credere di avere chiuso con la questione dell'altro riducendola a quella dell'alterità: le scienze moderne, rompendo con la fissità delle antiche, si sono interessate soprattutto ad un'altra prospettiva, quella dell'alterazione.

## 4. Alterazione

All'idea di un cosmo immutabile o mosso da leggi degne dell'orologeria svizzera, succede quella di un universo esso stesso immerso nella storia, preso fra i tormenti del parto, le sfide della crescita, gli obblighi della sopravvivenza e le angosce della scomparsa.
Inaugurate dalla prima caduta di un meteorite ufficialmente archiviata, il 10 novembre 1492 presso il villaggio alsaziano di Ensisheim, la cosmologia e l'astronomia contemporanee ci parlano ormai di vivai di stelle e stelle moribonde, giganti rosse e nane bianche. Il cosmo non è più immutabile, ma al contrario alterabile, così come gli organismi viventi. Ciò significa che anch'esso sarebbe sottomesso alle incognite dell'evoluzione? Anche lo spettro di Charles Darwin abiterebbe gli osservatori?
La figura dello studioso inglese, pur deformata dai tratti scimmieschi affibbiati dai suoi detrattori, rimane senza alcun dubbio una delle più importanti della scienza moderna: di certo egli merita di essere seppellito nell'abbazia di Westminster, non lontano da Isaac Newton. Sarebbe sicuramente un errore attribuire a lui la "scoperta" dell'evoluzione degli esseri viventi; di fatto conta numerosi precursori, soprattutto in Inghilterra (tra i quali il suo stesso nonno, Erasmus Darwin) ed in Francia (come tacere il nome di Lamarck?). Ma, attraverso Darwin ed i suoi studi la rivoluzione scatenata da Copernico e Galileo ha potuto estendersi al mondo della biologia: una volta messi in movimento gli astri, era il turno degli esseri viventi. *L'origine delle specie* (1859) segna la nascita di ciò che conviene chiamare, secondo il vocabolario di Thomas Kuhn, "il paradigma darwiniano", all'interno del quale continuano a svilupparsi le moderne ricerche biologiche. Nessuno dei protagonisti di queste ricerche potrebbe oggi avanzare la pretesa di possedere una visione ed una spiegazione definitiva degli esseri viventi. Nonostante gli straordinari progressi compiuti in un secolo e mezzo nel campo della genetica, della biologia molecolare ma anche della sistematica e dell'ecologia, l'essere vivente è ancora fonte di para-

dossi e sfida chi intraprende la via della ricerca e della dotta ignoranza[9]. Al centro, la grande questione: caso o necessità?
Albert Einstein rispondeva con l'affermazione che Dio non saprebbe giocare a dadi. Niels Bohr, invece, difendeva la teoria dell'esistenza, nel cuore della materia, di un'irriducibile casualità, e così rispondeva all'eminente collega: «Non sta certo a noi prescrivere a Dio come deve governare il mondo!».
A chi credere tra questi ed altri illustri ricercatori?
Certo non a quelli che sostengono di avere le prove in favore di una o dell'altra alternativa. Non troveremo certo prove definitive. Ci dovremo piuttosto accontentare di considerare il mondo e noi stessi come i frutti di un concorso di obblighi e casualità. Volendo qui evitare di scivolare nelle derive dell'unanimismo, mi pare interessante rifarmi ad una definizione possibile della nozione teologica di elezione:

> L'elezione per grazia divina costituisce il rifiuto di qualsivoglia forma di indeterminismo che vorrebbe considerare l'uomo come un prodotto del puro caso. Ma essa costituisce comunque il rifiuto di ogni forma di determinismo secondo il quale la storia scorrerebbe in modo meccanico seguendo un piano eterno, che non lascia alcuno spazio alla libera iniziativa divina e a quella dell'uomo che ad essa risponde[10].

La storia della natura come la raccontano i biologi contemporanei non è essa stessa attraversata da uno strano accordo tra determinismo e il suo contrario? Ne deriva che l'alterazione non prende solo le forme dell'invecchiamento, ma appare anche come la possibilità di una scelta da reiterare all'infinito, di una scelta da rifare o da accogliere continuamente. Affermando che non v'è niente di nuovo sotto il sole, Qoelet cerca dapprima di rassicurare se stesso, poiché sa bene che l'esistenza dell'essere umano non è che un eterno ricominciare. E Jacques Monod, al termine della ben nota riflessione filosofica *Il caso e la necessità*[11] getta le basi della prima necessità: «Infine l'uomo sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo dal quale è emerso per caso. Come il suo destino, i suoi doveri non sono scritti da nessuna parte. Sta a lui scegliere tra il Regno e le tenebre»[12]. Un altro biologo francese, René Dubos, si iscrive in una prospettiva analoga: ai suoi occhi l'umanità si distingue dall'animalità non tanto per le sue caratteristiche fisiologiche o comportamentali primarie, ma per la qualità delle sue azioni frutto di una scelta. «Essere umani significa scegliere»[13], scrive, trasformare dei bisogni utilitaristici in avventura dello spirito.

**9)** Cf. F. Kaplan, *Le paradoxe de la vie*, Edition La Decouverte, Paris 1994; J.-J. Kupiec, *Ni Dieu, ni gène*, Seuil, Paris 2000.
**10)** M. Löhrer, *Prédestination/Election*, in *Dictionnaire de théologie*, Cerf, Paris 1988, p. 565.
**11)** J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris 1970 (tr. it., *Il caso e la necessità: saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1970).
**12)** *Ibid.*, pp. 194-195.
**13)** R. Dubos, *Choisir d'*être humain, Denoël, Paris 1974, p. 12.

Tuttavia, chi pretenderà di possedere tutti gli elementi necessari alla scelta dell'esistenza?

## 5. La fede e la prova degli inizi

Le nostre esistenze, prese tra Regno e tenebre, enigmatici elementi di sfondo, sono ben lontane dall'essere lunghi fiumi tranquilli che scorrono incessantemente. Esse sono costellate da termini davvero irreversibili; due in particolare ne costituiscono l'inizio e la fine: la nascita e la morte. L'esperienza che ognuno di noi può averne assume rapidamente le fattezze di una prova: nessuno può pretendere di essere contemporaneo alla propria nascita o alla propria morte, immancabilmente ognuno è in ritardo o in anticipo. Nonostante gli sforzi, le definizioni di medici e biologi restano problematiche. Prova ne sono i dibattiti suscitati dalla pratica dell'aborto e dell'eutanasia. Come se la nozione di inizio, che segna tanto profondamente le rappresentazioni moderne della natura, comportasse essa stessa la doppia necessità di cui parlavo: quella della scelta e quella della fiducia nell'altro.
Chi calcola l'età del nostro universo tra una dozzina ed una quindicina di miliardi di anni, riconosce di non poterne cogliere l'istante iniziale. Le leggi della fisica, che permettono di risalire nel tempo, sembrano perdere la loro efficacia ed, infine, entrano in contrasto con il cosiddetto muro di Planck. Se la mente può prolungare ulteriormente le tracce della retrospettiva fino all'ipotetico istante zero, un po' come si fa in ottica per costruire una vista in prospettiva, non per questo permette di coglierlo: uno spazio-tempo, un muro di $10^{-43}$ secondi ce ne separa irrimediabilmente. Siamo certamente i discendenti della creatura immortalata da Camille Flammarion che attraversa la sfera delle stelle fisse per cercare di vedere l'altro lato; ma sappiamo che esiste un'altra sfera che sarà sempre inaccessibile. È questo un altro modo di declinare il nome stesso che ci attribuiamo, *Homo sapiens sapiens*: un essere che sa di non sapere tutto, e che non potrà mai sapere tutto. Stephen Hawking stesso è ritornato sull'affermazione un po' azzardata e pretenziosa formulata al termine del suo best-seller *A Brief History of Time*:

> Se noi scoprissimo una teoria completa, essa dovrebbe un giorno essere comprensibile a grandi linee da tutti, e non solo da un pugno di scienziati. Allora noi tutti, filosofi, scienziati e gente della strada saremo capaci di prender parte alla discussione sul perché della nostra stessa esistenza e di quella dell'universo. Se trovassimo la risposta a questa domanda sarebbe il trionfo ultimo della ragione umana – in quel momento conosceremmo il pensiero di Dio[14].

Significa forse che la memoria dell'istante iniziale e ogni discorso possibile a riguardo appartiene ad un altro, ad un Totalmente Altro da noi stessi e dallo stesso universo? Così come il nostro stesso concepimento o, nello specchio dell'esisten-

**14)** S.W. Hawking, *Une brève histoire du temps. Du Big Bang aux trous noirs*, Flammarion (Champs, 238), Paris 1989, p. 220.

za, la nostra stessa morte, affidati entrambi alla memoria e alla parola dei nostri congiunti e dei nostri conoscenti?
L'inizio dell'universo, impossibile da cogliere, non potrà mai fornire una prova, ma solo mettere alla prova chi la cerca. Mettere alla prova, come ci aveva avvertito Tommaso d'Aquino:

> Solo la fede afferma che l'universo non esiste da sempre, e non se ne possono fornire prove dimostrative, cosicché lo definiamo un mistero ancor più alto di quello della Trinità. La ragione è innanzitutto che non possiamo dimostrare la novità del mondo considerando il mondo stesso. […] Il fatto che il mondo abbia avuto inizio è, di conseguenza, oggetto di fede; non è oggetto di dimostrazione o di scienza[15].

Di fronte al mondo descritto dagli astronomi e dai fisici, noi siamo come Marta, cui il Cristo chiede, prima della resurrezione di Lazzaro: «Credi questo?»[16]. Solamente la fede può rispondere a questa domanda, e non il sapere. Oppure, come lasciava intendere Teilhard de Chardin, un sapere senza illusione né finzione, prodotto dall'amore e dalla fede:

> Sapere che non siamo prigionieri. Sapere che vi è un'uscita, dell'aria, della luce, dell'amore, in qualche luogo, al di là della Morte. Il sapere senza illusione né finzione […]. Ecco ciò di cui noi, a costo di morire asfissiati dall'essenza stessa del nostro essere, abbiamo assolutamente bisogno[17].

## 6. Tacere ed adorare

Che resta dunque da fare al teologo e al credente di fronte alle rappresentazioni della natura offerte dalle scienze contemporanee? Tacere e adorare.
Tacere, come fece Giobbe al termine della sua terribile prova. Colpito da Dio, chiamato in causa dai suoi amici, chiede conto al suo Creatore, ma quest'ultimo non sembra rispondere! Gli impone al contrario una dimostrazione della sua onnipotenza in un succedersi di immagini: di fronte all'immensità dell'universo, davanti alla corsa degli astri e ai misteri dei viventi, Giobbe finisce per mettersi una mano sulla bocca, tacere fino a pentirsi «sopra polvere e cenere»[18]!
E se la prima qualità del teologo era la capacità di tacere...
Adorare. E per far ciò, riprendere le parole così belle del salmista, più sagge ma non meno umane di quelle del cardinale o del becchino:

**15)** *Somme théologique*, I pars, q. 46, a. 2 (trad. it., *La Summa teologica*, ed. Salani, Firenze 1972).
**16)** *Gv* 11, 26.
**17)** P. Teilhard de Chardin, *Le goût de vivre*, cit., p. 246.
**18)** *Gb* 42, 6.

> Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
> la luna e le stelle che tu hai fissate,
> che cosa è l'uomo perché te ne ricordi
> e il figlio dell'uomo perché te ne curi?
> Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
> di gloria e di onore lo hai coronato:
> gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
> tutto hai posto sotto i suoi piedi[19].

È straordinaria la situazione dell'essere umano, delicatamente poggiato tra i due infiniti che spaventerebbero il libertino di Pascal, dai quali può concentrare il mondo alla sua scala e dilatarsi al contempo alla scala del mondo. Impulso umano, umanista vorrei dire, nel quale il credente può confessare il compiersi della promessa originale fatta dal Creatore alla sua creatura: crearla a sua immagine, crearla capace di Lui.

JACQUES ARNOULD
Centre National d'Études Spatiales (CNES), Paris

19) *Sal* 8, 4-7.



# *FORUM: AUTORITÀ, POTERE, SOVRANITÀ: LE DOMANDE DELLA DEMOCRAZIA*

**Sophia** III (2011-1) 46-48

## Introduzione

*di ANTONIO MARIA BAGGIO*

Il tema "Autorità, potere, sovranità: le domande della democrazia" è stata la principale traccia di ricerca del Dipartimento di Studi Politici dell'Istituto Universitario *Sophia* (IUS) lungo gli anni accademici 2009-2011.

Le attività di studio e di dialogo tra i ricercatori hanno avuto due momenti focali di approfondimento e di confronto. Il primo, il Seminario preparatorio del 15 e 16 ottobre 2010, svoltosi nella sede dello IUS, in collaborazione con l'Università Federale Santa Caterina di Florianopolis (Brasile); l'Università Nazionale di La Plata (Argentina), l'Università Cattolica di Santiago del Cile.

Il secondo, il Convegno del 16 e 17 febbraio 2011, promosso dallo IUS insieme al Centro Internazionale del Movimento politico per l'unità e in collaborazione con la Rete Universitaria per lo studio della fraternità (RUEF: www.ruef.cl).

Questi due appuntamenti hanno preceduto e preparato due altri avvenimenti di particolare rilevanza che si collocano nella seconda parte del 2011: il IV Seminario internazionale di studi sulla fraternità nella dimensione pubblica, intitolato "Fraternità, Democrazia, Istituzioni" organizzato dalla RUEF presso l'Università cattolica di Santiago del Cile nei giorni 19-20-21 ottobre 2011; l'inizio del Master annuale di I livello in "Relazioni politiche integrate" presso lo IUS, nel prossimo settembre (www.sophia.org).

Gli studi e le conseguenti relazioni, si sono articolati nelle diverse prospettive offerte da tre grandi aree disciplinari: Filosofia politica, Scienza politica, Diritto e Istituzioni. D'altra parte, l'interesse del tema è legato anche al fatto che deve venire trattato, necessariamente, in maniera interdisciplinare e, per questo, risulta particolarmente adeguato al metodo che caratterizza lo IUS.

Nelle pagine che seguono presentiamo cinque studi – scelti tra le decine di interventi che hanno caratterizzato i due appuntamenti citati – che danno un'idea sia della differenziazione degli argomenti che si dipanano dal tema proposto, sia dei necessari intrecci che li legano.

Il primo testo, di Pasquale Ferrara, affronta la crisi del concetto di sovranità nella teoria politica della comunità internazionale, introducendo ai nuovi percorsi e alle trasformazioni che la sovranità sta vivendo nel mondo globalizzato, sia nella dimensione della sovranità interna, sia nelle relazioni tra Stati e con le Organizzazioni internazionali. Cominciano a profilarsi nuove forme di sovranità responsabile ed inclusiva.

Ildete Regina Vale da Silva si chiede che cosa comporti l'introduzione della categoria di fraternità nell'ambito giuridico, relativamente alla fondazione dei diritti umani e alla garanzia del loro rispetto in una dimensione transnazionale.

Alberto Maria Baggio presenta le conclusioni di uno studio sul campo, relativamente al caso della Colombia, dove la sovranità nazionale è messa in discussione sia per quanto riguarda il controllo del territorio, sia sotto l'aspetto dell'efficacia dell'azione istituzionale. Stante la complessità della situazione, un elemento rilevante per contribuire all'uscita dalla crisi viene individuato nel rafforzamento della società civile, cioè in una sempre maggiore capacità di assunzione di responsabilità da parte dei cittadini organizzati, come elemento centrale nella riforma dello Stato.

Lo studio di Osvaldo Barreneche mette a confronto l'idea di autorità delle Istituzioni con l'esigenza di una nuova concezione della sicurezza pubblica, vista come una sicurezza "integrale", che rispetti i diritti dei cittadini e le esigenze della giustizia. Questa nuova prospettiva chiede una gestione realmente democratica delle istituzioni di sicurezza e comporta una riflessione sull'uso della forza e sulle regole della partecipazione e dell'azione pubblica da parte dei cittadini. Lo studio suggerisce dei "criteri fraterni" per la realizzazione di politiche pubbliche nell'ambito della sicurezza dei cittadini.

Paolo Giusta studia, all'interno del concetto di *leadership*, le caratteristiche specifiche della "leadership etica", che non necessariamente dev'essere esercitata da posizioni di potere. Dopo avere presentato alcuni rilevanti casi di leadership autorevole in assenza di potere, l'Autore, in confronto con i concetti weberiani di potere e di autorità, sviluppa la proposta di una leadership di tipo comunitario e partecipativo.

# PROSPETTIVE PER UNA DEMOCRAZIA POST-SOVRANISTA



*Neither in its exercise nor in theoretical debate is the state's sovereignty absolute any more. Indeed, a certain "fragility" can be observed in the traditional concept of sovereignty based on the definition of an impermeable territory and an exclusive identity. Instead greater consideration is given to "responsible sovereignty" and its functions. On this basis it is possible to judge the legitimacy of how sovereignty, for instance in its "duty of protection" or in its "duty of prevention", is exercised with regard to human rights and the dignity of the person. Increasingly these functions of national sovereignty are evaluated by the international community. World power seems set on a track towards a twofold form of legitimacy: on the one hand, a partial but "inclusive" sovereignty, that is, open to the universal dimension of human rights; and, on the other hand, transnational processes of legitimation from below that may be developed to create a worldwide elected assembly.*

*di*
*PASQUALE FERRARA*

1. Nella riflessione dei "padri" dello Stato moderno (Bodin, Hobbes) la dimensione internazionale della sovranità paradossalmente non è oggetto di interesse ontologico, ma solo fenomenologico; essa emerge indirettamente come "implicazione" di fatto dell'esistenza, coesistenza o contrapposizione delle molteplici entità sovrane.
In effetti la sottolineatura della sovranità, in quest'ottica, comporta attirare l'attenzione su una caratteristica fondamentale della teoria internazionale, che viene fondata su basi strutturalmente diverse dalla riflessione politica interna, e cioè dalla teoria politica *tout court*.
Fin dal suo statuto originario, il potere sovrano pertanto si scompone, per così dire, almeno in due componenti essenziali:
- la pretesa di agire all'interno di un territorio in modo esclusivo ed escludente;
- l'incapacità (o il disinteresse) di regolamentare le relazioni politiche al di là dei confini.
A questo secondo riguardo, va osservato che la caratteristica di un sistema internazionale fondato sulla sovranità esclusiva è l'assenza di istituzioni centrali dotate di poteri coercitivi.
Per utilizzare una terminologia anglosassone, in questo caso la *politics* non è collegata ad una *polity*, vale a dire ad un sistema di interazione complesso e strutturato ad una chiara delimitazione dei confini della "comunità politica".
La sovranità "moderna" pertanto, mentre si presenta come ordinatrice e perfino "disciplinante" (come dimostra Foucault) all'interno, all'esterno si palesa con fattezze di estremo disordine e dispersione, tanto da evocare la metafora dell'anarchia. La nazione ha «un volto che guarda verso l'interno, che rileva nei confronti di una popolazione e di una delimitazione territoriale, e un volto che guarda all'esterno, cioè alle altre nazioni (e agli altri Stati sovrani)»[1].
Sembra quasi che una perversa regola di trasformazione abbia contribuito a mostrare il volto demoniaco del potere[2] anzitutto sulla scena mondiale (con molti – troppi – drammatici esempi, per la verità, anche nelle situazioni interne).
Il sistema internazionale, poiché manca una realtà sovrana sovraordinata alle sovranità individue, è infatti descritto con l'ossimoro di una "società anarchica" (Hedley Bull): la mancanza di un "ordinatore" non implica necessariamente l'assenza di un ordine. Anzi, come dirà Alexander Wendt, l'anarchia dei "sovrani" di per sé è un "guscio vuoto" e la cosiddetta anarchia internazionale non è altro che ciò che gli Stati fanno di essa.

2. Che fine ha fatto oggi la sovranità? Non è un caso che negli ultimi tempi si senta parlare molto, forse troppo della sovranità. Segno di una percepita fragilità, di una minaccia incombente[3]. È paradossale che la sovranità sia tornata in auge, persino nella "sovra-nazionale" Europa, proprio nel momento in cui essa meno può essere credibilmente esercitata nelle sue caratterizzazioni esclusive e demiurgiche. «Sia a livello politico, collettivo, che a livello individuale, la nostra è un'epoca di crescente

1) U. Bonate, *Una giornata del mondo*, Mondadori, Milano 1996, p. 65.
2) Cf. G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1971 (1948).
3) R. Toscano, *I dilemmi del sovranismo*, in «Aspenia» 47, dicembre 2009.

"eteronomia", di una inesorabile soggezione a forze esterne che non controlliamo e che spingono all'uniformità culturale, con la perdita di tradizioni e radici, mentre ci espongono a rischi e minacce che non possiamo prevenire né controllare»[4]. Se c'è una convinzione che è ormai maturata nella coscienza internazionale, è che la sovranità statale non è più un fatto assoluto. In primo luogo, perché essa deve ormai fare i conti con una *governance* globale che esige precisi comportamenti dagli Stati. In secondo luogo, perché i governi non sono più gli attori esclusivi della politica internazionale. Basti pensare alle organizzazioni internazionali, alle associazioni transnazionali della società civile, agli organismi ed autorità spirituali, oltre ovviamente alle grandi *corporations* economiche a vocazione globale. Questa perdita di controllo spiega l'affermarsi anche sul piano internazionale di una vera e propria ideologia: il "sovranismo": «Scettici sul diritto internazionale, critici del funzionamento degli organismi multilaterali (in primo luogo le Nazioni Unite), molti paesi hanno riscoperto, in chiave di vera e propria regressione politico-culturale, un concetto di sovranità assoluto, direi idolatrico»[5]. Questa ri-sovranizzazione della politica internazionale è ovviamente illusoria, ma nasconde un'agenda politica assai pericolosa. Un Paese come la Russia, che intende riaffermare il proprio ruolo guida sulla scena internazionale, si autodefinisce una "democrazia sovrana", espressione che potrebbe a prima vista sembrare ridondante, ma nella quale la sovranità rischia di svolgere il doppio ruolo di funzione limitatrice o disciplinante della democrazia interna e di dichiarazione di inaccettabilità previa di ogni percepita o asserita interferenza nella sfera interna da parte delle istituzioni internazionali multilaterali. La nozione di democrazia sovrana intende difendere, in qualche misura, proprio il presunto carattere anarchico del sistema internazionale. Robet Kagan[6] ha dato una dignità analitica a questa tendenza, sostenendo che il mondo va incontro ad una nuova assertività degli "iper-Stati" come Stati Uniti, Russia e Cina, dove la vicenda contorta della sovranità giungerebbe al parossismo. Una visione opposta, dunque, alle tesi sulla scomparsa o sul ritiro degli Stati nell'era globale.
Sheldon Wolin[7] discute del carattere strutturalmente involutivo delle Superpotenze. "Superpotenza" indica la proiezione del potere all'esterno. Si tratta di un potere indeterminato, insofferente alle restrizioni, incurante dei confini e determinato a sviluppare la capacità di imporre la propria volontà in tempi e luoghi da esso stabiliti. Rappresenta l'antitesi del potere costituzionale. La proiezione di questo potere all'interno dà origine al "totalitarismo rovesciato" (*inverted totalitarianism*). Il totalitarismo rovesciato, pur sfruttando l'autorità e le risorse dello Stato, trae il suo dinamismo combinandosi con altre forme di potere, soprattutto coltivando – come nel caso degli Stati Uniti – una relazione strettissima tra il governo tradizionale e il sistema "privato" di *governance* rappresentato dall'azienda moderna.
La costruzione fondamentale di Wolin, quella del "totalitarismo rovesciato", va considerata come un tentativo, un'ipotesi, nonostante Wolin sia convinto che «certe tendenze della nostra società puntino in una direzione contraria a quella

4) *Ibid.*
5) *Ibid.*
6) *Il ritorno della storia e la fine dei sogni*, Mondadori, Milano 2008.
7) S. Wolin, *Democrazia S.p.A.*, Fazi Editore, Roma 2011.

dell'autogoverno, dello Stato di diritto, dell'egualitarismo e del dibattito pubblico ponderato», verso quella che l'Autore chiama "democrazia gestita dall'alto", cioè il volto sorridente del totalitarismo rovesciato. Ecco perché Wolin sottolinea l'importanza e la necessità di "momenti demotici", cioè di situazioni in cui la sovranità viene riconcettualizzata in funzione più autenticamente democratica (basti pensare all'esplosione rivoluzionaria o semplicemente alla voglia di cambiamento in senso libertario che si è manifestata in Nord Africa).

3. E su questi sviluppi che si innesta l'idea di una "sovranità responsabile". Si tratta, è bene precisarlo, di una espressione che cela in realtà una chiara preoccupazione del mondo euro-atlantico per i cambiamenti sistemici che si stanno verificando nel sistema internazionale. È una sorta di monito, un invito alla "moderazione" lanciato all'indirizzo dei Paesi emergenti. I quali obiettano che l'invito proviene da Paesi e aree del mondo che hanno lungamente praticato la sovranità irresponsabile, cioè in modo unilaterale e senza preoccupazioni per le ricadute della loro condotta sul resto dell'umanità. E tuttavia l'idea che la sovranità non possa essere disgiunta dalla responsabilità è simile all'affermazione che i diritti non possano essere disgiunti dai doveri. La sola limitazione grave dell'idea "internazionalistica" di sovranità responsabile ha a che vedere con il fatto che essa si indirizza ai comportamenti ed alle scelte degli apparati di governo, ma non arriva a configurare un'assunzione di responsabilità civica nei confronti dell'universo sovra-statuale, cioè verso l'umanità vista non come astrazione retorica o prospettiva utopica ma come concreta declinazione di vicende di persone e comunità in un mondo ripartito all'interno di confini che, oltre ad essere in qualche caso del tutto arbitrari, oggi non rivestono più un significato definitorio dopo l'ambito della vita politica.

4. Ed in effetti il tema centrale della sovranità oggi, nella sua dimensione internazionale, è il binomio cruciale inclusione/esclusione. La sovranità rappresenta infatti lo strumento concettuale prima ancora che politico per operare nei fatti inclusioni ed esclusioni.
Non c'è nulla di "inevitabile" o teoreticamente "necessario" (in senso deterministico) nel rapporto della sovranità con i processi di delimitazione del politico. Le comunità politiche devono essere certamente "identificate" anche in modo spaziale, ma questo processo non è detto che debba forzatamente passare attraverso la categoria della sovranità. In effetti, nell'universalismo medievale, prevaleva una dimensione che oggi definiamo "glocal". Il glocalismo è assai più antico della globalizzazione. Le comunità erano identificate e definivano la propria identità senza che fosse presente la categoria della sovranità in senso moderno. Anzi lo stato nazionale, come afferma Benedict Anderson, è frutto di un artifizio concettuale, in quanto contempla una "comunità immaginata" (ma non immaginaria, cioè non inventata) in un territorio, dove lo spazio si coniuga con il tempo, con la memoria. In effetti il tema dell'organizzazione politica delle comunità sarebbe stato ben diverso se a trionfare, nella modernità, non fosse stata una visione sovranista ma una più autenticamente pluralista. È storicamente avvenuto «una sorta di abbinamento pregiudiziale tra sovranità e modernità»[8].

**8)** R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 2011, p. 103.

Storicamente si danno due diverse versioni della sovranità, persino opposte: «da un lato quella classica, continentale – da Bodin a Rousseau *via* Hobbes – sottesa da una concezione atomistico-individualistica della società; dall'altro quella insulare, marittima, a base pluralistico-corporativa, che dalla *consociatio symbiotica* di Althusius, e attraverso l'innesto di Locke, Montesquieu e Tocqueville, perviene appunto a Gierke e per altri versi a Laski; insomma la tradizione assolutistica di *civil law* e la tradizione costituzionalistica di *common law*»[9].
Ad esempio, Johannes Althusius (Altusio) nei sui *Politica Methodice Digesta* (1603) – libro antico per un'era nuova – introduce il concetto di "associazione simbiotica" (*consociatio simbiotica*). La simbiosi è un concetto biologico che si riferisce all'associazione tra due organismi che vivono in stretto contatto e che dipendono l'uno dall'altro in vario modo. Altusio sostiene che le associazioni simbiotiche nelle società umane, come la famiglia, la città, la provincia, la regione, lo Stato, l'economia, il linguaggio, la scienza, l'arte, sono in loro stesse sovrane. Esse non si rapportano gerarchicamente l'una all'altra come parti componenti di un tutto, non si "incollano" l'una accanto all'altra come tessere di un mosaico, e non formano un'unità statica che trascende le loro diversità. Le associazioni simbiotiche non costituiscono un tutto o un'unità fissata per sempre, quanto un processo dinamico di organismi che si differenziano senza posa: ogni associazione simbiotica include nuove associazioni potenziali.

5. Hedley Bull definì gli Stati, con una buona dose di buona volontà, gli "agenti locali del bene comune (globale)". Se mai è stato vero, oggi appare sempre più evidente che ci può essere contraddizione proprio tra il bene comune e la sovranità degli Stati. Questo è particolarmente evidente nel caso della "universalità" dei diritti umani universali.
Uno dei temi portanti su cui si gioca la credibilità della comunità internazionale è il rapporto tra due principi che sembrano entrare talvolta in conflitto. Da una parte, la sovranità degli Stati, con il correlato principio di non ingerenza; dall'altro, i diritti umani fondamentali, che hanno assunto un valore transnazionale, non tenendo conto dei confini degli Stati. In qualche modo, sembra determinarsi una contraddizione tra due documenti "fondanti" per l'ordine mondiale: vale a dire, la *Carta delle Nazioni Unite* e la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. Ma è una contraddizione solo apparente, e spesso invocata da regimi e governi che hanno tutto l'interesse a presentare come intangibile la sovranità statale.
Ma soprattutto l'assolutezza e l'esclusività della sovranità statale è messa in discussione da un altro grande principio che si è venuto affermando in campo internazionale, e cioè la "responsabilità di proteggere". È un principio molto semplice ma anche molto incisivo: esso implica che la sovranità statale ha una ragion d'essere nel dovere delle autorità di governo di proteggere i loro cittadini. Quando, invece della protezione, un governo esercita la minaccia o l'oppressione verso il popolo che dovrebbe in teoria difendere da pericoli interni ed esterni, allora l'esclusività della sovranità viene meno, ed è la comunità internazionale che deve svolgere una funzione supplente di protezione, di difesa, di salvaguardia. In altri termini, la

9) *Ibid.*, p. 104.

sovranità ha una natura funzionale, e se non assolve più ai compiti per i quali è costituita essa perde ogni credenziale politica, soprattutto in campo internazionale. Un punto essenziale tuttavia da sottolineare al riguardo è che la constatazione di questo "fallimento" delle funzioni statali fondamentali in materia di diritti umani non può essere lasciata alla discrezionalità dei singoli Governi, ma va affidata alle organizzazioni internazionali a carattere universale, come le Nazioni Unite, e va compiuta attraverso una procedura pre-costituita. Sappiamo bene come sia difficile far valere la "responsabilità di proteggere" all'interno di un organismo complesso come le Nazioni Unite, ed in particolare il Consiglio di Sicurezza. Spesso occorre trovare uno spazio di manovra tra la minaccia del veto da parte dei membri permanenti del Consiglio di Sicurezza e la tentazione delle maggiori potenze di "fare da sole". Ed è in questo stretto margine che si inserisce un corollario fondamentale della "responsabilità di proteggere", e cioè il "dovere di prevenire". Nel caso del genocidio, ad esempio, è evidente che è assai più importante ed efficace la diplomazia preventiva rispetto all'intervento internazionale (se e quando si riesca a deciderlo!) teso ad arrestare un orribile crimine in atto contro un'intera categoria di persone innocenti.

6. La globalità della dimensione politica ha fatto sì che si avviasse una "lunga marcia" verso le sorgenti del politico, alla ricerca di una sua continuità a tutte le scale di grandezza.
Un'idea centrale è costituita dalla realtà di uno spazio politico mondiale le cui gradazioni di scala e configurazioni organizzative interessano l'intero universo della socialità. Si tratta, per così dire, di un'ecologia del politico che, come i fenomeni ambientali planetari, non si lascia "confinare" in ambiti completamente circoscrivibili.
Una prova "in negativo" di questa "permeabilità" è costituita, ad esempio, dalla scarsa efficacia complessiva delle misure miranti a rendere effettive le "sanzioni" internazionali imposte nei confronti di uno Stato e le varie forme di "embargo".
La dimensione politica si amplia e soprattutto si "complica", sino a rendere possibile descrivere il mondo a partire da uno spazio politico unico (ma non certo uniforme!), che si specifica in una miriade di coniugazioni spazio-temporali, e che solo in casi limitati coincidono totalmente con gli ambiti statali. La politica internazionale e la politica interna si collocano su un *continuum* che potremmo definire "politica inframondiale" o "uniplurale". Lo "statuto" di questa dimensione è da ricostruire nella sua interezza.
In effetti, quale che sia l'opinione degli studiosi sulla tesi della scomparsa o, all'opposto, della rivitalizzazione dello Stato, una questione appare ineludibile: e cioè che, nel mondo contemporaneo, lo spazio politico debba essere necessariamente ripensato alla luce dei profondi mutamenti strutturali del contesto globale. Siamo dinanzi alla tendenza ad una progressiva continuità dello spazio politico (interno/esterno): e questa circostanza, oltre ad essere una constatazione empirica, costituisce anche un interessante ambito di riflessione politico-filosofica[10].

**10)** Cf. C.R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979.

Le ricerche sociologiche vertono attorno al concetto di *scalings*, cioè di nuove "scalarità" che interferiscono nella vita politica e scompaginano la tradizionale spazialità nazionale, che pure permane un riferimento irrinunciabile, anche se non più esclusivo. Come scrive Saskia Sassen, «le odierne dinamiche di *re-scaling* ("ri-scalarità") tagliano trasversalmente la dimensione istituzionale e l'incasellamento istituzionale del territorio prodotti dalla formazione degli Stati nazionali (…). La teoria disponibile è insufficiente a rilevare l'odierna moltiplicazione delle pratiche che contribuiscono a queste ri-scalarità. Ne fanno parte un gran numero di attori non statali e forme transfrontaliere di cooperazione e di conflitto, quali reti finanziarie o commerciali globali, il nuovo cosmopolitismo, organizzazioni non governative (ong), reti diasporiche, spazi quali le città globali e le sfere pubbliche transconfinarie»[11].
Dopo più di quattro secoli di vita, il binomio tra potere e meccanismi di comando e controllo, tra *kratos* e "automatismi" legal-burocratici rischia di cristallizzarsi in un'istituzione politica al contempo sclerotica e irrinunciabile, dominante e a sua volta dominata dalla volontà di autoriprodursi. Lo Stato assomiglia sempre più ad un *cratautoma*, ad un processo automatico di "amministrazione" e "somministrazione" del potere, che appare inadeguato a "com-prendere" la complessità contemporanea e che non può essere rinnovato se non scomponendo e ricomponendo le sue parti costitutive, le sue strutture fondamentali.

7. Occorre però anche guardarsi dal pericolo di adottare una prospettiva "deterministica" del superamento della sovranità, come lucidamente intuisce Ulrich Beck nelle sue tesi sulla "società globale del rischio", adottando una teoria critica del cosmopolitismo. La globalità dei pericoli che l'umanità deve oggi affrontare (cambiamenti climatici, terrorismo transnazionale, crisi finanziarie mondiali, emergenze alimentari e sanitarie di proporzioni planetarie) dà vita, nei fatti, ad una sorta di "cosmopolitismo coatto", cioè ad una condizione subita più che frutto di una scelta deliberata. Inoltre, e paradossalmente, persino il carattere intrinsecamente cosmopolitico delle sfide contemporanee può fornire nuova linfa al sovranismo. È sufficiente considerare gli eventi successivi agli attacchi terroristici dell'11 settembre (la lotta tra "cosmoterrore" e "pandemocrazia", una sorta di antagonismo delle impotenze) per rendersi conto che l'idea del cosmopolitismo non può essere affidata alla leggera ad uno Stato, perché esso potrebbe essere tentato di «utilizzare le maggiori opportunità cosmopolitiche d'azione per rafforzare la propria egemonia e per la realizzazione di Stati di sorveglianza a livello transnazionale. L'argomento della minaccia incombente spalanca le porte al fondamentalismo politico mondiale della prevenzione del pericolo. Dispotismo cosmopolitico significa che la strumentalizzazione dei pericoli cosmopolitici da parte della politica mondiale rischia di provocare una ricaduta nella pre-modernità. Si assiste all'apparizione di diversi fondamentalismi riflessivi – un populismo globale ed antidemocratico della prevenzione dei pericoli, ma anche forme di autogiustificazione in forza dell'efficienza e dei diritti umani, che minano ed aggirano nello stesso tempo il raggio d'azione e le procedure della legittimazione democratica»[12]. Lo Stato sovrano si

**11)** S. Sassen, *Una sociologia della globalizzazione* (2007), Einaudi, Torino 2008, pp. 15-16.
**12)** U. Beck, *Il Dio personale*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2009, p. 22.

muove con abilità, secondo Beck, tra strategie di ri-nazionalizzazione e di trans-nazionalizzazione. Paradossalmente, per Beck è proprio la transnazionalità, cioè la delocalizzazione, la destandardizzazione, la destatalizzazione a consentire agli Stati più potenti di consolidare e rinnovare la loro posizione egemonica. Tuttavia la consapevolezza di queste possibili derive non può giustificare in alcun modo un atteggiamento rinunciatario rispetto alla dimensione transnazionale. Non si tratta di abolire la sovranità, si tratta di risemantizzarla in senso davvero democratico.

La nozione di sovranità è una manifestazione evidente di tale tentativo di differenziazione basato su una demarcazione di confini territoriali e/o identitari. Le teorie internazionali "dicotomiche" (interno-esterno) sono preoccupate di distinguere nettamente spazi, contesti politici, limiti di effettività del potere. I fondamenti filosofici di tale propensione dicotomica, di quest'approccio che potrebbe essere definito "cartesiano-hobbesiano", risiedono nello scetticismo circa la possibilità di configurare le relazioni internazionali su principi diversi dalla teoria dello "stato di natura" o della ricerca "disciplinata" dell'interesse nazionale. Tuttavia quest'approccio vacilla oggi sotto i colpi delle mutate esigenze di ordine internazionale, a partire dalla tendenziale contraddizione che si determina in molti contesti critici (ad esempio nelle situazioni di genocidio e di violazione su vasta scala dei diritti umani fondamentali) tra principio di autodeterminazione dei popoli (e diritti umani universali) e principio di non ingerenza, e più in generale tra principi di giustizia internazionale, sopranazionale e trans-nazionale e pretese di assolutezza della sovranità degli Stati.
Walker[13] pone la questione della *discontinuità* o discrasia nel pensiero politico occidentale tra la dimensione *universale* della democrazia ed il suo *confinamento* all'interno del particolarismo statale. Un'interessante pratica democratica consiste proprio nel sistematico rifiuto di conformarsi ai postulati spazio-temporali che hanno influenzato la grande tradizione della teoria democratica, una tradizione che mentre fa pubblicamente appello ad un universalismo cosmopolitico, in realtà coltiva – quanto meno con riferimento ai rapporti inter-statali – un pregiudiziale scetticismo ed alimenta un profondo cinismo. Il principio della sovranità statale esprime un'articolazione storicamente caratterizzata, nel tempo e nello spazio, della relazione tra l'universale ed il particolare. Come tale, afferma una specifica soluzione delle opzioni filosofiche e politiche con pretese di generalità e pone limiti precisi alla capacità di prospettare alternative. Attraverso i rituali della sicurezza nazionale – afferma Walker – è divenuto possibile legare tutte le forme di insicurezza umana alla difesa militare (o poliziesca) garantita dallo Stato, nonostante il fatto che gli Stati siano oggi divenuti essi stessi una fonte principale dell'insicurezza nel mondo contemporaneo e si rivelino sempre meno capaci di proteggere i cittadini da minacce globali quali il collasso ambientale e gli squilibri socio-economici. Mentre occorre prendere atto della persistenza della forma-stato, ci si deve anche chiedere se e come sia possibile articolare un discorso sull'identità, sulla democrazia, sulla comunità, sulla responsabilità e sulla sicurezza senza invocare il postulato di uno

13) R.B.J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1993.

spazio territoriale, senza tracciare una linea divisoria netta tra ambiti politici, senza le grandi "teleologie celebrative" della vita politica moderna nei consolanti ma angusti confini del "grande particolare universalizzante", e cioè lo stato moderno.

La riflessione sui diritti "cosmopolitici" o universali ci spinge ben oltre gli angusti limiti rivendicativi della sovranità "esclusiva". Va affermato, al contrario, l'idea che l'unico tipo di sovranità effettivamente esercitabile in un mondo interconnesso, interdipendente e progressivamente integrato sia piuttosto di tipo "inclusivo". Dalle considerazioni che precedono emerge con chiarezza, infatti, che il concetto stesso di sovranità è sottoposto ad una crescente pressione da parte di norme e pratiche di tipo cosmopolitico. Come afferma Seyla Benhabib, il sistema degli Stati si trova intrappolato tra *sovranità* e *ospitalità*, cioè tra le caratterizzazioni territoriali ed esclusive del potere e la crescente portata transnazionale del sistema dei diritti. Una conferma, attualizzata, delle tesi di Kant e Kelsen[14]. In particolare, si verifica la sovrapposizione (che rischia di divenire contrapposizione) menzionata da Kant tra *jus civitatis*, *jus gentium* e *jus cosmopoliticum*.
Vediamo un esempio di questa contrapposizione potenziale nel sistema di voto su una centrale nucleare, da collocare nel territorio di un Paese A, ma al confine con i Paesi B e C. È un caso ipotetico proposto da Raffaele Marchetti[15]. Ciascun Paese dispone per ipotesi di 100 voti.

| | SI | NO |
|---|---|---|
| *Cittadini del Paese A* | 55 | 45 |
| *Cittadini del Paese B* | 55 | 45 |
| *Cittadini del Paese C* | 30 | 70 |
| Sistema intergovernativo | 2 (vincitori) | 1 |
| Sistema cosmopolita | 140 | 160 (vincitori) |

Secondo il sistema intergovernativo, che esprime il voto secondo le maggioranze che si determinano all'interno di ciascuno Stato, risulterebbe vincitore il "SI". Secondo il sistema cosmopolitico, invece, che calcola i voti favorevoli o contrari a prescindere dalle frontiere nazionali, risulterebbe vincitore il "NO".
Un altro esempio, stavolta reale, riguarda il referendum che, nel 2005, in Francia e in Olanda ha dato esito negativo sulla ratifica del Trattato costituzionale europeo. Secondo le attuali regole intergovernative, se uno solo degli Stati membri dell'Unione Europea non ratifica un trattato, quest'ultimo non entra in vigore. In ogni caso non si è trattato di un referendum europeo, tenuto ad esempio lo stesso giorno per tutto il corpo elettorale europeo, ma di referendum nazionali su temi europei, spesso offuscati da questioni interne che poco o nulla hanno a che vedere con l'Europa. Ben diversa sarebbe stata la situazione se si fosse proceduto

**14)** S. Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, il Mulino, Bologna 2008 (orig. 2006), p. 66.
**15)** R. Marchetti, *Democrazia globale*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

a un referendum autenticamente "europeo" col metodo cosmopolitico. Infatti la decisione da prendere non riguardava un singolo Stato, ma interessava il futuro dell'Europa intera. Per questo una simile decisione avrebbe dovuto essere presa dai cittadini in quanto europei e non solo come francesi, olandesi, italiani, tedeschi, greci, cechi, etc. Ad esempio, basta sommare i dati dei quattro referendum sulla Costituzione (svoltisi, nell'ordine, in Spagna, Francia, Olanda e Lussemburgo) per vedere che mettendo insieme tutti i voti, il "SI" avrebbe vinto con 26.662.958 voti contro 22.667.763 "NO". E che dire degli altri undici paesi dove la Costituzione è stata ratificata per via parlamentare? Inoltre, la logica intergovernativa dell'unanimità, che viene spacciata per democrazia, rappresenta in realtà la sua estrema negazione. Sempre nel caso del Trattato costituzionale europeo, i 20 milioni di "NO" (espressi in Francia e in Olanda), hanno condizionato il destino di 450 milioni di cittadini europei, una consistente maggioranza dei quali si è pronunciata a sostegno della Costituzione Europea.

Queste circostanze chiariscono come possa accadere che un confine nazionale sia spesso sufficiente ad invalidare la giustizia democratica. Volendo essere coerenti sino in fondo, si potrebbe concordare con quanti affermano che «o la democrazia è globale, o non è democrazia. Ovvero, qualsiasi sistema politico che applichi presunti principi democratici con portata limitata o è un'ipocrisia o è un'illusione. (…) L'ideale di democrazia richiede un sistema nel quale tutti i cittadini abbiano voce nella formulazione di norme e decisioni che hanno rilevanza pubblica (…). Ampi strati della popolazione mondiale non hanno voce sulle decisioni transterritoriali che incidono (spesso profondamente) sulle loro vite»[16]. Spesso la coniugazione troppo rigida di sovranità e democrazia ottiene l'effetto di una esclusione transnazionale, «che si verifica quando un attore è privato del suo diritto di influire sulle decisioni politiche a livello internazionale e globale». Un modello di sovranità inclusiva consente in primo luogo la piena partecipazione locale, ed in questo senso è un progetto di "radicamento" politico, non di apolidia; in secondo luogo, esso consente anche l'emancipazione globale evitando l'esclusione politica transnazionale. Secondo tale disegno, «gli individui sono chiamati a confrontarsi in politica a tutti i livelli dell'azione politica: dal livello locale negli esperimenti diretti di emancipazione sociale, a livello globale nella votazione diretta della propria rappresentanza in un parlamento globale dotato di pieni poteri»[17].

Si tratterebbe quindi di ricercare un nuovo assetto di doppia legittimità del potere mondiale: l'una collocata a livello di unità sovrane "inclusive"; l'altra proveniente da processi transnazionali di legittimazione dal basso, come quello rappresentato da un'assemblea elettiva mondiale.

Sarebbe in tal modo sciolto uno dei dilemmi insiti nel progetto kantiano di pace perpetua, riducendo i rischi di un "dispotismo universale".

Oggi gli spazi del potere e dell'influenza sono multidimensionali, e tale circostanza limita strutturalmente, nonostante l'attuale strapotere delle potenze egemoni, la possibilità di "comando e controllo" dei grandi aggregati politici, sociali, economici, culturali.

16) *Ibid.*, p. 3.
17) *Ibid.*, p. 222.

L'influenza del potere e la stessa giustificazione del politico, nell'ambito interno come in quello internazionale, non potrà perciò risiedere esclusivamente nella pretesa, del tutto illusoria, della "direzione generale" della società (nazionale o mondiale). In alternativa, e più realisticamente, è giusto parlare del politico come momento di riequilibrio, come riconduzione del potere alla "modestia", come "coscienza critica" della dismisura, come antidoto alla *hybris*. O anche, in modo complementare, come "supplemento di umanità", come risorsa sociale aggiuntiva, come moltiplicatore di soluzioni, combinazioni, alternative.
Un potere composito (sovranità inclusiva e legittimazione parlamentare mondiale) che non si fonda più, sul piano fenomenologico, come *Stato-provider*, concepito in ragione della sua capacità di allocazione delle risorse, ma come *Stato-mobilizer*, che svolge piuttosto in ruolo di mobilitazione delle risorse e delle capacità.
Si tratta, in altre parole, della necessità per il momento politico internazionale di rappresentare con determinazione alla società mondiale le ragioni della logica compaginativa e della pratica della partecipazione allargata: in una parola, far sì che al *lessico* della libertà planetaria si accompagni una nuova *sintassi* della comunità, tale da rendere anche la fraternità una dimensione planetaria.

PASQUALE FERRARA
Diplomatico di carriera; Segretario Generale dell'Istituto Universitario Europeo (Fiesole); Prof. di Teoria politica della comunità internazionale presso l'Istituto Universitario Sophia



# FRATERNIDADE, DIREITO E TRANSNACIONALIDADE

*di*
*ILDETE REGINA VALE DA SILVA*

*This article offers some theoretical constructs that allow the elaboration of a deeper understanding of Fraternity, Law and Transnationality. It seeks, through its approach to these three issues, to encourage the study of Fraternity, so that it is possible to identify the same logic at the roots of both Politics and Law. In this way it hopes to contribute to the creation of a new juridical culture that, by guaranteeing fundamental human rights, favours developments that truly respond to the interests of society.*

## 1. Introdução

A questão que me estimula nesta pesquisa se dá na possibilidade de ajudar a mudar a realidade, em uma perspectiva que não se resume, apenas, em imaginar a paz, mas de realizá-la, indo para *além* dela.

Os contrapontos iniciais da pesquisa seria a visão pessimista:
- da realidade que estaria caminhando para o caos, para o fim da existência humana no planeta ou a própria existência do planeta, e;
- de uma realidade complexa e insustentável, resultante do comportamento inadequado de uma sociedade de classes, que privilegia a concentração de recursos para uma minoria em detrimento da dignidade de vida da maioria.

A proposta:
- é de ajudar a (re)construir a esperança com a pretensão de ultrapassar a leitura dessa realidade nua e crua, sem as armadilhas do discurso velado que acaba sempre justificando o injustificável;
- está, também, na possibilidade de fazer nascer novas atitudes que estimulem novos conhecimentos capazes de fundamentar e construir uma nova realidade, e;
- a proposta é, ainda, de vislumbrar uma realidade nova para toda a humanidade. Humanidade que tem como objetivo principal – quer seja nos grandes ou no pequenos espaços, da vida particular ou social, nos espaços públicos ou privados, quer pelo conhecimento racional ou espiritual – fazer circular o bem comum e a preservação da vida no planeta com perspectivas de interação entre o aproveitamento dos recursos naturais, a dignidade da existência da humanidade na terra e a preservação do sentido da própria existência.

O que se pretende avançar com o conhecimento proposto:
- Acredita-se que pelos mesmos fundamentos da Fraternidade no espaço político, seja possível alcançar/estabelecer uma mesma lógica de fundamentalidade à política e ao Direito, ajudando a criar uma nova cultura jurídica.
- A meta é, e sempre será, de assegurar e concretizar direitos humanos e fundamentais pela possibilidade, ainda que possa parecer utópica, «de efetivamente fazer cumprir a finalidade do Estado e do Direito, dando outro direcionamento a ambos e fazendo cumprir as funções realizadoras dos interesses da Sociedade pela via da garantia dos Direitos Fundamentais»[1].

As diretrizes para o tema se dão a partir do:
- estudo da Fraternidade que se mostra uma contribuição significativa à mudança de paradigma cultural da nossa era;
- Tem-se que pelo conhecimento da Fraternidade como categoria política seja possível irradiar sentidos para uma nova interpretação e limitação, teórica e prá-

1) P. Brandão, *Um diálogo sobre Direitos Fundamentais com o Pensamento do Professor António José Avelãs Nunes*, in *Liber amicorum. Homenagem ao Prof. Doutor António José Avelãs Nunes*, Coimbra Editora, São Paulo 2009, p. 890.

tica, dos valores revelados como supremos da constituição brasileira – liberdade, segurança, bem-estar, desenvolvimento, igualdade e justiça.
- Ainda que haja uma tendência doutrinária que afirme que o Estado Nação deva ser superado, este é o modelo de organização política que se mantém para esta pesquisa, considerando, no entanto, os ajustes devidos de que, contemporaneamente, os Estados Nação passaram por muitas transformações e, a principal dessas transformações é o compromisso com a função social, que oportuniza à integração da Sociedade Política com a Sociedade Civil.
- Portanto, a finalidade social é o elemento que efetivamente caracteriza o Estado Contemporâneo – sendo a principal nota de diferenciação do Estado Moderno – e esta é a relação que torna a Sociedade destinatária das promessas constitucionais[2].
- O mote que denota a importância deste estudo é considerar que a Constituição, nas Sociedades contemporâneas, representa um projeto de civilidade: «um tratado de convivência, de limites, de possibilidades, uma pacto social entre indivíduo e sociedade»[3].

A justificativa para a pesquisa tem, por razões óbvias, fundamento no Preâmbulo da Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988[4], no qual o legislador ao instituir um Estado Democrático de Direito destinou-o a garantir o exercício de direitos individuais e sociais pautados em valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos.

Logo, é preciso impulsionar o estudo da Fraternidade como fundamento para um conhecimento, a partir das seguintes provocações: É possível destinar a construção de um Estado Democrático de Direito, pautado em valores supremos de uma Sociedade fraterna, sem que se tenha conhecimento sobre o real significado que alcançam esses valores na perspectiva da Fraternidade? Seria a Fraternidade o fundamento capaz de estabelecer uma mesma lógica de fundamentalidade entre política e Direito? É certo que essa lógica comum de fundamentalidade deve servir de referência para todos e para cada um dos integrantes dessa Sociedade que se busca construir. Qual seja? A Fraterna, porém, não, somente, nas limitações do Estado nacional, mas, também, com vistas para o espaço transnacional.

**2)** P. Brandão, Ações Constitucionais - *"Novos" Direitos e Acesso à Justiça*, OAB/SC, Florianópolis 2006[2], p. 90.
**3)** D.C. Lucas, *O procedimentalismo Deliberativo e o Substancialismo Constitucional: Apontamentos sobre o (in)devido papel dos Tribunais e sobre a (dês)necessidade de cooperações pós-nacionais/constitucionais para se "dizer o Direito"*, in F.M. Spengler - P. de Tarso Brandão, *Os (Des)Caminhos da Jurisdição*, Conceito Editorial, Florianópolis 2009.
**4)** «Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de *uma sociedade fraterna*, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da Republica Federativa do Brasil» (grifado).

## 2. Apontamentos sobre o caráter político da Fraternidade

Um dos pilares fundamentais dos sistemas jurídicos modernos e cristalizado na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é de que todos os seres humanos são livres e iguais e, em uma breve reflexão, pode-se reportar ao século XVIII e associar a ideia de Liberdade e Igualdade.
Sabidamente que, no atual panorama mundial os conceitos de liberdade e igualdade compõem facilmente categorias políticas e como tal, desde 1789, são contabilizadas como princípios em Constituições de muitos Estados.
O Fraternidade precisa ser (re)conhecida como um princípio universal de caráter político[5] e seu lugar no espaço público deve ser retomado em uma perspectiva que se abre e apresenta condições de possibilidade para construir um pensamento jurídico[6] que ajude a enfrentar esse momento de discussão sobre o enfraquecimento do Estado e, conseqüentemente, de suas instituições, entre elas, a crise da jurisdição[7].

Em qualquer que seja o contexto, o sentido da Fraternidade como categoria política só tem fundamento se houver a permissão para que a liberdade e a igualdade se manifestem ao mesmo tempo. Essa é a condição basilar de qualquer Sociedade fraterna[8] – possibilidade que se abre para a relação da humanidade com a comunidade universal – onde a Fraternidade representa um verdadeiro requerimento contra a opressão e tem a tarefa de conscientizar os cidadãos para o compromisso e a responsabilidade de projetar o futuro conjuntamente [9].
A Fraternidade, então, se apresenta na possibilidade de decodificar e modificar o mundo da vida em que a liberdade veste as roupas da liberdade política e a igualdade mora no endereço da justiça social, em uma concepção que faz com que os seres humanos se sintam parte de uma grande família humana que, independentemente de laços de sangue, passam a se sentir responsáveis e comprometidos uns com os outros: «a superação de uma lógica meramente identitária, em direção a um reconhecimento efetivo da alteridade, da diversidade e da reciprocidade»[10].
Contemporaneamente, os fundamentos individualistas da ética do Direito e o jogo político do amigo-inimigo se tornaram insuficientes para a solução dos conflitos[11], tornando imperativo que a relação dialética subjetividade e alteridade seja revisada.

**5)** A.M. Baggio, *Il dibattito intorno all'idea di Fraternità. Prospettive di ricerca politologica*, http://www.cittanuova.it/FILE/PDF/articolo20813.pdf, Acesso em 07 de setembro de 2010.
**6)** Sobre o tema ver: I.R. Vale da Silva, *A Fraternidade como um valor que o Direito pode e deve (re)construir: Uma abordagem à luz dos Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais*, https://www6.univali.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=722.
**7)** Sobre a crise da Jurisdição ver: F.M. Spengler – P. Brandão, *Os (Des)Caminhos da Jurisdição*, cit.
**8)** A.M. Baggio, *A Inteligência Fraterna*, in Id. (org.), *O princípio esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*, Cidade Nova, São Paulo 2009, p. 125.
**9)** D. Ighina, *"Unidos ou Dominados". Sobre uma leitura da fraternidade em função latino-americana*, in A.M. Baggio (org.), *O Princípio Esquecido/2*, cit., p. 38.
**10)** G. Tosi, *A Fraternidade é uma categoria política?*, in A.M. Baggio (org.), *O Princípio Esquecido/2*, cit., p. 60.
**11)** «Sabidamente o conflito acompanha a história da humanidade desde as primeiras relações dos homens entre si. (...). Com o nascimento do Estado, (...), o tratamento

A temática da amizade deve ser recolocada, ainda que a perspectiva pareça contraditória: A amizade enquanto argamassa espontânea da Sociedade acabou perdendo seu caráter natural, tornando necessário que ela seja «prescrita por uma lei que não contenha apenas imperativos éticos-religiosos, mas estritamente jurídicos. Justamente a presença de uma lei da amizade reclama a necessidade de sua prescrição enquanto, paradoxalmente, sanciona sua interdição»[12].
É preciso haver o reconhecimento de si mesmo no outro: o outro, também, sou eu. Criar uma cultura de respeito ao outro. A humanidade é uma só. E, nesse momento, em que a sobrevivência da humanidade está ameaçada por ela mesma, torna-se necessário buscar um consenso em torno de uma Fraternidade universal[13]. O momento, então, parece ser favorável para a Fraternidade naquilo que ela significa: uma verdadeira «revolução às avessas»[14].

## 3. Fraternidade e Transnacionalidade

A noção de pertencimento não vinculado a um determinado território ou nação, com objetivo de construir o bem comum *pelo* e *para* o sujeito humanidade possibilita a alteração do cenário político mundial, exigindo uma mudança de mentalidade em prol da renovação da Sociedade, rumo a uma realidade que tem um caráter cada vez mais transnacional.
Não obstante, há que se considerar o espaço Transnacional sem matar a esperança de um desenvolvimento adaptado as particularidades nacionais e sem desrespeitar as diversidades em seus aspectos culturais, políticos, jurídicos sociais e outros[15] e esse é o desafio que se buscar enfrentar pelo fundamento na Fraternidade.
Os compromissos que se estabelecem nos laços da Fraternidade é o bem comum, ainda, que cada comunidade de pessoas pertença a um território, o sentimento que se revela é de que todos são parte de um único sujeito: a humanidade. "Os sujeitos seriam chamados a agir, não limitados por seu espaço soberano e pela população nele, mas, mediante estes, de modo a construir o bem comum do «sujeito humanidade»[16], sem qualquer prejuízo à identidade de cada povo.
Com a alteração do panorama mundial em sua característica predominante, ou seja, o relacionamento entre Estados soberanos – internacionalização – a transfi-

de conflitos passou a ser de sua exclusividade. (...). A exclusividade de o Estado tratar dos conflitos existentes na Sociedade sobre o qual ele tem Soberania, mais que uma característica própria, é uma de suas principais promessas»: P. Brandão, *Jurisdição Negada: um lamentável exemplo*, in F.M. Spengler - P. Brandão, *Os (Des)Caminhos da Jurisdição*, cit., p. 195.

**12)** E. Resta, *Direito Fraterno*, Trad. Sandra Regina Martini Vial, EDUNISC, Santa Cruz do Sul 2004, p. 21.

**13)** G. Tosi, *A Fraternidade é uma categoria política?*, in A.M. Baggio (org.), *O Princípio Esquecido/2*, cit., p. 63.

**14)** P. Brandão, *Um diálogo sobre Direitos Fundamentais com o Pensamento do Professor António José Avelãs Nunes*, cit., p. 890.

**15)** P. Bourdieu, *Contrafogos 2*, Trad. André Telles, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro 2001, pp. 92-93.

**16)** P.M. Cruz - J. Stelzer (orgs.), *Direito e Transnacionalidade*, Juruá, Curitiba 2009.

guração do quadro se apresenta no plano internacional (internações) para transnacional (transnações); da soberania absoluta para soberania relativa; das relações territoriais para relações virtuais; do trânsito entre fronteiras para trânsito em espaço único.

Em síntese, a transnacionalização evidencia determinadas características que se destacam no âmbito da globalização econômica e, notadamente, relacionadas ao transpasse das fronteiras nacionais. Na medida em que a ênfase da internacionalidade está nas relações entre nações – ou, melhor dito, interestados –, a Transnacionalidade não reconhece as fronteiras, resultado direto do processo em escala global[17].

Nesse contexto, o conhecimento do fenômeno da Transnacionalidade é impulsionado pela necessidade de se pensar um espaço mediador que não se limita em reler as velhas categorias políticas e jurídicas herdadas da Modernidade, mas que também construa um conhecimento com condições de possibilidades para adquirir uma lógica própria, superando a lógica individualista do modelo contratualista do Estado Moderno.

Há que se buscar um princípio constituinte para enfrentar essa nova organização mundial – que tem interferido na própria estrutura do Estado – e, a partir desse novo paradigma, se torne possível instituir e fazer valer normas jurídicas no «território nacional, em um ambiente mundializado»[18], porém, sem perder de vista que a ênfase do modelo atual está condicionado na economia liberal, com ares de modernidade progressistas e com características de «uma ordem social que se entrega à lógica do interesse e do desejo imediato convertidos em fonte de lucro»[19].

A discussão que permeia a noção da soberania, especialmente, no que se refere ao conhecimento dos limites para sua pretensa superação é, notadamente, um dos grandes desafios no reconhecimento desse espaço único que se revela a Transnacionalidade. A tarefa consiste em admitir que a soberania, entendida «como um atributo rígido dentro de um território, deixa de ser forte para se transformar num conceito fraco, em que o Estado não consegue mais, por si, se sustentar. Neste espaço paradoxal, pois, resta apontar para o limite, dar-se conta do que se passa e, de alguma forma, resistir!»[20].

A realidade complexa desse mundo de economia globalizada tem influência direta em relação à democracia, tornando obrigatório e urgente abrir espaços para dialogar sobre questões referentes aos fundamentos e às instituições que garantem o exercício e os limites democráticos em contextos sociais diferentes. A democracia não pode e não deve mais ser entendida como, apenas, procedimento[21]. É neces-

**17)** J. Stelzer, *O Fenômeno da Transnacionalização da Dimensão Jurídica*, in P.M. Cruz - J. Stelzer (orgs.), *Direito e Transnacionalidade*, cit., p. 22.
**18)** A.M da Rosa, *Direito Transnacional, Soberania e o Discurso da Law and Economics*, in P.M. Cruz - J. Stelzer (orgs.), *Direito e Transnacionalidade*, cit., p. 73.
**19)** P. Bourdieu, *Contrafogos 2*, Trad. A. Telles, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro 2001, pp. 92-93.
**20)** A.M. da Rosa, *Direito Transnacional*, cit., p. 92.
**21)** A. Miglino, *Anotações da palestra proferida no Seminário sobre Fundamentos e Novos Rumos da Democracia*, no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica da Universidade do Vale do Itajaí/SC – UNIVALI, em 30 de agosto de 2010.

sário avançar conceitualmente: «As democracias participativas apontam para uma Democracia pluralista mais autêntica, que ofereceria aos cidadãos uma concepção atualizada de cidadania»[22], diferenciando-a do consenso moderno[23]. A democracia participativa pode representar esse avanço conceitual em relação ao conceito moderno de democracia, uma ideia que tem fundamento na «comunidade autogovernada por cidadãos que se unem não por uma série de interesses particulares e também por falsos altruísmos ou bondades, mas sim por uma responsabilidade cívica que lhes permite levar a cabo uma ação mútua e perseguir objetivos comuns» [24]. É urgente pensar o novo e discutir as condições de possibilidade para uma democracia com envergadura para regular, limitar e configurar, para além da fronteiras dos Estados nacionais.

Nessa perspectiva e, consequentemente, é preciso pensar um Direito cosmopolita. Um Direito com legitimidade para estabelecer «uma verdadeira nova ordem, uma verdadeira ordem global democrática de Direito, capaz de superar a atual ordem, debilitada e caduca»[25]. Ferrajoli acredita na "razão artificial" do Direito, especialmente na força generosa de um Direito internacional que seja fundamentado não mais na soberania dos Estados, mas na autonomia dos povos: a humanidade no lugar dos Estados[26].

## 4. O Direito no espaço da Transnacionalidade à luz da Fraternidade

A questão dos direitos difusos e transfronteiriços que originam as denominadas demandas transnacionais impulsionam o fenômeno da Transnacionalidade. As demandas transnacionais se configuram como «questões fundamentais para o ser humano e que vêm sendo classificadas pela doutrina como "novos direitos"»[27].

Do palco das relações transnacionais que se estabelecem à margem do monopólio estatal, torna-se urgente pensar em um conhecimento para o Direito com condições de possibilidade para dar respostas para esses novos direitos já neste tempo.

Nesse sentido, tem-se advogado pela formação de um novo ramo do Direito, cuja função primordial seria «a de orquestrar as inter-relações de Estados, particulares e das instituições conferindo-lhes um caráter essencialmente comunitário»[28]. O Direito comunitário poderia servir, então, como referência paradigmática de um

**22)** P.M. Cruz - G.R. Ferrer, *Os Novos Cenários Transnacionais e a Democracia Assimétrica*, in «UNOPAR Científica. Ciências Jurídicas e Empresariais», v. 11, n. 2, set. 2010, p. 16.
**23)** *Ibid.*, p. 18.
**24)** *Ibid.*, p. 16.
**25)** *Ibid.*, p. 21.
**26)** L. Ferrajoli, *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*, Martins Fontes, São Paulo 2007[2].
**27)** M.L. Garcia, *Direitos Fundamentais e Transnacionalidade: um estudo preliminar*, in P.M. Cruz - J. Stelzer (orgs.), *Direito e Transnacionalidade*, cit., p. 174.
**28)** K.S. de Silva, *A Consolidação da União Européia e do Direito Comunitário no contexto da Transnacionalidade*, in P.M. Cruz - J. Stelzer (orgs.), *Direito e Transnacionalidade*, cit., p. 120.

Direito que transpassa as fronteiras dos Estados, uma vez que viabiliza o transpasse jurídico estatal[29].

O Direito – que «necessita ser interpretado a partir da realidade política e social da qual deflui»[30] – como se sabe, tem vindo a reboque da economia, servindo de mero instrumento «para atendimento do fim superior do crescimento econômico» e, ironicamente, tem-se criado «um novo princípio jurídico: o do melhor interesse do mercado»[31].

É imprescindível que se procure por caminhos que possam revelar «uma política interna voltada para o mundo em geral, ou seja, aberta a uma ordem jurídica cosmopolita, capaz de funcionar sem a estrutura de um governo mundial»[32]. Não se trata de um «improvável e indesejável governo mundial». A perspectiva que se cogita, «indicada há exatos cinqüenta anos por Kelsen em seu livro *A paz através do direito*, de uma limitação efetiva da soberania dos Estados por meio da introdução de garantias jurisdicionais contra as violações da paz, externamente, e dos direitos humanos, internamente»[33].

É preciso pensar um Direito com autoridade suficiente para se colocar nesse cenário transnacional que se desenha, levando em conta o acossamento de uma pauta axiológica passível de transitar desde questões vitais ambientais até a luta pela ampla proteção e defesa dos direitos humanos[34]. *Faz-se urgente levar a sério os valores humanos que na forma de direitos foram proclamados nas cartas constitucionais. Isso significa que é preciso ter coragem de desembaraçar esses "novos direitos" da ideia de cidadania limitada a equação cidadão-nacional.*

Os "novos direitos" precisam ser desvencilhados «do último privilégio de *status* que permaneceu no direito moderno. E isso significa reconhecer seu caráter supra-estatal, garanti-los não apenas dentro, mas também fora e contra todos os Estados, e assim dar um fim a esse grande *apartheid* que exclui do seu aproveitamento a maioria da humanidade»[35].

Na esfera do judiciário, a construção de um espaço Transnacional se torna gradativamente mais indispensável «para tratar de temas fundamentais de direitos difusos e transfronteiriços como o direito à paz, direito a um meio ambiente saudável, direito à segurança no consumo de bens através de uma economia globalizada, entre outros»[36].

Uma questão de extrema relevância nesse estudo – porque implica uma grande mudança na forma de pensar o Direito – diz respeito a titularidade. O titular do Direito não mais seria, só, «o cidadão nacional de um determinado país, aquele que

**29)** J. Stelzer, *O Fenômeno da Transnacionalização da Dimensão Jurídica*, cit., pp. 44-50.
**30)** P. Brandão, *Jurisdição Negada: um lamentável exemplo*, in F.M. Spengler - P. Brandão, *Os (Des)Caminhos da Jurisdição*, Conceito Editorial, Florianópolis 2009, p. 197.
**31)** A.M. da Rosa, *Direito Transnacional*, cit., p. 78.
**32)** M.L. Garcia, *Direitos Fundamentais e Transnacionalidade: um estudo preliminar*, cit., p. 174.
**33)** L. Ferrajoli, *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*, cit., p. 54.
**34)** *Ibid.*
**35)** *Ibid.*
**36)** M.L. Garcia, *Direitos Fundamentais e Transnacionalidade: um estudo preliminar*, cit., p. 173.

tem sorte de nascer em um país rico e democrático nem mesmo o genérico homem do direito internacional tradicional, o titular seria o cidadão transnacional»[37].
*A mudança de pensamento tem que começar em duplo sentido: pela simultaneidade entre a reabilitação da função planejadora e o compromisso e a responsabilidade de levar os Direitos à sério. Os juristas precisam, urgentemente, arcar com suas responsabilidades e reconhecer que o direito* é como fazem os homens: «*o direito é um sistema normativo, de modo que as disposições e os comportamentos efetivos dos Estados em contraste com tal sistema não representam "desmedidos" de suas normas, como muitas vezes lamentam o juristas e os cientistas políticos realistas, mas sim "violações", cuja ilegitimidade de todos temos o dever de denunciar*»[38].
No panorama do ordenamento jurídico brasileiro já é possível identificar «previsões normativas e princípio gerais de interpretação aplicáveis pelos tribunais brasileiros que estão aptos a embasar o fortalecimento da comunicação transjudicial»[39], possibilidades que devem ser valorizadas[40]. Eis o desafio dos juristas em querer dizer "como é" ou "como será" o direito no novo cenário que se apresenta[41].

ILDETE REGINA VALE DA SILVA
Avvocato; Master in Scienze giuridiche, Dottoranda in Scienze giuridiche presso l'Università di Vale do Itajaí (SC), Brasile

**37)** *Ibid.*, p. 185.
**38)** L. Ferrajoli, *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*, cit., p. 60.
**39)** A.L.P.B. Lupi, *Jurisprudência Brasileira e Transnacionalidade: uma análise do Transjudicialismo*, in P.M. Cruz - J. Stelzer (orgs.), *Direito e Transnacionalidade*, cit., p. 131.
**40)** Nesse sentido ver *ibid.*
**41)** L. Ferrajoli, *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*, cit., p. 60.

# IL CONFLITTO COLOMBIANO E IL RUOLO DELLA SOCIETÀ CIVILE



*Both for historical reasons and because of its current political and social dynamic, the rebuilding of Columbia's social fabric is key to resolving its present conflict. Research suggests that several conditions are needed for this, all focusing, it would seem, upon making civil society function: training new generations to follow the law and participate in constructive civic activities, creating in the countryside real, legal economic alternatives to the undoubted predominance of drug trafficking, recreating horizontal relationships among the populace, based upon mutual trust and care for the common good. Without this there is little hope of achieving any practical result that can begin to resolve the conflict.*

*di*
*ALBERTO MARIA BAGGIO*

Quello colombiano è un conflitto intra-statale. Questa tipologia di conflitto avviene all'interno di un territorio nazionale senza un coinvolgimento diretto di terzi. Rifacendosi alla manualistica[1], si può affermare che alla base di un conflitto intra-statale c'è innanzitutto la scarsa partecipazione democratica alla vita dello Stato, la prevalenza eccessivamente protratta nel tempo di una componente politica in un sistema di governo, la necessità di avviare una riforma completa e complessa del preesistente apparato di governo. Tutti questi elementi sono presenti nella situazione della Colombia, ma con una variante rispetto la definizione teorica: il conflitto colombiano è anche caratterizzato in maniera imprescindibile da un attore terzo, la cui impronta si osserva nelle influenze statunitensi che il governo di volta in volta ha subìto o richiesto.
I conflitti intra-statali si distinguono in tre gruppi principalmente[2]: *protracted social conflicts*, conflitti caratterizzati da un'estrema durata e dalla violenza delle ostilità tra gruppi al fine di conseguire risultati quali la sicurezza, il riconoscimento e l'accettazione nel contesto in cui si trovano, precondizioni essenziali per poter partecipare al processo decisionale ed ottenere vantaggi di natura economica; *deeprooted conflicts*, conflitti di cui si indagano le motivazioni causali, spesso consistenti in scontri finalizzati al conseguimento di bisogni essenziali a livello comunitario, che non possono essere negoziati; *intractable conflicts*, reiterazione continuata degli atti di violenza, in una prospettiva che esclude a priori ogni processo di riconciliazione poiché il compromesso implica la rinuncia all'identità propria del gruppo.
L'osservazione e lo studio della realtà attuale della Colombia, però, mette in evidenza che il conflitto colombiano, oltre ad avere i tratti distintivi di tutte e tre le tipologie di conflitto, possiede ulteriori elementi originali, il più importante dei quali è la determinante presenza di interessi economici legati al narcotraffico; i potenti gruppi nazionali ed esteri che lo conducono, impediscono quell'evoluzione della situazione che creerebbe le effettive basi per una reale pacificazione della Colombia. In tal modo, l'osservatore della realtà colombiana si trova davanti una situazione estremamente complessa, difficile da comprendere, e difficile anche da ricondurre a schemi preesistenti.

La Colombia ha compiuto un percorso storico differente rispetto a quello che accomuna molte altre nazioni latinoamericane. L'osservazione di ciò che è successo nel XX secolo può aiutare a capire la situazione attuale. Per tutto il secolo, la Colombia ha vissuto in uno stato di conflitto interno, cercando però di mantenere una parvenza, per gli osservatori esterni, di problematicità transitoria, di una nazione che vive un periodo difficile ma in evoluzione, in via di risoluzione. Lo stesso Fronte Nazionale, che governerà la Colombia dalla metà degli anni Cinquanta alla metà dei Settanta, pur essendo stato una dittatura nei fatti, difficilmente si può paragonare alle giunte militari argentine e cilene degli stessi anni: l'aspetto del Fronte è innegabilmente più democratico. Ma il vantaggio di Cile e Argentina rispetto alla Colombia, è stato proprio quello di aver vissuto un periodo storico maggiormente definito, di aver creato

1) C. Carletti, *Gli accordi di pacificazione nel diritto internazionale*, Giappichelli Editore, Torino 2008.
2) *Ibid.*

nella mente delle persone dei punti saldi: cosa vuol dire un regime autoritario, chi sono le vittime, chi i delatori, cosa si intende per violazione dei diritti, come si arriva ad una situazione del genere e soprattutto come da questa si esce. In Colombia ciò non è avvenuto. La "dittatura democratica" colombiana è arrivata, è passata, ma molto poco è cambiato. I partiti che l'hanno sostenuta, Liberale e Conservatore, sono ancora presenti e, soprattutto, sono ancora le uniche alternative valide per candidare alle presidenziali un politico che possa essere eletto. O ancora, la Colombia è l'unico paese latinoamericano a non aver mai avuto un governo di sinistra, essendo sempre rimasta fortemente legata all'orbita statunitense. In sostanza non si è mai vissuto un periodo alternativo o semplicemente "altro", con cui fare il confronto.
Sono molti gli interrogativi che sorgono nello studio della realtà colombiana, ma uno in particolare riassume tutto il resto: quali sono i fattori che consentono ad un Paese di rimanere per sessant'anni in uno stato di conflitto interno? Il conflitto colombiano sembra connotarsi come una "Nuova Guerra" nell'accezione che ne dà Mary Kaldor nel suo studio su *Le Nuove Guerre*: «Le nuove guerre sono guerre "globalizzate", che presuppongono la frammentazione e la decentralizzazione dello Stato. La partecipazione è bassa in rapporto alla popolazione, sia per l'assenza di ricompense che per la mancanza di legittimità delle parti in guerra. C'è una produzione interna molto scarsa, sicché lo sforzo bellico dipende in buona parte dal saccheggio locale e dal sostegno esterno. Le battaglie sono rare, la maggior parte della violenza è diretta contro i civili, ed è frequente la cooperazione tra fazioni contrapposte. […] Quanti riconoscono l'irrilevanza delle concezioni tradizionali della guerra e osservano la complessità delle relazioni politiche, sociali ed economiche espresse dalle nuove guerre, tendono a concludere che questo tipo di violenza può essere equiparato all'anarchia. In questo caso, il massimo che si possa fare è curare i sintomi per mezzo dell'assistenza umanitaria»[3].
Di fatto, il conflitto colombiano nasce come scontro politico tra fazioni ideologicamente contrapposte: da una parte la compagine di Stato di destra, profondamente legata al grande alleato settentrionale, gli Stati Uniti, e dall'altra i movimenti rivoluzionari guerriglieri marxisti, che traggono ispirazione e sostentamento da Cuba, il baluardo comunista latinoamericano. Ma nel corso degli anni si è affievolita la componente ideologica lasciando spazio a due sponde entro cui il conflitto si è prolungato fino ad oggi: da una parte una democrazia vuota, uno Stato corrotto e non in grado di gestire il Paese e, dall'altra, la struttura pervadente del narcotraffico che ha dettato condizioni ad ogni livello della società. Se originariamente, dunque, il conflitto era nobilitato da idee di fondo che attiravano le persone a prendervi parte attivamente, oggi invece, come sottolinea Maria Luisa Maniscalco, la delegittimazione delle parti in lotta è enorme: «soggetti privati in partnership con quelli statali hanno assunto un crescente ruolo politico e sociale; ma la trasformazione che ha generato un crescente disordine non è dovuta, per dirla con Joxe, al ritorno alle "sovranità ad incastro" tipiche del Medioevo, ma piuttosto alla contrapposizione tra sovranità di rango pubblico e sovranità private»[4].

3) M. Kaldor, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Carocci, Roma 1999, p. 107.
4) M.L. Maniscalco, *La Pace in Rivolta*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 26.

Stato, guerriglia, narcotraffico e Società Civile. Sono i pilastri attorno a cui si dipana il conflitto da sessant'anni. Ma perché si combatte senza trovare una soluzione ragionevole, che soddisfi le parti? Il narcotraffico ha un ruolo fondamentale nel quadro del conflitto colombiano. Secondo alcuni, le motivazioni di questa guerra sono prevalentemente economiche; ma sebbene in Colombia il fattore economico sia rilevantissimo, non appare decisivo a tal punto. Il narcotraffico si è in effetti inserito, negli anni Settanta, come una sovrastruttura nel conflitto esistente, ed ha via via guadagnato importanza. L'eradicazione del narcotraffico è dunque una condizione necessaria.
Ma non avendo assunto una rilevanza esclusiva nello scontro, non è a mio parere, secondo quanto studiato e osservato sul campo in Colombia, sufficiente. Stato e guerriglia sottostanno a questa sovrastruttura criminale, vi partecipano, ne sono invischiati, ma si combatterebbero comunque in quanto sussistono motivazioni precedenti. La guerriglia nasce con intenti ben precisi di sovvertimento dell'ordine costituito da un apparato statale, nei fatti, dittatoriale: la guerriglia si proponeva dunque, in origine, obiettivi di liberazione sociale ed economica. Ma come spesso accade in una guerra civile, anche chi si erge a paladino della giustizia si può macchiare di colpe gravi ed infamanti nei confronti delle vere vittime di ogni scontro, i civili. I gruppi paramilitari, nati a tutela degli interessi dei proprietari terrieri, e poi assoldati dallo Stato e dall'esercito sono sicuramente l'aspetto più violento, prepotente e terribile del conflitto colombiano, per tutti i crimini di cui si sono macchiati. Ma è innegabile come oggi vi siano intellettuali e gente comune che tra i due mali, guerriglia e paramilitari, non esitano a definire i gruppi di autodifesa il male minore. In quanto volenti o nolenti, rappresentano un aspetto dello scontro, di tutela di alcune aree, di un potere reale e concreto che mette ordine dove lo Stato non arriva, in situazioni in cui la guerriglia si è resa colpevole di crimini contro la popolazione.
E lo Stato? Lo Stato per sessant'anni non c'è stato. Solo con la presidenza Uribe dal 2002, si è visto un lento risorgere della compagine statale e una diffusione della sua presenza sul territorio nazionale. Ma tale ripresa istituzionale non è stata sufficiente a ribaltare la situazione né si è notato un interesse reale a scardinare un impianto relazionale corrotto tra le istituzioni e le varie componenti della società: un impianto assolutamente inappropriato, ma che, tutto sommato, garantisce un certo equilibrio.

In questo quadro bisogna inserire il ruolo della dimensione sociale. La realtà della Società Civile colombiana è, da sempre, statica. Nell'evoluzione sociale è mancato qualche passaggio fondamentale. Uno di questi è la riforma agraria, avvertita dalla maggior parte come imprescindibile. Sulle prime è difficile credere che nel 2010, in un contesto come quello latinoamericano, tutto sommato avanzato e lanciato verso il futuro, un paese come la Colombia abbia ancora bisogno di una riforma agraria. Soprattutto quando il governo non fa altro che parlare di diritti di quarta generazione, riconciliazione sociale, e di molte altre teorie di *peacekeeping* estremamente aggiornate. Eppure è così. La Colombia ha la necessità di compiere tutti quei passaggi che nel corso della sua storia le sono stati negati. Bisogna riprendere il discorso da dove si è interrotto in passato, senza saltare passi chiave nell'evoluzione di una società. Il rischio che altrimenti si corre è quello di creare

una società debole, e che facilmente potrebbe ricadere nel conflitto. Per questo, in maniera molto strana ad occhi europei, in un Paese agricolo quale è la Colombia, vige ancora in misura fortissima una mentalità da *Hacienda* la quale, con le dovute contestualizzazioni, non è variata molto dai tempi in cui Bolívar e Santander, i padri della patria, nel 1819 resero indipendente la Colombia dal dominio spagnolo, ma vi imposero una struttura basata sulla proprietà terriera al cui vertice, inevitabilmente, ci sono pochissime persone ed incredibilmente ricche. Loro stessi erano proprietari terrieri, ed hanno applicato l'unico tipo di struttura sociale che conoscevano. Fino ai nostri anni, lo schema nel quale un presidente della Repubblica comanda e dispone da solo senza interpellare il parlamento e nessuno si oppone, rientra perfettamente nell'attualizzazione del modello psicologico dell'*Hacienda*. Il padrone comanda e i *peones* ubbidiscono.

Analizzando gli atti compiuti dal governo Uribe (2002-2010) ci si rende conto come la legge *Justicia y Paz*, che prevede la smobilitazione e il reinserimento dei combattenti, la riconciliazione, il recupero della memoria storica, un processo di ricostruzione delle responsabilità della violenza, la non reiterazione dei crimini, non è altro che un procedimento calato dall'alto. Si percepisce fortemente la mancanza di una promozione di tale progetto, sia *orizzontalmente* da parte delle varie componenti della società colombiana, sia *dal basso* quale dovrebbe essere se fosse realmente sentito dalla popolazione. Lo scopo del governo è quello di dare una immagine del Paese – soprattutto alla comunità internazionale – in evoluzione per la tutela dei diritti umani e per i dialoghi di pace, ma in realtà l'efficacia del progetto è relativamente scarsa, e i risultati che si ottengono si devono soprattutto al mondo del Terzo Settore, fortemente presente e operante.
Resta il fatto che tale processo, inteso correttamente, è ciò attraverso cui la società colombiana deve improrogabilmente passare.

Quali direzioni intraprendere, allora, per cercare una via di uscita? La soluzione non può che implicare, insieme, lo Stato e la Società Civile; solo da un cambiamento radicale sia nella struttura statale sia nella mentalità diffusa della Società Civile, si potrà originare un cammino diverso per la Colombia. Questo cammino, in effetti, è già iniziato, come dimostrano alcuni positivi fenomeni che si stanno sviluppando sia nell'ambito istituzionale che in quello sociale: esiste una diffusa presenza di "catalizzatori di pace", che garantiscono la speranza di ottenere dei risultati concreti.
Si tratta di una miriade di persone che s'impegna costantemente e con dedizione alla risoluzione del conflitto, lavorando in vari centri e progetti, statali, ecclesiastici e civili La situazione è però talmente complessa e difficile che pur essendo in tanti, il loro operato non è che una goccia nell'oceano. Dimostrano però la volontà e la capacità che ci sono in Colombia per dare una svolta reale al conflitto in direzione della pace.
Un'organizzazione molto impegnata nella Società Civile colombiana è la *Corporación Nuevo Arco Iris* (CNAI), una ONG colombiana che nasce dagli accordi di pace firmati nel 1994 tra lo Stato e la *Corriente de Renovación Socialista* (CRS); questa era una frangia moderata del ELN che si smobilitò in quel contesto, e che volle rimanere presente sullo scenario colombiano in maniera pacifica e utile. La CNAI

è indubbiamente un'organizzazione slegata dai poteri forti e altamente indipendente, un buon esempio rappresentativo di quella Società Civile che tanto viene nominata quando si indicano i protagonisti del cambiamento in Colombia.
Quanto contano la presenza e le attività di questo tipo in Colombia? E quali difficoltà incontrano? Luis Eduardo Celis Méndez, coordinatore del programma *Politica Publica de Paz* della CNAI e collaboratore abituale della rivista «Semana» e del quotidiano «El Tiempo», sintetizza in questo modo la situazione: «In Colombia ci sono vari problemi, uno di questi è una Società Civile molto debole. Certo, sta migliorando, si sta politicizzando, tuttavia, da una parte è assente la maturità necessaria, e dall'altra è invece diffusa una cultura civica precaria, una cultura civica impaurita o disinteressata negli affari pubblici. La situazione è in evoluzione, siamo in un processo di maturazione come società. Quello che è certo è che sono successe cose gravissime e la società è stata tollerante con queste. Inoltre ci sono dinamiche diseguali, ci sono città che hanno un po' più di garanzie, di possibilità, però ci sono zone dove la gente è abituata al terrore. Credo che siamo in un processo di maturazione, però [la società civile] manca, ovvio che manca molto»[5].
Nonostante tutto, vi è un movimento nascente che coinvolge parte del livello dipartimentale dell'apparato statale, ma sicuramente in maniera molto più importante coinvolge la Società Civile, che utilizza il processo di smobilitazione dei combattenti per tentare una reale via alla pace nel Paese, attraverso il reinserimento degli smobilitati nelle comunità, il risarcimento delle vittime della violenza e il recupero della memoria storica al fine di superare un atteggiamento psicologico basato sull'accettazione del conflitto e sull'individualismo dei comportamenti sociali.

Concludendo, è possibile sostenere che, ad oggi, è assente in Colombia un tessuto sociale in grado di accogliere un reale e profondo cambiamento. Ma allo stesso tempo è proprio questo il punto di partenza per la soluzione di un conflitto che dura da più di mezzo secolo. Se lo Stato è assente, se esiste una struttura di poteri alternativi, se l'economia è fortemente influenzata dal narcotraffico, se non si riesce a dare una risposta politica alle richieste di pace, è dalla Società Civile, è dalla struttura sociale delle città e dei centri agricoli della Colombia che può e deve arrivare la risposta e la soluzione.
Il processo di smobilitazione, reinserimento e riconciliazione dei combattenti è un passo importantissimo verso la pace. Ma è parte di un processo enormemente più complesso che deve coinvolgere necessariamente tutte le componenti della società e delle istituzioni colombiane. Non si può e non si deve reinserire un ex combattente nello stesso ambiente sociale che gli ha permesso già una volta di entrare nei gruppi armati. È necessario creare alternative valide ed un supporto costante affinché il gruppo combattente non goda più del vantaggio costituito dal fatto di poter fare offerte migliori, che rendano più allettante una vita passata imbracciando un fucile piuttosto che una passata a lavorare. Questo è un modo concreto di costruire la pace.
La smobilitazione dunque nel bel mezzo dello scontro armato risulta essere sia un obiettivo che un mezzo per arrivare alla soluzione del conflitto. Un obiettivo, da

5) Intervista realizzata dall'autore a Bogotá.

una parte, che non si raggiunge facendo semplicemente smettere le persone di combattere – di fatto, questa sarebbe una pace negativa, cioè la mera assenza di conflitto – ma piuttosto reintegrando i combattenti nelle comunità e nella società e rendendoli partecipi del bene comune. Dall'altra la smobilitazione è un mezzo attraverso cui soprattutto la Società Civile s'impegna a fare i conti con il conflitto e con se stessa; le dà la possibilità di acquisire una struttura interna propria e una organizzazione meglio articolata; ma la cosa fondamentale è che consente di ottenere coscienza del proprio ruolo attraverso il confronto con la violenza, il perdono, la riconciliazione e con un prodotto, i combattenti, che la società colombiana stessa ha generato.

Tra il maggio e il giugno 2010 si sono svolte le elezioni presidenziali del dopo Uribe. La sfida era tra il delfino del presidente uscente, Juan Marcos Santos che ha ottenuto il 47% e Antanas Mockus, l'outsider ex sindaco di Bogotá e professore universitario di matematica che ha ottenuto il 22% con il Partito Verde. Santos, che proviene dal Partito Liberale, rappresenta la continuità con il progetto di Uribe: Sicurezza Democratica e alleanza nordamericana in chiave anti-narcos e di contenimento del Venezuela. Mockus è un personaggio molto particolare, che a tratti può generare perplessità, ma rappresenta una nuova generazione d'intellettuali colombiani che stanno realmente creando un movimento di opinione, un movimento di giovani, una corrente sociale di rinnovamento, che si pone come reale alternativa ai due partiti storici e che propone soluzioni politiche concrete e realizzabili sia in campo economico che in campo sociale. È la prima volta nella storia della Colombia che un candidato presidente che non sia stato scelto tra le fila dei partiti Liberale e Conservatore, non solo arriva ad una percentuale importante di voti, ma soprattutto arriva vivo alle elezioni. La presidenza di Santos proseguirà il lavoro di Uribe, ma non potrà fare a meno di considerare dei risultati elettorali così importanti nelle sue politiche di governo. Il dato ottenuto del Partito Verde di Mockus è il simbolo di una Colombia che sta cambiando, di una società che sta prendendo coscienza del suo ruolo e non è più disposta a restare in disparte. Il significato che è possibile leggere in questo genere di cambiamenti che stanno avvenendo in Colombia è quello di un paese che si sta rendendo conto che non si possono usare scorciatoie, che il percorso è difficile e scomodo per molti, ma assolutamente necessario.

ALBERTO MARIA BAGGIO
Dottore in Scienze Politiche



# CRITERIOS FRATERNALES PARA LA IMPLEMENTACIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS EN MATERIA DE SEGURIDAD CIUDADANA Y PARA LA REFORMA DE LAS INSTITUCIONES POLICIALES

*di*
*OSVALDO BARRENECHE*

*This article deals with past and present police reforms. It argues that political control and policy making regarding law enforcement agencies are complex yet relevant issues that need to be studied and debated in both academic and public institutions. Fraternity, as a working concept, could be a useful tool for implementing new policies in orden to avoid previous mistakes and shortcomings of on-going reform processes.*

El ejercicio de la autoridad y el uso (y abuso) del poder por parte de las instituciones de seguridad (particularmente la policía) es un problema vigente que enfrentan las sociedades democráticas. ¿Cómo lograr un eficaz uso de la fuerza pública para garantizar el derecho a la seguridad, por parte de los ciudadanos, y evitar al mismo tiempo los excesos propios de quien detenta el monopolio legal de tal poder? Cuestiones tales como la violencia institucional, la corrupción, la desigualdad en los criterios para aplicar la ley, entre otros, llevan a proponer diversas medidas y planes para intentar reformar estas agencias públicas. Esto implica el diseño y ejecución de políticas públicas en materia de seguridad.

En diversas partes del mundo se han ensayado y puesto en práctica repertorios de medidas reformistas sobre las instituciones policiales. Más allá de las particularidades de cada región o grupo de países, existen algunos elementos en común que pueden reconocerse. Si bien el Estado detenta en teoría el monopolio de la fuerza pública, otorgándoles un *poder* a sus agentes para dicho ejercicio, la *autoridad* de ese mismo Estado es a menudo cuestionada por diversos sectores debido a que sus demandas de seguridad no son satisfechas. Esto da como resultado la emergencia de formas paraestatales que pretenden ocupar esos espacios, restringiendo y desafiando la *soberanía* estatal en materia de seguridad. Autoridad, poder, soberanía son, entonces, cuestiones centrales de la temática aquí planteada.

Este trabajo describe, en primer término, algunas de las características generales de estos procesos reformistas de las agencias de seguridad, sus alcances y limitaciones. Posteriormente, y analizando el caso de la América Latina en particular, la pieza introduce el concepto de *fraternidad*, como una herramienta de evaluación para el diseño de políticas públicas alternativas frente a esta problemática. La fraternidad puede constituirse en un criterio rector de importancia al momento de poner en práctica los planes de reformas institucionales tendientes a corregir algunos de los problemas aquí señalados.

## 1. Las "Crisis" de Seguridad y las Reformas policiales

El desgobierno político de la seguridad pública y el colapso institucional de la policía en varios países de América Latina a fines de la década de mil novecientos noventa motivó una profunda revisión de las (casi inexistentes) políticas públicas sobre estas temáticas. Todo un campo de expertos hizo su aparición, junto a la conformación de equipos políticos y de investigación académica, para abordar tales cuestiones[1]. De sus estudios, surgió un análisis detallado de la crisis del Estado en materia de seguridad pública, causada por una delegación política – tácita o explícita – de la gestión y el manejo de la seguridad pública en la policía. Atrincherada en una cuidadosamente elaborada autonomía política y contando con una independencia doctrinal, orgánica y funcional que consolidó su autogobierno, las agencias estatales policiales tuvieron en sus manos muchas, sino todas, las

1) D. Galeano, *Gobernando la seguridad. Entre políticos y expertos*, en G. Kaminsly (ed.), *Tiempos inclementes. Culturas policiales y seguridad ciudadana*, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, Remedios de Escalada 2005, p. 91.

cuestiones atinentes a la seguridad, la vigilancia y el control de la población en los últimos decenios del siglo veinte, desde el retorno a la democracia en la región, a comienzos de los años ochenta[2].

Todos los estudiosos del tema coinciden en que este fue el resultado de un largo proceso vinculado a la constitución misma de las fuerzas policiales, su rol en el Estado moderno y su vínculo íntimo con el poder político de turno, desde la etapa madura de ese proceso de formación estatal por el que pasó América Latina a lo largo del siglo diecinueve hasta comienzos de la siguiente centuria. A partir de las ideas de Foucault[3], Neocleous[4] y Garland[5], entre los más influyentes, algunos investigadores exploraron el origen de la institución policial en el Antiguo Régimen y cómo a través de un triple proceso de minimización, legalización y criminalización, la policía fue adoptando un perfil más definido a medida que se consolidaba un orden estatal en toda América Latina, vinculado al liberalismo y al autoritarismo al mismo tiempo[6].

Los nuevos estudios sobre la historia social de la justicia en América Latina también han aportado a un renovado interés por saber sobre el pasado de las instituciones de seguridad, cuyo conocimiento estaba hasta entonces acotado a las publicaciones de historias institucionales producidas y patrocinadas por cada una de esas agencias. En el caso de México durante la época de Porfirio Díaz, por ejemplo, un trabajo centrado en la justicia criminal se ocupó del rol de la policía en este tema y de la manera en que los jueces penales actuaban en los delitos donde estaban involucrados estos funcionarios[7]. Por su parte, Brasil ha tenido una temprana tradición historiográfica sobre historia de la policía, fundamentalmente en la época del Imperio y de la Primera República[8]. Mientras que en la Argentina, para el mismo periodo, sobresale la producción de Lila Caimari[9] y sus trabajos sobre la administración del castigo, el control social y el rol de la policía en dichos procesos.

Pero a medida que avanzamos en el siglo veinte, los trabajos sobre historia de las instituciones de seguridad son contados, mayormente con aportes provenientes

**2)** M. Saín, *El Leviatán azul. Policía y política en la Argentina*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires 2008, pp. 126-131.

**3)** M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2000.

**4)** M. Neocleous, *The Fabrication of Social Order. A Critical Theory of Police Powers*, Pluto Press, Londres 2000.

**5)** D. Garland, *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*, Gedisa ediciones, Barcelona 2005.

**6)** M. Sozzo, *Usos de la violencia y construcción de la actividad policial en la Argentina*, en S. Gayol - G. Kessler (comp.), *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Ediciones Manantial y Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires 2002, pp. 229-232.

**7)** E. Speckman Guerra, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México DF 2002, pp. 115, 273.

**8)** M.L. Bretas, *Orden na Cida. O ejercicio cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro, 1907-1930*, Rocco ediciones, Rio de Janeiro 1997.

**9)** L. Caimari, *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina. 1880-1955*, Siglo XXI, Buenos Aires 2004.

de otras ciencias sociales[10], con algunas excepciones[11]. Esto, por supuesto, hasta llegar a lo acontecido más recientemente, durante los años del terrorismo de estado de la última dictadura militar y sus secuelas, sobre lo cual hay más estudios centrados en la policía, junto a otros relacionados con los dramáticos resultados que se obtienen de su interacción con distintos grupos y personas de la sociedad[12]. Por lo tanto, los estudios históricos sobre las instituciones de seguridad constituyen un aporte significativo para comprender acabadamente una de más demandas más urgentes de la democracia en toda América Latina. Esto es, la relativa a la reforma de sus instituciones de seguridad a través de la implementación de políticas públicas acordes a ese objetivo.

La idea de "reforma policial", al igual que cualquier otra reforma en el ámbito de la administración pública, suele estar asociada a cierta noción de *crisis*. Esta observación no es ajena al oído contemporáneo, habituado a recibir noticias sobre reformas policiales que intentan aplacar la "crisis de inseguridad". En varios momentos de la historia latinoamericana, como por ejemplo a mediados del siglo XIX, la prensa gráfica reclamaba insistentemente una reforma de la policía para atender al desorden general de ciudades como México, Río de Janeiro o Buenos Aires. La imputación de crisis tenía entonces alcances más amplios: se refería, es cierto, a la propagación de delitos entre una población cada día más numerosa y anónima, pero también apuntaba a las deficiencias materiales de la ciudad (dificultades de tránsito, inundaciones, amontonamientos de basura, epidemias). Los límites entre la policía de seguridad y la administración municipal aún no estaban claramente instituidos.

Lo cierto es que las ideas de reforma y crisis comparten un campo de significados comunes. Actualmente, cada funcionario que asume una secretaria de seguridad debe admitir la existencia de una crisis y, concomitantemente, proponer algún tipo de reforma. Estamos en presencia de un fenómeno eminentemente retórico, que afecta la legitimidad de un campo de acción, aunque no se trata de una novedad absoluta de nuestros tiempos. La crisis de inseguridad en América Latina, que se considera inédita, tiene abundantes ediciones anteriores. Cuando los medios de comunicación refuerzan esta idea de la novedad no hacen otra cosa que ignorar su propia historia. Bastaría con descender de las oficinas de redacción a los anaqueles que contienen los diarios de los siglos XIX y XX para constatar la falacia de la excepcionalidad de la crisis contemporánea[13].

**10)** M.E. Andersen, *La policía. Pasado, presente y propuestas para el futuro*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 2002; S. Tiscornia, *Entre el honor y los parientes. Los edictos policiales y los fallos de la Corte Suprema de Justicia. El caso de Las Damas de la Calle Florida, 1948-1957*, en Ead. (comp.), *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*, Editorial Antropofagia y UBA, Buenos Aires 2004.

**11)** L. Kalmanowiecki, *Origins and Applications of Political Policing in Argentina*, en «Latin American Perspectives», Issue 111, Volume 27, Number 2, March 2000, pp. 36-56; O. Barreneche, *La reforma policial del peronismo en la provincia de Buenos Aires, 1946-1951*, en «Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales», Volumen 47, Número 186, Julio-Septiembre 2007, pp. 225-248.

**12)** A. Isla, *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el Cono Sur*, Editorial Paidós, Buenos Aires 2007.

**13)** S. Saítta, *Regueros de tinta. El diario Crítica en la década de 1920*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1998.

Es preciso aclarar que, por detrás del culto a la crisis, existen reformas silenciosas. A menudo, en tiempos de poco alarde de cambios y escasos anuncios proselitistas, se inyectan innovaciones significativas. Otras veces, grandes puestas en escena, empapadas del lenguaje de la urgencia, no son otra cosa que anuncios de transformaciones institucionales que nunca acontecen. ¿Cómo se ha llegado a unir, tan íntimamente, la idea de reforma policial con los rituales políticos de la crisis? Es que la cuestión del delito invoca, quizás mejor que ninguna otra, el mito del "todo pasado fue mejor". Siempre la criminalidad reinante es cuantitativa y cualitativamente peor que la de un pasado más o menos remoto. Siempre se cometen más delitos que antes y con mayor brutalidad. Siempre el criminal es más imprevisible, tiene menos códigos, es más improvisado. Es la parábola histórica del miedo al delito[14].
De este modo, podríamos afirmar que la reforma policial posee una doble ontología. Por un lado, existe como una realidad cultural presente en la prensa de opinión de comienzos del siglo XX (a través de los recurrentes reclamos por una "reforma del ramo de policía") y omnipresente en la industria cultural de masas, desde el periodismo gráfico hasta la literatura popular, desde la radio hasta el cinematógrafo y la televisión. Por otro lado, la reforma existe como una realidad institucional que afecta las rutinas administrativas, el ejercicio cotidiano del oficio policial. En un reciente libro sobre la cultura policial norteamericana, Christopher Wilson[15] sostiene que existe una tensión de largo aliento entre la alta visibilidad de los policías en los canales de cultura masiva y la baja visibilidad de una policía que, en su inmensa mayoría, constituye una existencia más bien opaca, de escasa exposición pública, predominantemente "oficinesca". Para Wilson, los medios de comunicación y la literatura popular difundían imágenes de policías que son generalmente grandes héroes o temibles villanos. En contraste, criminólogos y sociólogos insisten sobre esa otra cara de una institución atestada de funcionarios de sillón[16].
Esta tensión entre dos realidades policiales redunda en una cierta partición de la producción académica: en sintonía con los sociólogos del control social, los historiadores de la policía tienden a enfatizar la opacidad policial; mientras que los críticos literarios se centran más en la alta visibilidad de los agentes del orden dentro del género policial. Es posible, no obstante, ensayar un ejercicio de articulación entre las narrativas culturales y las rutinas cotidianas de la policía. Entonces, hay que abordar el tema de la reforma policial desde esa perspectiva intersticial, prestando atención, a la vez, a las transformaciones materiales y a las representaciones culturales del oficio policial[17].
Enfrentamos, además, otros problemas para la definición del concepto de reforma policial. En primer lugar, siguiendo al criminólogo canadiense Jean-Paul Brodeur[18],

**14)** G. Kessler, *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires 2009.
**15)** C.P. Wilson, *Cop Knowledge. Police Power and Cultural Narrative in Twentieth-Century America*, The University of Chicago Press, Chicago 2000.
**16)** D. Monjardet, *Lo que hace la policía. Sociología de la fuerza pública*, Editorial Prometeo, Buenos Aires 2010.
**17)** H. L´Heuillet, *Baja política, alta policía. Un enfoque histórico y filosófico de la policía*, Editorial Prometeo, Buenos Aires 2010.
**18)** J.-P. Brodeur, *Les visages de la police, pratiques et perceptions*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2003.

reconocemos en la policía una "vocación generalista" que contrasta con el carácter especializado de otras dependencias estatales (por ejemplo, la educación o la salud pública). Los policías vigilan la ciudad de día y de noche, ordenan el tránsito, asisten en casos de accidentes, median en disputas entre vecinos, custodian funcionarios, persiguen presuntos delincuentes, elaboran sumarios, toman huellas digitales y las analizan. Y tan sólo mencionamos algunas de sus muchas y diversificadas tareas. ¿No sería entonces impreciso hablar de reforma policial en singular? ¿Qué es lo que se pretende reformar siendo que la policía, desde su nacimiento como institución, estuvo a cargo de una plétora de actividades completamente diferentes[19]?

En segundo lugar, si aceptamos que las innumerables tareas que desempeñan los policías comparten un mismo mecanismo de resolución de conflictos que involucra un "entendimiento intuitivo de las exigencias de cada situación", según una clásica definición de Egon Bittner[20], entonces las reformas policiales chocan contra el dilema de los límites de la discrecionalidad. Tal vez no sea imposible reformar el funcionamiento de una institución a la cual se le transfiere el uso de la fuerza pública, la pura fuerza de ley estatal, pero es razonable reconocer la dificultad del objetivo. ¿Cómo conciliar el reclamo de una policía que atienda todas las situaciones excepcionales, todas las extravagancias de la vida social, y que, a la vez, se atenga estrictamente a un reglamento?

Estas cuestiones pueden abordarse desde cuatro ejes: Primero, la reforma como cambio del "modelo institucional": este eje involucra las vinculaciones entre la policía y el régimen político, el lugar de la policía en el dilema entre centralización y descentralización del poder de gobernar, y la construcción de la institucional policial en el marco del proceso de formación estatal. Segundo, la reforma como transformación en el ejercicio del poder de policía, los grados de especialización alcanzados, y las relaciones con otras agencias estatales, en general, y con el sistema de justicia penal, en particular. Tercero, la reforma como innovación en los mecanismos de reclutamiento, formación y capacitación de los policías (a modo de ejemplo, los debates sobre la militarización de la instrucción policial). Finalmente, la cuestión de la reforma como incorporación de novedades tecnológicas para el trabajo policial, desde las inversiones para la investigación en el área de identificación de personas, hasta el impacto de la recepción de artefactos como el telégrafo, el teléfono, la radio, el automóvil y, desde luego, las armas[21].

Por lo tanto, La "reforma policial" representa un fenómeno complejo, de múltiples aristas, que no puede reducirse a la implementación de un repertorio de medidas hacia el interior de las agencias policiales. Es necesario abordar la cuestión de la seguridad desde una mirada mucho más amplia.

**19)** D.H. Bayley, *Modelos de actividad policial, Un análisis comparativo internacional*, Editorial Prometeo, Buenos Aires 2010.

**20)** E. Bittner, *The Functions of the Police in Modern Society*, Oelgeschlager, Gunn & Hain, Boston 1980.

**21)** O. Barreneche - D. Galeano, *Notas sobre las reformas policiales en la Argentina, siglos XIX y XX*, en «Cuadernos de Seguridad. Publicación del Consejo de Seguridad Interior. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos», Buenos Aires, Número 8, Diciembre de 2008, pp. 73-114.

## 2. ¿Seguridad ciudadana o seguridad pública?

Precisamente para ampliar nuestra perspectiva sobre estos temas, podemos comenzar considerando un criterio de distinción importante, a tener en cuenta: el de seguridad pública y la seguridad ciudadana. Parecen similares, pero no lo son. Seguridad ciudadana consiste en el despliegue estatal del conjunto de leyes y prácticas destinadas a dar protección y a asegurar el ejercicio de los derechos y garantías individuales de todos los ciudadanos. En cambio, seguridad pública se circunscribe, como intervención estatal, a su propia protección, permanencia y reproducción.
Por su parte, el comúnmente empleado concepto de "orden público" se refiere a una situación en la que la vida, individual y colectiva, se desarrolla en un ámbito de tranquilidad social al amparo de las normas vigentes. La institución pública cuya misión específica es el mantenimiento del orden público en sus múltiples dimensiones, seguridad, tranquilidad, salubridad y moralidad pública, es la "policía". La policía regula el ejercicio de los derechos, vigila su cumplimiento y ejecuta coactivamente las sanciones. El "poder de policía", por su parte, es la potestad de regulación y encauzamiento de conductas por medio de la limitación en el ejercicio de los derechos individuales[22].
Ahora bien, las sociedades, con el propósito de gestionar la conflictividad social, diseñan e implementan políticas de seguridad. Pero existen concepciones contrapuestas respecto de la mejor manera de gestionar esos conflictos[23]. Algunas asimilan la idea de orden a la de seguridad, dando sustento a una ilusión de orden absoluto. La regulación punitiva de las conductas individuales y colectivas es resultado de esta visión. Otras, por el contrario, sostienen que deben generarse mecanismos consensuados que permitan intervenir en los desacuerdos a partir de las instituciones democráticas. En esta perspectiva, toda forma de intervención debe basarse en el sistema normativo vigente[24].
Esta segunda perspectiva ha inspirado un *Acuerdo de Seguridad Democrática* (2009), en el cual representantes políticos de diversas fuerzas y organizaciones de la sociedad civil de la Argentina han consensuado una serie de pautas para el abordaje integral y democrático de la problemática de la seguridad y de sus instituciones. Sus puntos pueden ser de utilidad para cuestiones afines en otras regiones del mundo. A saber:

### *a. El Estado frente al problema del delito*

La acción del Estado frente al incremento de la violencia y el delito se ha limitado mayormente a respuestas facilistas y autoritarias que consolidaron la ineficacia

**22)** J.M. Rico, *La policía en América Latina: del modelo militarizado al comunitario*, en «Pena y Estado. Revista latinoamericana de política criminal», Buenos Aires, año 3 (1998), número 3, *Policía y sociedad democrática* (número especial), pp. 173-188.
**23)** P. Ferrara, *Lo Stato Preventivo. Democrazia securitaria e sicurezza democratica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
**24)** G. Lynch, *Concepciones de orden y seguridad en la normativa policial bonaerense, 1955-1982*, en Ponencia de las XII Jornadas de Sociología. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010.

policial, judicial y penitenciaria. En los últimos años, algunos procesos de reforma de las instituciones de seguridad tuvieron resultados favorables, pero fueron interrumpidos para volver a políticas de probado fracaso.

***b. El engaño de la mano dura***

Las políticas de mano dura no han reducido el delito, han aumentado la violencia y, en algunos casos, hasta han amenazado la gobernabilidad democrática. La delegación de la seguridad en las policías, el incremento de las penas, el debilitamiento de las garantías y las políticas centradas en el encarcelamiento masivo basado en la prisión preventiva son los ejes recurrentes de estas políticas de mano dura. Los reiterados fracasos de estas políticas han sido utilizados para insistir con las mismas recetas, en una espiral irresponsable que nunca rindió cuenta de sus resultados. Esta sucesión de intervenciones erradas ha constituido un impedimento para la profesionalización de las policías y ha potenciado la acción de redes de ilegalidad en las que intervienen funcionarios públicos.

***c. Responsabilidad del Estado***

El Estado tiene la responsabilidad de asegurar a la población el libre ejercicio y goce de sus derechos. La construcción de una ciudadanía respetuosa de la ley es el camino indicado, pero si la ley resulta quebrantada, el Estado debe proveer los medios necesarios para individualizar a los responsables y sancionarlos cuando corresponda. Una adecuada política criminal y de seguridad requiere: una policía eficaz en la prevención, de alta profesionalidad y debidamente remunerada; una Justicia penal que investigue y juzgue en tiempo oportuno a quienes infringen la ley, garantice la plena observancia de las reglas del debido proceso y de la defensa en juicio, y un sistema penitenciario que asegure condiciones dignas de encarcelamiento y de ejecución de la pena con sentido resocializador.

***d. Una concepción integral de la seguridad***

La manera eficaz de avanzar sobre el problema implica operar sobre las causas del delito y las redes de criminalidad con miras a reducir la violencia en todas sus formas. Una concepción integral de la seguridad implica tanto la prevención de la violencia física como la garantía de condiciones de vida dignas para toda la población. Esto requiere estrategias de abordaje integral que articulen las políticas de seguridad con otras políticas públicas y complementen las acciones del sistema penal con intervenciones de todas las áreas del Estado. Estos recursos estatales deben estar distribuidos de manera igualitaria y generar una mayor protección para los sectores excluidos, de modo de no profundizar la desigualdad. Para avanzar en un abordaje integral y efectivo del problema de la seguridad, el diseño e implementación de políticas democráticas debe surgir de diagnósticos basados en información veraz y accesible al público. La producción de esa información es también una responsabilidad indelegable del Estado.

***e. Gestión democrática de las instituciones de seguridad***

Todo gobierno tiene la responsabilidad de ejercer la conducción civil y estratégica de las policías, que supone el pleno control de la institución. La prevención y sanción del delito, de modo eficiente y legal, requiere un sistema policial es-

trictamente subordinado a las directivas de seguridad pública formuladas por las autoridades gubernamentales. La historia reciente demuestra que la delegación de esta responsabilidad permitió la conformación de "estados mayores policiales", autónomos, que han organizado vastas redes de corrupción, llegando a amenazar incluso la gobernabilidad democrática. Los lineamientos básicos para una modernización y gestión democrática de las instituciones de seguridad son: la integración de las labores policiales de seguridad preventiva e investigación del delito; la descentralización institucional de la organización policial a nivel distrital y comunal; la integración de la policía con la comunidad y los gobiernos locales en la prevención social de violencia y delito; el control interno de carácter civil y control externo del desempeño y de la legalidad; el sistema de formación y capacitación policial no militarizado y anclado en valores democráticos; el régimen profesional basado en el escalafón único y las especialidades policiales.

***f. Desactivar las redes del delito para reducir la violencia***

Las medidas meramente represivas con las que se insiste ante cada crisis de inseguridad apuntan a perseguir los pequeños delitos y a los autores más jóvenes, bajo la falsa creencia de que así se limita el avance de la criminalidad. La realidad indica que un gran porcentaje de los delitos comunes está asociado a la acción de poderosas redes delictivas y a un importante mercado ilegal de armas que aumenta los riesgos para la vida y la integridad de las personas. Por lo tanto, reducir la violencia que alarma a nuestra sociedad exige reorientar los recursos de prevención y de investigación penal hacia la desactivación de estas redes de delito y de los mercados ilegales. El Ministerio Público Fiscal, en coordinación con las autoridades de gobierno, tiene un rol fundamental en estas tareas. Una policía judicial, dependiente del Ministerio Público Fiscal, traerá transparencia en la investigación penal preparatoria.

***g. Gestión policial no violenta en el ámbito público***

La gestión democrática de la seguridad debe garantizar la regulación del accionar policial en los operativos en el espacio público, tales como espectáculos deportivos, recitales, manifestaciones de protesta social y desalojo de personas. Para ello es fundamental establecer con rango normativo estándares de actuación en el espacio público, de modo de asegurar un uso de la fuerza proporcional, racional y subsidiario y erradicar las prácticas policiales contrarias a esos criterios.

***h. El papel de la Justicia***

El Poder Judicial y el Ministerio Público tienen una doble responsabilidad fundamental en el impulso de políticas de seguridad democráticas, en la investigación rápida y eficaz de los delitos y el control sobre el uso de la prisión preventiva, las condiciones de detención y la violencia institucional.

***i. Cumplimiento de las penas en un Estado de Derecho***

En nuestro país hay cerca de sesenta mil personas privadas de libertad. Las condiciones inhumanas de detención, los índices sostenidos de sobrepoblación en cárceles, comisarías e institutos de menores, la ausencia de reinserción social, las prácticas sistemáticas de violencia, tortura y una enorme mayoría de presos sin condena son los rasgos más evidentes de los lugares de detención. Una política democrática

de seguridad tiene que ocuparse por que el cumplimiento de la prisión preventiva y de la pena se dé en condiciones dignas y aptas para la readaptación de la persona condenada y no contribuya, como hasta ahora, a la reproducción y agravamiento de los problemas críticos de violencia, injusticia y delito que se propone resolver.

***k. Un nuevo acuerdo para la seguridad en democracia***

Para cumplir con la obligación del Estado de dar seguridad a los ciudadanos en el marco de estos principios democráticos es imprescindible alcanzar un acuerdo político y social amplio que permita avanzar en el diseño e implementación de políticas de corto, mediano y largo plazo, orientadas a encontrar soluciones inmediatas y perdurables a las demandas sociales en materia de seguridad.

Todos estos puntos constituyen aspectos centrales de una agenda común en materia de seguridad. Los mismos pueden resultar consensuados (tal como se sugiere en el punto 10) y, como se indicó, algunos han sido puestos en práctica parcialmente. ¿Por qué motivo no se ha logrado aun el cometido de producir los cambios esperados? Entre varias explicaciones posibles, podemos sostener que una de ellas consiste en no haberse basado en pautas innovadoras para su implementación. Una de ellas, sin duda, es el de la fraternidad como criterio marco para las políticas públicas de seguridad.

## 3. Criterios fraternales para políticas públicas en materia de seguridad ciudadana

Así como estos puntos enunciados anteriormente son una guía para la implementación de reformas institucionales y de políticas públicas en materia de seguridad, la fraternidad puede también constituirse en un aporte, en una perspectiva desde la cual se viabilicen estos cambios.

Tal cual la entendemos[25], la fraternidad tiene un alcance universal pero no suprime las diferencias. De hecho, tiende a la unidad sobre la base del respeto a la diversidad. Este aspecto es fundamental para distinguirla de otras ideas y acciones, incluso formuladas desde una perspectiva fraternal, pero que se orientan a suprimir lo distinto. Por lo tanto, no se puede pensar en una sola ley, norma o disposición que, con una inspiración universal e inclusiva, pretenda abordar todas las cuestiones de la seguridad y de las agencias estatales que se ocupan de ella. Una arquitectura normativa abierta, con participación de diversos actores estatales y de la sociedad civil, propiciaría un marco fraterno para el abordaje de estas problemáticas.

Pero no basta que la fraternidad tenga un apelativo universal ni respete la diversidad. Bajo la inclusión y la distinción puede ocultarse la indiferencia. Deben pensarse políticas públicas donde las relaciones de reciprocidad e integración – de fraternidad – se complementen con los principios de libertad y de igualdad[26]. Estas

**25)** A.M. Baggio (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006.

**26)** D. Ropelato, *Notas sobre participación y fraternidad*, en A.M. Baggio (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad*, cit.

relaciones de pertenencia se articulan con la idea de responsabilidad, de reconocimiento de la identidad y del aspecto unitario del cuerpo social, respetando a su vez las multiplicidades. Es decir que la fraternidad no implica solamente respeto externo sino compromiso interior, y este comienza poniendo al marginado, al excluido, en un mismo plano relacional que el resto de la sociedad. De allí que, en materia de seguridad ciudadana, estas personas deben ser fraternalmente vistas también como las víctimas de los problemas de inseguridad vigentes y no como sus causantes. Las propuestas de soluciones, por ende, deben incluir su voz.

La fraternidad no puede ser solo enunciada o debatida desde un punto de vista netamente intelectual y en un nivel teórico. Debe ser también vivida, experimentada, puesta en práctica. Por lo tanto, ésta exige que el rigor intelectual con el que se piensan las políticas públicas de seguridad democrática se complementen con un obrar concreto. La fraternidad interpela al estudioso, exigiendo que no solo describa por qué hay que cambiar algo sino cómo hacerlo. Y, en sentido inverso, pone en diálogo al político, al técnico, al actor social, con las ideas y fundamentos que guían su actuar. En otras palabras, la fraternidad crea un espacio de confianza y de diálogo para pensar, ejecutar, evaluar y corregir las políticas sobre seguridad.

La idea de la fraternidad se reconoce en una larga tradición cultural. Esas mismas raíces formaron parte del patrimonio y del ideario sobre el que la fraternidad se articuló con los otros dos componentes de la trilogía conceptual. Sin embargo, en la dinámica revolucionaria desde 1789, el concepto de fraternidad fue enmendado, perdiendo su apelativo universal. Los Iluministas ya se habían apropiado del término cambiando el significado, como fue el caso de Rousseau, para quien la fraternidad debía difundirse entre los ciudadanos y contribuir, desde la infancia, a reforzar la unión dentro del Estado, es decir, fronteras hacia adentro[27]. Al ser reinterpretada y despegarse de la experiencia popular que la había instalado en el ideario programático de la revolución, la fraternidad perdió fuerza en un discurso político francés para el cual la libertad y la igualdad solo se aplicaba en territorio europeo. Sin la interpelación ni la dimensión universal de la idea de fraternidad, este nuevo discurso pudo articular los otros principios a su medida y a su propio interés[28].

Muchos procesos de reformas recientes y de medidas adoptadas en torno a la seguridad, han tenido la limitación de ser concebidas teniendo en cuenta solo los intereses y necesidades de ciertos grupos de población, en determinados espacios territoriales, sin otras consideraciones. En cambio, desde la perspectiva de la fraternidad, las políticas públicas en materia de seguridad deben tener una dimensión regional y no quedar constreñidas a las problemáticas específicas de cada Estado-Nación. Se trata de definir una línea de trabajo que contemple la realidad de los países limítrofes y la región – América Latina – en su conjunto. Es que la fraternidad resulta un factor desequilibrante y desarticulador de diseños y arquitecturas políticas elitistas o facciosas. Su riqueza también radica en que no se

**27)** A.M. Baggio, *La idea de fraternidad entre dos revoluciones: París 1789 - Haití 1791*, en Id. (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad.*, cit.

**28)** P. Rosanvallon, *El modelo político francés. La sociedad civil contra el Jacobinismo, desde 1789 hasta nuestros días*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires 2007.

reconoce si es reivindicada por y para unos, sin los otros. Su origen y trayectoria como experiencia histórica colectiva no resiste esa apropiación mezquina.
Si se reconoce una relación fraternal y esta es universal, significa que todos somos hermanos e integrantes de una misma familia humana, postulado este que encontramos en las principales religiones del mundo. La pertenencia a una única familia humana genera a la fraternidad mientras que, a su vez, la fraternidad hace visible a dicha familia. Pero los fundamentos de la política moderna separaron lo religioso de lo laico, llegando al punto que lo segundo negó completamente lo primero, constituyendo una verdadera "teología civil"[29]. Existe, en verdad, un prejuicio religioso que es refractario a todo lo que provenga de dicha esfera. No obstante, la fraternidad universal se instala en el tríptico fundante de la política moderna procedente de esa experiencia colectiva también de tipo religioso.
De acuerdo a lo dicho, las políticas públicas de seguridad ciudadana no pueden ser concebidas con criterio patrimonial por parte del Estado, de sus representantes y sus agentes. La intervención de organismos de la sociedad civil, de instituciones religiosas dedicadas al servicio de otras personas, de organismos de defensa de los derechos humanos, son fundamentales a la hora de diseñar y llevar adelante estas políticas. Incluso la distribución de recursos necesarios para tal fin debe contemplar este amplio espectro. La perspectiva fraternal previene de concentrar exclusivamente en manos estatales los recursos a asignar para resolver estos problemas.
Sencillamente no se puede negar la existencia de los conflictos en la historia, en la política, en la condición humana. Una perspectiva integrista podría argumentar, erróneamente, que si hay fraternidad no hay conflictos, y viceversa. En todo caso, un paso importante es descubrir, en las experiencias históricas, cómo la fraternidad puedo haber contribuido a encauzar y poner fin a ciertos conflictos. Así, por ejemplo, las primeras comunidades cristianas buscaron resolver fraternalmente las divisiones de su época: la religiosa (entre judíos y paganos), la social (entre esclavos y libres) y la antropológica (entre hombre y mujer), tal como lo anunciase San Pablo en sus cartas[30].
Para diversas concepciones e ideologías de la modernidad, la fraternidad universal no constituyó un instrumento adecuado para hacer frente a las complejidades de la política. La Ilustración dejó de lado los presupuestos religiosos y la experiencia histórica, para formular principios generales y abstractos que cada vez requirieron más de una mano autoritaria para su sostenimiento. Los conservadores y defensores del Antiguo Régimen recelaron del triunfo de la sociedad de la opinión sobre el saber, lo que juzgaron como la derrota de lo concreto y lo real en nombre de la ideología, potenciando su desconfianza hacia las masas. Y algunos marxistas (como Gramsci) propusieron profundizar la revolución sobrepasando lo económico y llegando a un plano cultural, a través de una nueva cosmovisión del hombre y del mundo que debía ser revelada y transmitida por los intelectuales[31].

**29)** R. Pezzimenti, *Política y religión. Legado cultural de la secularización*, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires 2008.
**30)** P. Coda, *Para una Fundamentación teológica de la categoría política de la fraternidad*, en A.M. Baggio (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad*, cit.
**31)** R. Pezzimenti, *Fraternidad: el porqué de un eclipse*, en A.M. Baggio (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad*, cit.

En todos estos casos, la concepción del poder fue la de un bien escaso y distribuido desigualmente en la sociedad. Este debía ser asido para el ejercicio de la autoridad y para la legitimación de las propias ideas y voluntades. El poder, como síntoma de la voluntad de potencia, tal cual se lo ha descrito, obviamente dejó poco margen para la introducción de un principio inclusivo como el de la fraternidad universal[32].
Al mismo tiempo, la modernidad se ha caracterizado por la incorporación de las masas a la vida pública y, a su vez, la necesidad de controlarlas, evitando inclusiones generalizadas e idealizadas de los ciudadanos en la esfera pública ligada a la acción y fines de la política. Esto llevó a la separación neta entre los ideales de la sociedad liberal-democrática y la praxis política basada en el control, la coerción física y la verticalidad de las relaciones sociales. Recostada sobre este último aspecto pragmático, la política y las relaciones políticas de la modernidad han sido constreñidas en un paradigma conflictual y hegemónico. No es extraño pues, para este modelo, la desconfianza y el rechazo de todo moralismo político que contradiga el terreno de la praxis.
La fraternidad universal no niega ni se propone suprimir los conflictos. Sin embargo, la concepción de poder que le viene asociada es incompatible con la producción y la exacerbación de los conflictos para asegurar privilegios, para dominar a otros, o como medio para obtener más poder. La fraternidad cuestiona la visión pesimista de la historia, motorizada por el conflicto social permanente. Efectivamente, en el paradigma conflictual, no hay espacio para el altruismo, la reciprocidad, el amor, como fuerzas vitales de la historia. Y sin embargo, aun en las situaciones conflictivas más exacerbadas, estas fuerzas positivas aparecen y se pueden constatan. Solo que son leídas desde el conflicto como gestos ingenuos, acciones estúpidas o prácticas sin sentido ni impacto alguno en lo real.
La fraternidad, empero, no reniega del conflicto sino que plantea una conflictividad positiva. Una donde la solidaridad, el diálogo, las mutuas concesiones, la aceptación del otro, traccionan hacia la resolución inclusiva y equitativa de los problemas. La aceptación de la posibilidad real que estas fuerzas positivas actúen en la historia, junto a todas aquellas que potencian o perpetúan la lucha y la disputa social, parece constituir un problema epistemológico para el paradigma conflictivo. Sus premisas no lo admiten, contrariamente a la fraternidad, que si admite el conflicto junto con otras categorías de análisis de la realidad histórica.
Por lo tanto, la fraternidad no solo propone la mera "administración" del conflicto social, sino que patrocina y desafía al diseño de políticas públicas que también tengan en cuenta las fuerzas positivas que entrelazan a la sociedad. Desde ellas, propone sin ingenuidad posibles soluciones basadas en nociones tales como la solidaridad, la reciprocidad y la esperanza, valores estos que reconocen presentes en todos los pueblos del mundo.

Concluyendo preliminarmente, entonces, podemos señalar que la problemática de la seguridad ciudadana y del accionar de las agencias estatales destinadas a su cuidado representa uno de los principales desafíos de las democracias en América

32) A. Lo Presti, *El poder político en búsqueda de nuevos paradigmas*, en A.M. Baggio (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad*, cit.

Latina y en otras regiones del mundo. El abordaje de estas cuestiones debe ser integral. Para ello, es indispensable la aplicación de políticas públicas específicas en materia de seguridad, que cuenten previamente con los consensos políticos y de amplios sectores de la sociedad. Pero aun cuando cierto consenso puede ser alcanzado para la formulación de una agenda de medidas que, por ejemplo, abarquen reformas profundas de las agencias estatales de seguridad, también es importante la incorporación de criterios innovadores que sirvan de referencia para estos propósitos.

La fraternidad resulta una perspectiva novedosa y valiosa para la elaboración, articulación, ejecución y verificación de políticas públicas en seguridad ciudadana. Algunos de los principios que la sustentan pueden ayudar a una formulación inclusiva, diversificada, multisectorial y amplia desde el punto de vista regional de dichas políticas. Un desafío complejo, sin duda, pero indispensable de afrontar para mejorar la calidad de vida democrática de nuestras sociedades.

OSVALDO BARRENECHE
Prof. di Storia dell'America Latina moderna, Università Nazionale de La Plata (Argentina)



# POTERE, AUTORITÀ, LEADERSHIP: PER UNA LEADERSHIP PARTECIPATIVA

*di*
*PAOLO GIUSTA*

*This essay endeavours to elaborate the concept of leadership as a choice and exercise of influence. To do so, it explores the difference between leadership in general terms and "ethical" leadership, emphasizing some characteristics of the latter and the leader's role in creating and maintaining an ethical climate around him, depending on whether he is in a formal position of command or not. The analysis takes cue from some organizational models, connected to Max Weber's concepts of power and authority, and concludes by proposing the perspective of a communitarian and participatory leadership.*

**Sophia** III (2011-1) 90-102

## 1. Il quadro concettuale

Uno dei padri della sociologia moderna, il tedesco Max Weber[1] distingue tre concetti: potere, autorità e leadership.

### *Potere*

Secondo Weber, il potere/potenza (*Macht*), o coercizione (in tedesco *Zwang*), o forza (*Gewalt*) è la capacità di ottenere obbedienza anche contro la volontà altrui. Questo concetto si esprime in forme di organizzazione, come la monarchia assoluta o la dittatura, in cui una persona sola decide e tutti gli altri obbediscono. Una rappresentazione grafica di questo tipo di organizzazione è la piramide, dove c'è una sola persona al vertice, separata da tutte le altre.
Non si può parlare di rapporto autentico, o di dialogo genuino, tra chi comanda e tutti gli altri: c'è piuttosto una separazione, l'imposizione della volontà di uno a tutti gli altri. Forme di potere di questo tipo sono presenti ancora oggi, in governi di tipo totalitario o possono verificarsi in rapporti di lavoro, ad esempio, dove un capo autoritario non tiene conto del parere dei sottoposti.
Anche in questa forma di organizzazione, tuttavia, rapporti autentici tra persone reali, che incrinano il modello piramidale, avvengono. È quanto è accaduto quest'anno in Nord Africa, dove persone a cui non era permesso di avere voce, per esempio tramite elezioni libere, prendono la parola, scendono in piazza e reclamano libertà e dignità. Queste persone esercitano una leadership reale, e pagano a volte con la vita questa volontà di diventare leader.

### *Autorità*

Nel pensiero di Weber, l'autorità/dominazione legittima (*Herrschaft*) è una forma di potere legato al rispetto (delle regole, della posizione gerarchica…), al consenso (posso disobbedire, anche se poi incorrerò eventualmente in sanzioni), cioè il riconoscimento, da parte di altri, della legittimità dell'autorità e del fatto di essere sottoposto a questa autorità, e l'accettazione delle decisioni perché considerate legittime.
Qui si passa ad una forma di rapporto e di dialogo tra chi è in posizione di autorità e i subordinati: il subordinato ha un suo ruolo, che è quello di accettare la legittimità dell'autorità e degli ordini ricevuti, eventualmente anche di contestare l'autorità e le sue decisioni esprimendo il suo dissenso.
Il concetto di autorità si esprime nella forma di organizzazione complessa che Weber chiama "razionale burocratica", che è il modello dominante del XX secolo sia nelle amministrazioni pubbliche sia nelle imprese private, ed è caratterizzato dalla struttura gerarchica: un gruppo ristretto esercita il controllo e dirige le attività dei subordinati, attraverso una catena di comando più o meno lunga[2].

1) Max Weber, *Economie et société*, Plon, Paris,1971, Tome 1, pp. 95ss.
2) Cf. R.B. Denhardt, *In the Shadow of Organization*, University Press of Kansas, Lawrence 1981, pp. 15ss.

Questo modello di organizzazione è tipicamente rappresentato da un rettangolo, con i vari livelli dell'organigramma ed i vari posti di responsabilità associati a questi livelli nella struttura gerarchica.
Il modello burocratico, che è emerso da oltre un secolo come il migliore per gestire situazioni complesse, presenta al tempo stesso limiti evidenti. Il grande rischio delle strutture burocratiche, sia pubbliche sia private, è di irrigidirsi, di diventare tecnocrazie, incapaci di trasformarsi e di reagire al cambiamento o di anticiparlo[3].
In particolare, nella sfera pubblica, il modello organizzativo burocratico rischia di far degenerare due delle qualità centrali dell'azione politica, la *responsiveness* e l'*accountability*.
- La *responsiveness*, cioè il nesso che collega gli attori politici alla realtà sociale, la capacità e il dovere di rispondere ai bisogni legittimi della società, degenera in una certa forma di populismo, nella dipendenza dai sondaggi e dagli umori delle piazze.
- L'*accountability*, cioè il nesso che lega rappresentati e rappresentanti, con il dovere di questi ultimi di rendere conto delle loro azioni, degenera in un mero rendere conto dell'efficienza, dell'utilizzo dei mezzi, delle risorse, a scapito dell'efficacia, cioè dei fini che queste risorse dovrebbero permettere di raggiungere.

### *Leadership*

Il terzo concetto sviluppato da Weber è quello di leadership.
Se potere ed autorità sono legati a posizioni (il vertice della piramide, i posti di potere nei vari livelli dell'organigramma), la leadership è indifferente a posizioni formali di potere o di autorità. Il leader può trovarsi in qualsiasi livello della catena gerarchica, come pure al di fuori della struttura burocratica[4].
La leadership, per Weber come per altri autori[5], ha a che fare con la capacità di persuadere e di influenzare.
La vera "posizione" del leader è di guidare "dal di dentro" (*leading from within*[6]), cioè esercitare un'influenza in cerchi concentrici sempre più ampi, a partire da un centro interiore in cui il leader è ancorato[7].
La leadership non è tanto collegata a strutture e posizioni, quanto a persone, verso cui il leader esercita un'influenza. Se nella relazione di potere/dominazione tipica dei concetti di potere e autorità esiste una tensione verticale, legata alla

**3)** «Il valore centrale del modello razionale diventa la preservazione delle strutture di potere che esistono nella società» (*ibid.*, p. 30).
**4)** «La leadership non deve essere vista solo come la posizione che qualcuno occupa, ma come qualcosa che succede in un gruppo o in un'organizzazione, qualcosa che va e che viene, come la marea, durante il corso del lavoro del gruppo o dell'organizzazione. Ognuno può essere un leader, per un momento, per alcune ore, giorni, settimane, o per anni» (R.B. Denhardt, *In the Shadow*, cit., pp. ix-x).
**5)** Tra gli altri, Ken Blanchard: «Leadership è la capacità di influenzare gli altri liberando il loro potere e potenziale» (*Leading at a Higher Level*, FT Press, New Jersey 2009, p. xvi).
**6)** R.B. Denhardt - J.V. Denhardt, *The Dance of Leadership: The Art of Leading in Business, Government, and Society*, M. E. Sharpe, New York 2006, p. 135.
**7)** Cf. S.R. Covey, *Principle-Centered Leadership*, Simon & Schuster, New York 1992.

condizione gerarchica, nella relazione di leadership la tensione è orizzontale, è una tensione tra ciò che è e ciò che può essere, una tensione tra il presente e il futuro. È una tensione che imprime una direzione, e dà quindi senso e significato agli atti delle persone e delle comunità tra cui opera il leader[8].
Se la leadership è legata non tanto ad una posizione, ma a un ruolo (quello di esercitare influenza), allora essa può essere dappertutto.
Il sogno di Weber era che, attraverso la scelta democratica di leader carismatici, le società riescano finalmente a superare i limiti del modello burocratico e della sua crescente regolazione della vita pubblica.[9] Secondo Denhardt quello di cui c'è bisogno è una leadership diffusa, «una più grande capacità degli esseri umani di esercitare leadership a tutti i livelli»[10]. «Se la leadership è ben distribuita attraverso (*througout*) la società, se molte persone hanno voglia di assumere ruoli di leadership, allora la nostra creatività e adattabilità saranno aumentate in misura considerevole»[11]. Se viceversa ci affidiamo, come leader, solo a coloro che sono in posizione formale di comando, allora le nostre organizzazioni, e pure la nostra società saranno lente nel rispondere ai cambiamenti del nostro ambiente.
Se i dirigenti politici, in particolare, sembrano a volte più preoccupati di captare da che parte tira il vento che di imprimere una direzione ai loro Paesi nel senso di una visione e di un progetto chiaro, è proprio una leadership diffusa che può permettere di «far cambiare la direzione del vento»[12].

## 2. Qualità della leadership "etica"

Tutti i leader sono etici?
Qual è la differenza tra la leadership che ha esercitato Hitler e quella, per esempio, di Gandhi?
Ognuno di noi proietta luce o ombra[13], più spesso un mix dei due. Un leader, con la sua capacità di influenza, proietta ombra intorno a sé se persegue fini cattivi, se è guidato da un'ambizione smisurata (che lo porta a mettere il suo interesse personale a di sopra del bene della comunità), se è incompetente o codardo, se è inefficace, arrogante, disonesto e non etico[14].
Il leader proietta luce se possiede determinate qualità, che fanno della sua leadership una leadership "etica".
Lo schema che segue propone alcune qualità tipiche della leadership "etica" rispetto alle caratteristiche generali della leadership.

**8)** R.B. Denhardt, *In the Shadow*, cit., p. 131.
**9)** R.B. Denhardt, *Theories of Public Organization*, Wadsworth, Belmont 2010, p. 31.
**10)** R.B. Denhardt, *In the Shadow*, cit, p. ix.
**11)** *Ibid.*, p. xi.
**12)** A. Huffington, *The year of hope 2.0*, in *The Economist's The World in 2011*, p. 62: «If America's politicians continue to "lead" by sticking a finger in the wind to see which way it's blowing before deciding what to do, hope 2.0 is about changing the direction of the wind (by a movement demanding fundamental change)».
**13)** C.E. Johnson, *Meeting the Ethical Challenges of Leadership: Casting Light or Shadow*, Sage, Los Angeles 2009.
**14)** *Ibid*., pp. 3-32.

| Caratteristiche della leadership in generale | Caratteristiche della leadership "etica" |
|---|---|
| Leader si diventa | Una vocazione al bene |
| Rapporto con il potere: stimolo e dialogo | Una leadership "al servizio" |
| I leader guidano da un centro interiore | Il loro centro interiore è radicato in principi corretti |
| I leader hanno le idee chiare (strategia, perseveranza) | La loro strategia tende al bene comune |
| Effetto della leadership: trasformazione sociale | Lasciano il mondo migliore di come l'hanno trovato |
| I leader esercitano influenza | Un'influenza positiva e duratura |

Cerchiamo di approfondire queste qualità della leadership etica in riferimento alla vita e all'azione di due grandi leader del XX secolo.

### *La leadership come vocazione al bene*

Come abbiamo visto, la leadership non è legata ad una posizione (di potere o autorità) ma a una scelta. Leader si diventa, ed è possibile identificare, nella vita dei vari leader, il momento di questa scelta.
Nel leader etico, questa scelta assume il carattere di una vera e propria vocazione, di una chiamata a fare il bene. Il leader etico riconosce questa chiamata a fare il bene, un bene che solo lui o lei può compiere, e lo fa.
Questa vocazione al bene passa nella maggior parte dei casi attraverso il "crogiolo", come lo chiama Bennis[15], di un'esperienza trasformante: sono le circostanze che, in qualche modo, chiamano in modo irresistibile una persona a fare un salto di qualità, a mettere in gioco la propria vita, a diventare leader a servizio di un bene più grande dei propri problemi, della propria esistenza.
È il 1893, un giovane avvocato indiano di 24 anni è scaraventato con violenza fuori dalla carrozza di prima classe del treno diretto a Pretoria, alla stazione di Maritzburg. Ha in tasca un biglietto di prima classe, ma soltanto i bianchi possono viaggiare in prima, ed egli rifiuta di spostarsi in terza e per questo è stato buttato giù dal treno. Nel freddo della notte d'inverno, riflette sul da farsi: combattere e cercare una vendetta personale? Al di là della rabbia per l'ingiustizia subita, si rende conto che le sue difficoltà sono soltanto un sintomo di una malattia più

**15)** Grandi leader del XX secolo, come Winston Churchill o Franklin Delano Roosevelt, sono diventati leader anche ad una età abbastanza avanzata, dopo essere passati attraverso il crogiolo (crucible) di un'esperienza trasformante che li ha proiettati in prima fila per affrontare sfide straordinarie (la crisi economica del '29, la Seconda Guerra Mondiale) cui erano confrontate le loro nazioni (cf. W.G. Bennis e R.J. Thomas, *Geeks and Geers: How Era, Values, and Defining Moments Shape Leaders*, Harvard Business school Press, Boston 2002, p. 14).

profonda, il pregiudizio razziale. È questa malattia sociale, e non la sua amarezza, il male che deve essere superato[16].
1914. Un commerciante francese di cognac di 26 anni torna in treno da Londra. La lettura di un articolo lo colpisce: il Regno Unito e la Francia sono alleati nella Prima Guerra Mondiale, ma le loro flotte si fanno concorrenza sui mari, causando un'impennata dei prezzi delle merci civili e degli equipaggiamenti militari. Il giovane riesce a parlare di questo problema al primo ministro francese, che lo invia a Londra come rappresentante francese nell'organo di coordinazione della cooperazione economica alleata[17].
L'incidente di Maritzburg è considerato come il momento che ha determinato la svolta di Gandhi verso l'impegno sociale e politico[18]. Il problema del coordinamento degli approvvigionamenti in tempo di guerra ha cambiato il corso della vita di Jean Monnet verso un impegno nella sfera pubblica cui prima non aveva pensato.

### *Una leadership "al servizio" (servant leadership)* [19]

Il leader può ricoprire incarichi e trovarsi in posizioni formali di potere e autorità, ma anche no. Il leader che si trova in posizione subordinata, o al di fuori di posizioni di potere, ha con chi comanda un rapporto di stimolo e di dialogo.
Nel leader etico c'è di più: c'è la coscienza di essere al servizio del bene comune, di una causa giusta, di cooperare a un progetto più grande del proprio interesse personale. Il fine dell'azione del leader etico è questa causa più grande di lui; i leader etici sanno di essere semplici strumenti, e mettono al centro della loro azione non se stessi ma il bene della società.
La causa di Gandhi era l'indipendenza dell'India, che Gandhi ha perseguito per tutta la vita, con perseveranza e sacrificio personale: più di dieci anni di prigione in totale nelle carceri britanniche e innumerevoli percosse fisiche e batoste morali. Sapeva che il bene può venire soltanto dal bene, ed ha non solo perseguito fini buoni, ma usato strumenti di lotta buoni: Gandhi avrebbe potuto permettere la violenza come strumento a disposizione del movimento indiano di liberazione, ma ha scelto di perseguire la non-violenza come mezzo e come fine della sua azione.
Monnet ha scelto di continuare ad affrontare i diversi problemi che, per così dire, gli si paravano dinnanzi e contribuire a risolverli (la vittoria degli alleati nella Seconda Guerra Mondiale[20], una soluzione permanente di pace per il dopoguerra...), proponendo di volta in volta idee coraggiose e innovative e lasciando che politici

**16)** Cf. M.K. Gandhi, *La mia vita per la libertà*, Newton Compton, Roma 1973, pp. 93-94.
**17)** Cf. E. Roussel, *Jean Monnet*, Fayard, Paris 1996, pp. 47-54.
**18)** Cf. W.E. Flucker, *Ethical Leadership, The Quest for Character, Civility, and Community*, Fortress Press, Minneapolis 2009, p. 132.
**19)** Cf. R.K. Greenleaf, *Servant Leadership. A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*, Paulist Press, New York 1977-2002.
**20)** L'azione di Jean Monnet durante la Seconda Guerra Mondiale, secondo l'economista John Maynard Keynes, ha abbreviato la guerra stessa di un anno (cf. H. Rieben, *Un ferment de changement*, in *Jean Monnet*, Fondation Jean Monnet pour l'Europe, Lausanne 1996, p. 19).

in carica prendessero il merito e la responsabilità per l'attuazione di queste idee. In questo modo ha contribuito a rendere un'altra guerra mondiale materialmente impossibile, creando una sovranità comune sulle risorse che erano state all'origine dei due conflitti globali, il carbone e l'acciaio. È stata, questa, la prima fase del processo d'integrazione europea nei primi anni '50 del secolo scorso.

### *Il centro interiore del leader etico è radicato in principi corretti, immutabili*

Il leader guida da un centro interiore, che è come una bussola che lo guida e a partire dalla quale egli guida gli altri.
Questa bussola deve però puntare nella buona direzione, altrimenti l'azione del leader e la sua influenza proiettano ombra invece di luce.
Si può paragonare il leader a un albero, un ecosistema che trae nutrimento dalle radici e interagisce con l'ambiente attraverso le foglie, che scambiano ossigeno e anidride carbonica nel processo di fotosintesi. Per il leader l'ambiente è costituito dalla cultura della società e del tempo in cui vive, con i suoi valori sociali e le sue leggi e regole che riflettono questi valori. Valori e leggi che possono tuttavia essere totalmente erronei, come quelli del nazismo al tempo di Hitler. Un leader che si fa guidare da questi valori ha la bussola interiore che punta nella direzione sbagliata.
Il leader etico è radicato in principi corretti, immutabili, che riflettono la natura profonda dell'essere umano, e che sono comuni, tra l'altro, a tutte le religioni, come la "regola d'oro" (fai agli altri ciò che vorresti che gli altri facciano a te)[21].
Gandhi e Monnet hanno basato la loro leadership su questi principi immutabili, come la giustizia e la risoluzione dei conflitti tramite la collaborazione, cominciando a praticarli, più che predicarli, loro stessi.
Gandhi e Monnet hanno basato la loro leadership sull'integrità: non solo per il loro senso di integrità personale, intesa nel senso tradizionale di coerenza tra le parole e gli atti; hanno praticato l'integrità anche nel suo senso etimologico, l'*integritas* latina, cioè il senso del tutto, dell'insieme.
Sono stati in grado di guardare oltre gli interessi particolari, prendendo in considerazione il quadro d'insieme. Gandhi riteneva che la sua azione per l'indipendenza indiana fosse un contributo alla soluzione dei problemi del mondo intero, non solo di quelli dell'India[22]. Per Monnet, la cooperazione che si andava instaurando tra i Paesi ed i popoli europei era un modello della possibile organizzazione del mondo di domani[23].
Monnet e Gandhi erano capaci di guardare all'intero contesto perché avevano sviluppato quella che Covey chiama la mentalità d'abbondanza[24]: la vita non è una torta, da tagliare in un numero limitato di fette, dove se qualcuno prende una fetta più grande, diminuisce la mia parte. Per loro, le opportunità potevano essere create in misura praticamente illimitata.

**21)** Cf. S.R. Covey, *The Seven Habits of Highly Effective People: Restoring the Character Ethic*, Simon & Schuster, London 1999, pp. 109ss.
**22)** Cf. R. Kumar, *Gandhi's role in liberating India*, in «UPI Asia», August 23, 2007.
**23)** Cf. J. Monnet, *Mémoires*, Fayard, Paris 1976, pp. 616-617.
**24)** Cf. S.R. Covey, *Principle-Centered Leadership*, cit., p. 61.

L'atteggiamento *win-win* di Monnet e Gandhi (io posso vincere, e anche tu allo stesso tempo) era radicato nella mentalità d'abbondanza: la lotta per un'India libera non ha impedito a Gandhi di sostenere i britannici nello sforzo bellico durante il conflitto con gli zulù in Sudafrica e durante la Prima Guerra Mondiale. Monnet, francese, ha servito gli interessi francesi nel Regno Unito durante il primo conflitto mondiale, è stato rappresentante del governo britannico presso l'amministrazione USA durante la Seconda Guerra Mondiale ed ha di fatto perseguito l'interesse comune tutta la vita.

### *La strategia del leader etico tende al bene comune*

L'influenza del leader si esercita in modo particolare sulle scelte di carattere strategico[25]. I leader hanno le idee chiare quanto alla strategia da seguire, agli obiettivi da raggiungere. Leader come Monnet e Gandhi avevano un progetto, una visione, una strategia e possedevano la tenacia e il coraggio necessari per attuarla, prendendo anche rischi personali. Da leader etici quali erano, la loro strategia tendeva chiaramente al bene, a migliorare la situazione: a creare le condizioni per una pace duratura in Europa (Monnet) e a liberare il popolo indiano dall'oppressione coloniale senza ricorrere alla violenza (Gandhi).
Monnet e Gandhi sono stati capaci, pure, di comunicare con chiarezza e convinzione i loro obiettivi, di attivare le energie di persone e gruppi per raggiungere il bene comune, persone e gruppi che li hanno accompagnati tra mille difficoltà per tradurre la loro visione in realtà.

### *I leader etici lasciano il mondo migliore di come l'hanno trovato*

Il leader non ha solo una strategia, ma la mette in pratica, e ciò fa del leader un motore di trasformazione sociale, per il bene o per il male.
Se la strategia è basata su principi corretti, l'azione del leader migliora il mondo attorno a lui.
È quello che hanno fatto Gandhi e Monnet. Dal loro centro interiore ancorato su principi corretti, hanno aperto nuove strade, con la loro azione personale ed allargando la loro sfera di influenza oltre ciò che si sarebbe potuto immaginare. Attraverso comunità di persone che hanno abbracciato la loro causa, si sono messi ad agire, ed hanno reso possibile il cambiamento: gli *ashram* ed i villaggi che hanno svolto un ruolo chiave nell'indipendenza dell'India; le *think tank* ed i politici coraggiosi che sono stati decisivi nell'elaborazione e nell'attuazione delle idee di Monnet.

**25)** E. Gobillot, *The connected leader: creating agile organizations for people, performance, and profit*, Kogan Page, London 2007, p. 94: «The leader is in charge of ensuring the right strategic choices are made». Non è certo lui solo che detta la strategia, ma ha il ruolo di massimizzare le possibilità che tutti, nell'organizzazione, si rendano conto di cosa sta succedendo, di dove si sta andando, al di là dei limiti del compito particolare di ognuno.

Hanno messo in pratica metodi che sono risultati efficaci ben oltre le circostanze nelle quali questi leader li avevano concepiti: la lotta per la libertà attraverso la non-violenza gandhiana ha funzionato anche quando non sono stati Martin Luther King e Nelson Mandela ad applicarla; la condivisione delle risorse oggetto di conflitto, inventata da Jean Monnet, è vista come possibile via di uscita dal conflitto israelo-palestinese[26].

### *Un'influenza positiva e duratura*

Il leader ha una strategia e cambia il mondo attorno a sé. Spesso la sua influenza, però, è effimera, e non sopravvive alla sua morte. Oppure, se il leader ha proiettato più ombra che luce, continua ad esercitare un'influenza nefasta sulle generazioni future, come è il caso di Hitler e del nazismo sui movimenti attuali di estrema destra.
Leader come Monnet e Gandhi continuano a ispirare e a spingere ad operare il bene decenni dopo la loro morte. Hanno lasciato un'eredità duratura, un insegnamento sulla leadership che può essere sintetizzato dal famoso motto di Gandhi: la differenza tra ciò che facciamo e ciò che siamo in grado di fare basterebbe per risolvere la maggior parte dei problemi mondiali.

## 3. Il ruolo del leader etico nel creare un clima etico attorno a sé

La responsabilità del leader etico non si limita alla propria vita, alle proprie azioni e decisioni. Il leader etico plasma la cultura delle persone attorno a sé, il clima delle organizzazioni in cui opera.
Recenti scandali come quelli che hanno messo la questione etica alla ribalta della scena mondiale (il caso Enron nel 2001, in cui i contabili e i dirigenti della società hanno fatto apparire perdite come profitti; la crisi finanziaria dal 2007, in cui le banche degli USA hanno concesso mutui spazzatura, nascondendoli poi in titoli dorati che hanno piazzato sul mercato presentandoli come buoni investimenti ben sapendo che non valevano nulla; la crisi del debito greco nel 2010, esplosa dopo che le autorità greche avevano deliberatamente e ripetutamente mentito sul livello reale del debito pubblico e sulle statistiche della situazione economica del Paese) sono stati resi possibili dalla mancanza di leadership etica. Sono stati un collasso etico prima ancora che economico[27]. In ognuno di questi casi si trova un leader che, potendo scegliere tra il bene e il male, ha fatto il male: ha truccato bilanci di società private o i conti pubblici, ha mentito, ha ingannato, è stato avido e corrotto.
Il leader etico crea attorno a sé un sano clima etico, in cui le persone prendono le buone decisioni, si comportano correttamente, perseguono fin giusti.
Lo schema seguente propone alcuni aspetti dell'azione attraverso cui i leader etici creano e mantengono un clima etico intorno a se stessi.

**26)** Intervento di Shimon Peres al Forum 2000, Praga, agosto 2000.
**27)** Cf. R.M. Kidder, *The Ethics Recession. Reflections on the Moral Underpinnings of the Current Economic Crisis*, Institute for Global Ethics, Rockland 2009.

| Come il leader etico influenza il clima etico | Quando occupa una posizione di comando | Quando occupa una posizione subordinata |
|---|---|---|
| Come tratta gli altri | Tratta i subordinati da partner e crea altri leader | Stimola i responsabili |
| Integrità | Dà il buon esempio | *Ethical watchdog* |
| I valori dell'organizzazione | Ne fa una priorità | Li ricorda se necessario |
| Qualità personali | Orienta/motiva Resilienza | Coraggio e disinteresse |
| Cura della verità | Ascolta - Sostanza e non immagine - Decisioni informate | Parla - *Ethos*, *pathos*, *logos* |

### *Come tratta gli altri*

Se occupa una posizione di comando, il leader etico tratta i subordinati come dei partner: sa che tutti, chi dirige e chi è sottoposto, sono a servizio di un bene comune più grande dei beni individuali, pur legittimi; il suo stile di governo è quindi diretto al raggiungimento di obiettivi comuni tramite la collaborazione e la persuasione piuttosto che attraverso la coercizione e il controllo[28]. Così facendo, egli crea attorno a sé non dei semplici seguaci (*followers*) ma altri leader. Più che guidarli, li accompagna nel loro sviluppo professionale e personale, attivando le loro risorse e potenzialità (*empowerment*); in questo modo crea tra l'altro le condizioni che permettono ad una nuova generazione di leader di emergere dopo di lui.
Se è in posizione subordinata, il leader etico è uno stimolo permanente nei confronti di chi comanda. Ciò richiede un atteggiamento di responsabilità, e la capacità di pensare in modo indipendente e critico.

### *Integrità*

Il leader etico in posizione di comando è un modello attraverso tutto quello che dice e che fa. La lingua inglese possiede un'espressione che ben riassume il ruolo dei responsabili di un'organizzazione: *tone at the top*. Chi sta in cima dà il tono etico a tutta la struttura, ne impregna la cultura, e lo fa innanzitutto con i fatti, dando prova di integrità nel senso di solidità etica, capacità di abbracciare l'insieme (*wholeness*), coerenza[29]. «Nulla favorisce lo sviluppo di una cultura di integrità così fortemente che i valori promossi e praticati dalla gerarchia in maniera visibile. Nulla la distrugge più rapidamente che l'atteggiamento dei dirigenti del tipo "fate quello che dico, non quello che faccio"», ricorda Kidder[30].

**28)** Cf. C.E. Johnson, *Meeting the Ethical Challenges of Leadership*, cit., p. 176.
**29)** Cf. *ibid.*, p. 273.
**30)** R.M. Kidder, *Ethics, Attorneys General, and (Sort of) Truth-Telling*, in «Ethics Newsline», 26 marzo 2007, volume 10, n. 13.

Per i leader etici che si trovano in posizione subordinata, l'integrità si traduce nella capacità di comportarsi eticamente anche se i capi non lo fanno, e di dare così il buon esempio dal basso. Così facendo, possono svolgere un ruolo di "cane da guardia etico" (*ethical watchdog*), rifiutando di abbandonare i principi su cui è radicata la loro bussola interiore e mettendo invece in discussione le direttive immorali che possono ricevere[31]. Ciò richiede la capacità di resistere alle pressioni che possono provenire dall'alto e dal sistema in cui opera.

### *I valori dell'organizzazione*

Il leader etico in posizione di comando si assicura che l'etica e l'integrità abbiano un posto prioritario nella strategia dell'organizzazione e che il tempo e le risorse necessarie siano investite in questa priorità (per esempio organizzando programmi di formazione, prevedendo una funzione di consigliere etico a tempo pieno…). In particolare, fa in modo che i valori dell'organizzazione siano chiari per tutti e che non restino sulla carta, ma siano utilizzati per guidare i comportamenti e le scelte individuali e collettive.
Il leader etico in posizione subordinata mette in pratica nel suo lavoro quotidiano i valori dell'organizzazione, e li ricorda ogni qualvolta colleghi e capi se ne dimentichino. Per essere uno stimolo credibile nei confronti di chi comanda, attua in particolare i valori dell'impegno e della lealtà. Dovunque si trovi nell'organigramma, sa che il suo lavoro, al di là dei compiti particolari cui si dedica, serve uno scopo più ampio, una causa più grande di lui e dell'intera organizzazione; si dedica attivamente a questa causa e la ricorda ai capi quando sono tentati di perseguire interessi limitati (per esempio il profitto immediato) a scapito degli interessi generali (per esempio la tutela dell'ambiente).

### *Le qualità personali*

I leader etici possiedono qualità personali, che possono essere sviluppate e coltivate (leader non si nasce, ma si diventa, ed è un processo di crescita che di fatto non finisce mai). Per il leader etico in posizione di comando, sono soprattutto importanti la capacità di orientare, motivare, incoraggiare, offrire una visione alle persone affidate alla sua responsabilità; e la capacità di rimanere saldo in tempi difficili, la resilienza, cioè il saper superare sconfitte personali ed imparare dagli insuccessi e dagli errori, propri e altrui[32], dando senso anche al negativo.
Tra le qualità personali del leader etico in posizione subordinata spiccano il coraggio e il disinteresse. Coraggio per seguire la propria coscienza ed essere lo stimolo critico di cui abbiamo parlato; disinteresse per non cadere nella compiacenza, nella condiscendenza, e continuare a cooperare in modo criticamente costruttivo con i capi, a mettere in discussione le loro decisioni, anche quando

31) Cf. C.E. Johnson, *Meeting the Ethical Challenges of Leadership*, cit., p. 180.
32) *Ibid.*, pp. 84-86.

questo può compromettere un suo interesse immediato (per esempio una promozione).

### *La cura della verità*

Infine, il leader etico che è in posizione di comando crea un clima etico attorno a sé prendendosi cura della verità. Non impone la "sua" verità agli altri, ma come un giardiniere crea le condizioni perché la pianta della verità possa vivere e crescere. Fa ciò mantenendo la parola data e le promesse; mettendo l'accento sull'essenziale, sulla sostanza (per esempio il perseguimento di obiettivi condivisi e del bene comune) rispetto all'apparenza (per esempio i privilegi legati alla posizione di comando come l'auto di servizio, la popolarità…). Chi comanda si prende cura della verità anche con un atteggiamento di ascolto e di apertura agli stimoli che provengono dai sottoposti. È un'apertura all'incontro genuino, è capacità di mettersi in discussione e di essere disposti a cambiare le proprie idee e posizioni di partenza, che permette di prendere decisioni informate, più complete poiché tengono conto di diversi punti di vista.
I leader etici in posizione subordinata si prendono cura della verità parlando, facendo presente il proprio punto di vista per mettere in luce elementi che ritengono necessari per la presa di decisioni. Rispettano il ruolo dei capi, che include la responsabilità di prendere decisioni, ma alzano la mano e prendono la parola se pensano che la linea che sta per essere presa, o che si è presa, sia sbagliata. Secondo Covey[33], per poter agire in questo modo, tre condizioni sono necessarie: *ethos* (fare tutta la propria parte con diligenza, essere esemplari nel proprio lavoro), *pathos* (interessarsi del capo, di ciò che lo occupa e lo preoccupa con empatia e sincerità, capire cosa prova, quali sono i suoi bisogni, come vede le cose), *logos* (parlare, proporre nuove idee e piste d'azione, prendere l'iniziativa).

## 4. Una leadership comunitaria

Leader di questo tipo rappresentano una sfida all'organizzazione gerarchica tradizionale. Trattandosi da partner, collaborando per il perseguimento di fini comuni, fanno passare l'organizzazione gerarchica in secondo piano, e mettono in luce che, fondamentalmente, siamo tutti uguali, ciò che cambia è il ruolo di ognuno. Una leadership di questo tipo fa risaltare la dimensione della comunità: ogni organizzazione è un insieme di uomini e donne che lavora per uno scopo condiviso, e non l'essere antropomorfo che spesso ci limitiamo a vedere ("il governo", "l'IBM"…).
Se il modello del potere è la piramide, e quello dell'autorità è il rettangolo che contiene l'organigramma, possiamo rappresentare questa dimensione comunitaria con l'immagine del cerchio, la più antica forma di organizzazione sociale, da

**33)** S.R. Covey, *The 8th Habit: From Excellence to Greatness*, Free Press, New York 2004, pp. 129s.

quando i membri delle tribù nomadi si riunivano intorno al fuoco per prendere decisioni, o i vichinghi tenevano consiglio sotto la chiglia di una barca rovesciata.
L'immagine del cerchio spezza la visione gerarchica in cui l'accento è verso la punta, verso il capo che dirige l'insieme. Qui l'accento è verso il centro, lo scopo condiviso per perseguire il quale tutti contribuiscono con il proprio lavoro, quale che sia la loro posizione e il loro ruolo.
A partire dalla realtà fondamentale della comunità, il perseguimento del fine comune richiederà che si formino équipe per gestire progetti particolari. Queste équipe, in cui possono esserci posizioni di comando o di responsabilità particolare (per esempio il *project manager*), possono essere rappresentate da triangoli che aiutano tutta la comunità ad avvicinarsi agli obiettivi condivisi[34]. Sono triangoli che partono dalla comunità con un mandato chiaro da parte di essa e ad essa si riferiscono, contribuendo a raggiungere lo scopo comune, ben diversi quindi dalla piramide con cui abbiamo rappresentato il potere assoluto.
Leader di questo tipo superano la leadership individuale a danno vita ad una leadership comunitaria: una comunità di partner a servizio della più ampia comunità (la regione, la nazione, il continente, il mondo) in cui operano e in cui si fanno sentire gli effetti della loro azione.

PAOLO GIUSTA
Funzionario europeo. Prof. di Leadership etica presso l'Istituto Universitario Sophia

34) Toke Møller e Phil Cass chiamano questa nuova forma di organizzazione "Quinto paradigma" (*Fifth paradigm*), accanto ai paradigmi tradizionali rappresentati dal cerchio (la forma di interazione umana più antica), la piramide (il potere), il rettangolo (la burocrazia) e la rete (Intervento al corso *The art of participatory leadership* alla Commissione europea, Bruxelles, giugno 2008).

## *LABORATORIO*



# RIPENSARE IL PRINCIPIO DI CREAZIONE
## Percorsi teologici in ascolto dell'istanza scientifica

*Beginning with the analysis of the thought of four contemporary theologians on the principle of creation as seen in dialogue with the most recent results and perspectives emerging within the natural sciences, the article highlights several epistemological and methodological questions regarding interdisciplinary dialogue. A comparison of the various models of interaction between theology and science indicates some interesting commonalities of approach and, at the same time, opens up possible lines of development that theology could follow profitably. In a 'historical-evolutionary' cosmological context this means, in particular, developing the possibilities of a trinitarian hermeneutic of the principle of creation: a Creator-creature relation capable of holding together God's immanence and transcendence, a possible rethinking of the ontology of the real, the recuperation and valuing of the idea of creation as the continuous act of God. The article concludes with a brief look at the role of 'mystical subjectivity' in elaborating a theology of creation that uses an 'agapeic form of thought' capable of expressing in human language the knowledge of God proper to creatures.*

*di*
*MARCO BERNARDONI*

Diverse ragioni legittimano oggi uno studio sul *principio di creazione*[1] in dialogo coi saperi delle scienze naturali. Sul versante teologico è in corso una generale revisione di tutti i concetti fondamentali «alla luce della realtà stessa di Dio quale ci è rivelata in Cristo: e cioè come Amore e, perché Amore, Trinità»[2]. È condivisa la convinzione che la teologia sia chiamata a «uscire dall'isolamento plurisecolare in cui è stata relegata per rimettersi in gioco come specifica forma di sapere accanto ad altre forme del sapere contemporaneo»[3]; questo richiede lo sforzo di superare una sorta di chiusura autoreferenziale del discorso teologico che ha finito per renderlo progressivamente marginale e poco significativo per la vita degli uomini di questo tempo.

Uno dei terreni di confronto tra la teologia e le scienze è senz'altro l'idea di creazione. Alcune recenti proposte teologiche sono state elaborate nel tentativo di armonizzare la visione dell'universo accreditata dalle scienze con il concetto tradizionale di creazione a partire dalla persuasione che «ogni affermazione sulla relazione tra Dio e il mondo, e ogni dottrina sulla creazione, se non vuol divenire vuota e sterile, deve oggi riguardare la relazione di Dio, e la creazione da parte di Dio, del mondo che le scienze naturali descrivono»[4].

Per non svuotare di contenuto la professione di fede in Dio come creatore, e non mettere in contrasto la coscienza e la sensibilità del credente con le sue affermazioni di fede, la teologia cristiana non deve rinunciare al tentativo di "render conto" del fatto che questo mondo, descritto dalle scienze, è il mondo creato da Dio. Per fedeltà al suo compito, essa «non può snobbare le scienze […] e non può permettersi di prescindere dalla descrizione del mondo che ci viene offerta dalle scienze della natura»[5].

Segnali di una rinnovata possibilità di dialogo vengono anche dal mondo scientifico. Nel clima culturale e spirituale contemporaneo, segnato da una ridefinizione complessiva del rapporto tra uomo e natura, alcuni scienziati si sono impegnati a riflettere in modo più generale e fondamentale sul loro lavoro spingendosi oltre le personali competenze, non di rado in direzione del religioso e dello spirituale[6].

**1)** Il *principio di creazione* è un concetto teologico fondamentale elaborato dalla tradizione ebraico-cristiana per esprimere il peculiare rapporto inteso nella fede tra Dio e il mondo.

**2)** P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, in «Lateranum», LXVIII, 1 (2002), pp. 23-41, qui p. 24.

**3)** S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Una prospettiva epistemologica*, in «Sophia», I, 0 (2008), pp. 61-70, qui p. 67.

**4)** A. Peacocke citato in R.J. Russell, *Cosmology from alpha to omega. The creative mutual interaction of theology and science*, Fortress Press, Minneapolis 2008, p. 33.

**5)** W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, Queriniana, Brescia 1994, p. 76. Prosegue Pannenberg: «La dottrina della creazione si interessa di questo mondo, per interpretarlo come il creato del Dio trinitario […] la teologia non può rinunciare a descrivere il mondo della natura e della storia umana come creazione di Dio, convinta che soltanto in questo modo è possibile cogliere l'essenza autentica di questo mondo. Si tratta di una pretesa che il riflettere teologico deve avanzare anche nel dialogo con le scienze» (*ibid*., pp. 74-75).

**6)** Sono testimonianze di questo nuovo atteggiamento opere come quella dei biologi I. Prigogine e I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1993; dei fisici F. Capra, *Il Tao della Fisica*, Adelphi, Milano 1989[2]; H. Haken, *Sinergetica.*

L'accresciuta consapevolezza che la "natura", benché conoscibile empiricamente, sia comprensibile solo a livello di totalità ha rimesso in gioco i significati custoditi dalle tradizioni religiose e mitiche, offrendo alla filosofia e alla teologia la possibilità di riprendere la parola nel parlamento dei saperi che, nello loro complementarietà, devono ricercare insieme il senso unitario di una realtà complessa e pluridimensionale.

Nel presente lavoro esponiamo i risultati dell'analisi di quattro proposte teologiche che hanno ripensato il principio di creazione alla luce delle istanze scientifiche più recenti. La scelta, guidata da due criteri[7], è caduta sui seguenti autori: il gesuita francese François Euvé, decano della facoltà di teologia del *Centre Sèvres* di Parigi; il teologo luterano Robert John Russell, fondatore e direttore del *Center for Theology and Natural Sciences* di Berkeley, California; il teologo cattolico ungherese Alexandre Ganoczy, professore a Parigi e Würzburg; e il teologo luterano tedesco Wolfhart Pannenberg, professore emerito a Monaco di Baviera, la cui biografia teologica è contrassegnata da un riferimento importante al mondo della ricerca scientifica[8].

Si coglie in essi una convinzione comune: che sia venuto il momento di superare il conflitto e l'indifferenza tra la teologia e le scienze naturali per ridefinire correttamente la loro relazione epistemica. Non è difficile prevedere che dall'esercizio di una corretta e proficua relazione tra i due saperi dipenda un passaggio fondamentale della nostra epoca[9].

*I segreti del successo della natura*, Bollati Boringhieri, Torino 1983; del biologo F. Cramer, *Caos e ordine. La complessa struttura del vivente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; dei chimici M. Eigen e R. Winkler, *Il gioco. Le leggi naturali governano il caso*, Adelphi, Milano 1986[2].

**7)** (1) Sondare diverse aree di provenienza teologica, confessionale e culturale; (2) rivolgersi ad autori di riconosciuta competenza e sensibilità per il dialogo con le scienze naturali.

**8)** Per analizzare le proposte teologiche dei nostri autori le opere di riferimento sulle quali ci siamo maggiormente concentrati sono state: F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, Édition du Cerf, Paris 2000; R.J. Russell, *Cosmology from alpha to omega. The creative mutual interaction of theology and science*, Fortress Press, Minneapolis 2008; A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003 (tit. orig.: *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, 2001); W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, Queriniana, Brescia 1994, (*La creazione del mondo*, pp. 11-201; tit. orig.: *Systematische Theologie*, Band 2, 1991). Siamo consapevoli della parzialità che deriva dal non aver potuto considerare una voce della teologia ortodossa; la scelta è stata motivata dai limiti del nostro lavoro e dalla minor vivacità della riflessione teologica orientale sul tema preso in esame.

**9)** È quanto affermava, con spirito profetico, A.N. Whitehead agli inizi del secolo scorso: «Se consideriamo ciò che per l'umanità rappresentano la religione e la scienza, non è esagerato dire che il corso della storia futura dipende dalle decisioni della nostra generazione riguardo ai loro rapporti» (A.N. Whitehead citato in S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà*, cit., p. 67).

## 1. Le scienze naturali oltre il positivismo moderno

La "fisica classica"[10] interpretava la natura come successione di «accadimenti regolati da leggi deterministiche e immutabili»[11] e vi associava «la certezza di poter spiegare e prevedere i fenomeni naturali con precisione e rigore metodologico»[12]. Tale posizione epistemica distingueva tra soggetto (uomo) e oggetto (natura) in modo rigidamente dualista: isolava il soggetto (ridotto a ragione immateriale) e gli assegnava il primato assoluto in una relazione asimmetrica, estrinseca e secondaria con l'oggetto. Il metodo pareva garantire alla conoscenza quei caratteri di *certezza* e *oggettività* che il positivismo ottocentesco considererà gli unici criteri per discernere una forma di sapere legittima, ovvero degna del nome di "scienza".
Il "crollo" di questa visione del mondo, e l'abbandono dell'epistemologia relativa, originò da due eventi interni al mondo scientifico. Anzitutto, la scoperta dell'evoluzione biologica, che richiedeva di pensare a una "storia" del vivente segnata dall'emergere progressivo e imprevedibile di novità; si doveva per la prima volta assegnare un ruolo al *caso* nello sviluppo della natura che perdeva d'un tratto i caratteri del sistema chiuso e meccanico.
Successivamente, nei primi trent'anni del Novecento, la rivoluzione nel campo della fisica con la quale entrava definitivamente in crisi il paradigma newtoniano dopo quasi tre secoli di incontrastato dominio[13]. Era l'alba di una trasformazione epocale che ha progressivamente svelato «un universo non più statico, ma in espansione; dove due tra le principali rivoluzioni scientifiche (teorie della relatività e meccanica quantistica) hanno procurato importanti mutamenti nella concezione della realtà fisica e dove le conquiste della biologia [...] hanno contribuito a rimettere in discussione le antiche certezze su che cosa sia la realtà»[14].
Alla nuova visione del reale ha contribuito anche l'emergere del cosiddetto paradigma della *complessità*[15]. Negli ultimi decenni «si è notato come anche nei sistemi ritenuti deterministici si verifichino comportamenti caotici, dipendenti dal caso, per i quali l'impostazione deterministica non riusciva a eliminare quelle piccole

**10)** Si è soliti definire "fisica classica" il paradigma meccanicistico che ha dominato il panorama scientifico per quasi tre secoli, dai *Principia* di Newton (1687) fino alla rivoluzione che nei primi decenni del Novecento ha radicalmente cambiato «l'immagine della fisica e della realtà stessa» (S. Hawking). N. Murphy ha mostrato che il paradigma era la combinazione di tre fattori: *visione deterministica* della causalità naturale, *riduzionismo epistemico* e *materialismo ontologico* (cf. R.J. Russell, *Cosmology*, cit., pp. 18-19).
**11)** S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà*, cit., p. 62.
**12)** *Ibid.*
**13)** La bibliografia sull'argomento, anche quella divulgativa, è ormai molto vasta. Rinviamo per un approfondimento a: S. Bergia, *Dal cosmo immutabile all'universo in evoluzione,* Bollati Boringhieri, Torino 1995; M. Cini, *Un paradiso perduto. Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi,* Feltrinelli, Milano 1994; I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit.; S. Hawking, *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, BUR, Milano 1994[9]. Molto interessante per i contributi di alto valore scientifico che raccoglie è il volume: P. Davies (ed.), *La nuova fisica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
**14)** S. Rondinara, *Novità scientifica e innovazione culturale*, in «Sophia», II (2010-1), pp. 41-53, qui p. 43.
**15)** Per un'introduzione al tema cf. G. Del Re, *Complessità*, in A. Strumia, G. Tanzella Nitti (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. I, Urbaniana University Press,

indeterminazioni che, nello sviluppo temporale del sistema acquistavano grande rilevanza»[16]. Lo studio della complessità attraverso il formalismo matematico delle teorie dei sistemi dinamici ha permesso di evidenziare – partendo da quanto inizialmente pareva un limite della fisica – «un nuovo e fecondo campo di ricerca per lo studio dell'emergere dell'*ordine* dal *caos* sotto l'agire di alcune cause»[17].
L'attuale crisi di idee come quella di *oggettività* del reale e di *certezza* del sapere scientifico insieme alla rivalutazione del tempo come fattore interno e creativo dell'universo[18] sembrano aprire le porte a una possibile "nuova alleanza" tra uomo e natura in uno scenario che non è più il mondo-orologio, silenzioso e monotono, della scienza classica.

## 2. Cos'è la scienza? Nuove prospettive filosofiche e metodologiche

Gli autori presi in esame rivelano un'interessante convergenza su due punti.
Il primo, è la precisa consapevolezza che la relazione tra teologia e scienze della natura richieda il rispetto dell'autonomia dei diversi ambiti epistemici e l'attenzione a evitare ogni tentazione *concordista*[19]. La tendenza non è quella dell'integrazione dei risultati della scienza nel discorso teologico, ma della ricerca di un confronto tra due forme di sapere *complementari* che devono reciprocamente rispettarsi nella loro autonomia e riconoscersi nella loro scientificità. Non vi si trova lo sforzo di tradurre affermazioni scientifiche in linguaggio teologico, ma piuttosto la definizione dello spazio concettuale adatto al dialogo che viene identificato sul piano filosofico per la sua capacità di «accogliere e analizzare le interpretazioni del reale che distintamente vengono costituite dalle scienze naturali e dalla teologia»[20].

Città del Vaticano 2002, pp. 259-265. Una panoramica sulla *complessità* e il superamento del *riduzionismo metodologico* è offerta dai saggi raccolti in J. Cornwell (ed.), *Nature's imagination. The frontiers of scientific vision*, Oxford University Press, Oxford 1995.

**16)** S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà*, cit., p. 62.

**17)** *Ibid.*

**18)** «La scienza odierna ci dice che la natura corrisponde assai poco [...] a uno scenario in cui si inscriverebbe, secondo un tempo regolare e uniforme, soltanto ciò che leggi immutabili e immobili hanno già interamente previsto […]. Il tempo non è più quello del metronomo o dell'orologio, ma quello della storia e dell'invenzione: tempo interno, tempo "operatore" e non più tempo del semplice svolgimento esteriore» (A. Gesché, *Dio per pensare IV. Il Cosmo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 128).

**19)** Il *concordismo* può assumere diverse forme, più o meno sofisticate, ma nella sua essenza consiste nel «tentativo di voler confortare le verità religiose appoggiandosi su verità scientifiche […]. Esso corrisponde a una mancanza di rispetto per quei diversi "gradi del sapere" di cui parlava J. Maritain» (T. Magnin, *Concordismo*, in A. Strumia, G. Tanzella Nitti (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. I, cit., pp. 266-275, qui p. 271).

**20)** S. Rondinara, *La modellizzazione in fisica e in teologia*, in R. Presilla, S. Rondinara (edd.), *Scienze fisiche e matematiche. Istanze epistemologiche e ontologiche*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 209-228, qui p. 211. Nello spazio filosofico del dialogo tra teologia e scienze «un'importante funzione ausiliaria hanno necessariamente, a motivo dei loro oggetti, la filosofia della natura e la filosofia della scienza» (*ibid.*).

Il secondo, è il fatto che la ricerca del dialogo include una riflessione filosofica o metodologica sulla natura dei saperi. La convergenza tra le discipline non viene cercata direttamente sui risultati, ma sui "processi di elaborazione", approfondendo quelli che I. Barbour definiva *parallelismi metodologici*[21]. A tale livello, è acquisita dagli autori la svolta epistemologica del secolo scorso; si tratta in sostanza dell'affermazione di un limite nella pretesa conoscitiva che si traduce nell'assunzione di una costitutiva "storicità/apertura" del sapere scientifico[22]. Esso, ci dice oggi la filosofia della scienza, è un conoscere per modelli e teorie mai definitivi[23].
Tra i nostri autori, Euvé sottolinea come la mutata visione scientifica del reale abbia conseguenze rilevanti per l'epistemologia e la filosofia della natura. Una conoscenza caratterizzata da fattori come l'irreversibilità e l'indeterminismo non può più aspirare alla costruzione di un sistema chiuso di enunciati sul reale logicamente correlati, ma si caratterizza come «impresa sempre aperta, [come] *ricerca permanente* dallo sviluppo imprevedibile, molto più vicina alle aspirazioni dell'umanità, perché creatrice di significato»[24]. Per esprimere le dinamiche della ricerca scientifica il gesuita utilizza il modello del gioco[25], filosoficamente pensato, che gli permette di evidenziarne i caratteri di *apertura* (limite) e di *azione* (aspetto che sottolinea un coinvolgimento imprescindibile dell'interiorità e dei dinamismi intenzionali del ricercatore)[26].
Euvé e Russell assumono una posizione epistemica definita da Barbour *realismo critico*[27] secondo la quale «il mondo informa le nostre teorie, anche se le nostre

**21)** Cf. I.G. Barbour, *Religion and Science. Historical and contemporary issues*, Harper Collins, New York 1997, pp. 77-161. Il teologo e fisico americano I. Barbour è uno dei pionieri del dialogo tra teologia e scienze naturali.
**22)** Fondamentali a tale proposito sono stati i contributi di K. Popper e T. Kuhn, ripresi e sintetizzati da I. Lakatos nella sua originale proposta filosofica. Rinviamo, per approfondire, a D. Gilles, G. Giorello, *La filosofia della scienza nel XX secolo*, Laterza, Bari 2007[8].
**23)** «La pluralità di modelli e il loro evolversi nel tempo appaiono oggi al filosofo della scienza come elementi caratteristici irrinunciabili della ricerca scientifica, e allo stesso tempo tengono viva in lui la coscienza del carattere parziale e provvisorio che ogni teoria scientifica mostra nel suo interpretare il reale» (S. Rondinara, *La modellizzazione in fisica e in teologia*, cit., pp. 224-225). Sul tema della modellistica nella conoscenza scientifica cf. anche gli altri contributi raccolti nel recente volume di R. Presilla, S. Rondinara (edd.), *Scienze fisiche e matematiche. Istanze epistemologiche e ontologiche*, cit.
**24)** F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, cit., p. 82.
**25)** L'accostamento tra modellizzazione ludica e lavoro scientifico si trova già in M. Eigen, R. Winkler, *Il gioco*, cit.
**26)** «La passione del ricercatore che si confronta con l'opacità del mondo per tentare di farvi apparire delle uniformità, è di tutt'altro ordine rispetto al quadro ordinato di costruzioni razionali che segnano la meta di questo processo» (*ibid*., pp. 96-97). Con tale distinzione Euvé invita ad allargare la visione della scienza oltre la sua dimensione operativa (formulazione di teorie). Oggi gli scienziati tendono a valorizzare nel proprio campo operativo doti (intuizione, fantasia, creatività) tipiche degli scrittori e degli artisti: la scienza è vista come atto di creazione.
**27)** Per un'introduzione al *realismo critico* cf. R.J. Russell, *Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli*, in A. Strumia, G. Tanzella Nitti (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. I, cit., pp. 382-394. «Il termine ha rappresentato "un accordo complessivo" i cui elementi sono stati ricavati da una varietà di diversi contesti filosofici» (*ibid*., p. 393). Tra di essi il ruolo ubiquitario e la struttura epistemica complessa della metafora in tutti i

teorie non descrivono mai adeguatamente il mondo»[28]. Parlare di *realismo critico* significa, da un lato, affermare che la scienza non è solo un edificio convenzionale, ma descrive una realtà oggettiva; e, dall'altro, che le teorie scientifiche rimangono «sempre incomplete, ipotetiche e soggette a revisione»[29].

Ganoczy rivolge la sua attenzione al paradigma della *complessità* facendo riferimento ai tentativi di riflessione interdisciplinare proposti da alcuni scienziati. Per il suo intento di recuperare sul versante teologico la dottrina della *Trinitas creatrix*[30], egli necessità di una chiave olistica di lettura della realtà che individua nel fenomeno della *sinergia*, indicato da alcuni autori quale modello estendibile analogicamente a piani diversi: fisico, chimico, biologico, ecc…[31].

Di fronte alla complessità del reale, il ricorso dei suoi interlocutori a un metodo che è caratteristico del lavoro teologico, l'analogia appunto, suggerisce a Ganoczy un mutamento nel metodo scientifico[32]: per analogia, concludendo dal noto all'ignoto, anche gli scienziati «gettano "ponti" tra le discipline e si attendono da questo un aumento della conoscenza»[33]. Inoltre, un sistema "aperto" di sapere non può che configurarsi come incessante e inesausto ricercare, sul modello di «quella *docta ignorantia* con cui il Cusano – conscio del carattere provvisorio di ogni conoscenza – affrontò sia il mondo della matematica, delle quantità e dei numeri, sia anche il mondo dello spirito, della religione, della fede e del Dio trinitario»[34].

In Pannenberg è l'intero impianto teoretico a essere innervato da una visione metafisica nella quale alla realtà come processo corrisponde una concezione della verità necessariamente storica, provvisoria e in attesa di un compimento finale. Secondo il teologo tedesco ciò che contraddistingue l'uomo è l'indefinita apertura verso forme sempre nuove di esperienza. Nella sua ricerca di pienezza, di totalità, l'uomo appare fondamentalmente come domanda e ogni pretesa di verità (ogni sapere scientifico) non può che essere costitutivamente provvisoria. «Il futuro è

linguaggi; una metodologia ipotetico-deduttiva tratta da Hempel; una struttura gerarchica delle discipline, comprendente l'esistenza sia di vincolazioni che di autonomia e l'impegno di mantenere un riferimento al reale.

**28)** F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, cit., p. 100.

**29)** *Ibid.*

**30)** Si tratta di una tradizione tipica della Patristica orientale sviluppata, tra gli altri, dai Padri cappadoci. Essa è stata poi assunta e arricchita, in seguito, anche in Occidente (cf. A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., pp. 9-10).

**31)** La relatività, la meccanica quantistica, la teoria del caos, la biologia molecolare, la zoologia e la fisiologia del cervello «hanno messo in luce un mondo variopinto di reciproche relazioni, interazioni, reazioni, ramificazioni, meccanismi di reciproco potenziamento e causalità circolare» (A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 7).

**32)** Il desiderio di superare l'univocità del discorso scientifico si manifesta nel ricorso sempre più frequente di tanti scienziati «al modo analogico di esprimersi per descrivere le leggi che operano in modo simile, anche se naturalmente non identico, in campi oggettivi molto diversi» (A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 283). La scoperta di una legge scientifica che riconduce i singoli fenomeni a una regolarità universale è frutto dell'ingegno umano che lavora per analogie. Dal punto di vista gnoseologico si può sostenere che non vi sia differenza sostanziale con un poeta che crea una metafora per disvelare nel reale relazioni che normalmente passano inosservate.

**33)** A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 283.

**34)** *Ibid*., p. 172.

ancora aperto – afferma Pannenberg – il mondo è ancora in divenire, e così pure l'umanità. La sua incompiutezza è data con la temporalità e storicità della realtà e non in ultimo luogo anche della nostra vita e della nostra esperienza nel mondo»[35].
In conclusione, sembra che le teorie scientifiche più recenti sollecitino «un adeguato sviluppo della riflessione epistemologica capace di descrivere una realtà fisica complessa, aleatoria, imprevedibile»[36]. Una riflessione che non potrà evitare di ridefinire i criteri di scientificità andando «oltre l'attuale quadro concettuale incapace di garantire una coesistenza fruttuosa di concetti quali *ordine*, *disordine*, *regolarità*, *caos*»[37].

## 3. La scientificità del discorso teologico: una nuova consapevolezza

L'attuale stagione rinvia anche la teologia alla necessità di ridefinire, nell'odierno panorama dei saperi, che cosa distingue e specifica la sua conoscenza e il suo metodo[38]. Infatti, come scrive C. Theobald, è difficile oggi cogliere «il carattere proprio della voce teologica»[39] e nel dibattito interdisciplinare ci si domanda «se il teologo, per la sua posizione simbolica o sapienziale nella società, ha competenza – e se sì a quali condizioni – *per elaborare sulla "natura" un discorso di senso*, al di là dei limiti tracciati dai racconti biblici della creazione»[40].
La teologia cristiana è definibile sinteticamente «l'esercizio dell'intelligenza a partire e nell'orizzonte del dirsi di Dio in Gesù»[41]. L'esperienza di fede, accoglienza e annuncio della verità della parola che Dio rivolge all'uomo in Gesù, esige l'esercizio della libertà e della intelligenza. In ordine a tale responsabilità, la teologia si incarica di esibire «l'affidabilità responsabile e credibile dell'evento di Gesù Cristo in conformità al significato che ad esso è riconosciuto nella libertà e nell'intelligenza della fede»[42] e di esprimere «la rilevanza di tale significato nell'intelligenza dell'esistenza umana secondo le sue molteplici dimensioni»[43]. Propriamente l'esercizio teologico si può dare solo in correlazione costitutiva con gli altri saperi. Infatti, «la giustificazione dell'affidabilità dell'evento di Gesù Cristo nel suo significato di verità presuppone la molteplice precomprensione dell'uomo e del

**35)** W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975, p. 293.
**36)** S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà*, cit., p. 62.
**37)** *Ibid.*
**38)** Per un'introduzione alla questione rinviamo a: P. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL, Roma 2004; I. Sanna (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993.
**39)** C. Theobald, *La Théologie de la Création en question. Un état des lieux*, in «Recherches de Science Religieuse», 81, 4 (1993), pp. 613-641, qui p. 615.
**40)** *Ibid*.
**41)** P. Coda, *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in «Sophia», I, 0 (2008), pp. 35-46, qui p. 36. «Propriamente non si dà esperienza cristiana senza intelligenza della medesima» (*ibid*.).
**42)** *Ibid*.
**43)** *Ibid*.

mondo»[44] offerta dalle diverse scienze; e «l'articolazione della rilevanza oggettiva di questo significato implica ed esige non solo l'apporto autonomo dei diversi saperi secondo le loro specifiche competenze e i loro specifici oggetti, ma anche la determinazione dell'apporto peculiare che la teologia è chiamata a offrire ad essi»[45].

Il confronto con le altre forme di sapere è legittimato dal fatto che anche la teologia rivendica un preciso riferimento realistico. Essa, infatti, intenziona, a livello riflesso e critico, una specifica dimensione della realtà: la rivelazione che Dio fa di sé agli uomini, accolta nella fede. E la fede, «come atto che specifica la ragione e la libertà della persona umana a partire dall'incontro gratuito con Dio che si rivela, è per sé atto realistico; raggiunge cioè, attraverso un'esperienza originale, la realtà»[46]. Ovviamente, la dimensione specifica della realtà cui la teologia fa riferimento trascende i criteri di osservazione e verificazione delle altre scienze, «ma ne esibisce di propri, altrettanto rigorosi e in quanto tali passibili di essere sottoposti a una verificazione, di cui la teologia stessa si fa carico nella sua autoconsapevolezza epistemica»[47]. È proprio in forza del comune riferimento al reale che teologia e scienze della natura possono dialogare, sollecitarsi e stimolarsi reciprocamente affinché, «restando rigorosamente entro il proprio ambito, ciascuna possa usufruire, al suo proprio livello d'indagine, di elementi conoscitivi che le sono offerti dal rispettivo partner di dialogo»[48].

Nelle proposte dei nostri autori la questione dello statuto scientifico della teologia viene affrontata in parallelo alla riflessione epistemica sulle scienze naturali, in quello che si potrebbe definire un ripensamento complessivo del quadro e delle relazioni tra i saperi del reale.

Pannenberg è convinto che una piena comprensione del mondo non possa fare a meno del contributo della teologia. Infatti, l'incompletezza e la provvisorietà della visione scientifica non è a suo giudizio il riflesso di un'inadeguatezza del sapere o dei metodi, ma di una fondamentale e necessaria limitazione metodologica che invoca, in una reciprocità dialogica, il contributo di altre forme complementari di conoscenza del reale. La concezione della teologia come scienza viene argomentata dal teologo tedesco nello scritto *Epistemologia e Teologia*[49]. La preoccupazione di

**44)** *Ibid*.
**45)** *Ibid*.
**46)** P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 23. Viene richiamata la posizione di Tommaso d'Aquino: «Actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem» (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2).
**47)** P. Coda, *L'interpretazione del reale*, in Id., R. Presilla, *Interpretazioni del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, Quaderno SEFIR 1, PUL-Mursia, Roma 2000, pp. 17-26, qui p. 22.
**48)** P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., pp. 23-24.
**49)** Cf. W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, cit. «All'interno del contesto filosofico contemporaneo, Pannenberg utilizza dapprima il pensiero di Popper per porre sotto accusa la visione che il positivismo logico ha dato della scienza e poi fa suo il punto di vista del filosofo viennese che considera le teorie scientifiche delle ipotesi perfettibili per applicarlo anche alla teologia, sebbene, in ultima analisi, egli rifiuti il falsificazionismo popperiano […]. Egli si ispira a Toulmin per il quale nella storia, nella scienza e nell'ermeneutica le costruzioni teoriche servirebbero da giustificazioni, in quanto sono in grado di organizzare

fondo è semplice e condivisibile: la teologia, volendo considerare Dio significativo per la totalità del reale, non può lasciarsi ridurre a un discorso etico o esistenziale, ma deve affermare «una vera e propria pretesa di verità teorica riguardante la conoscenza e interpretazione generale della realtà»[50]. Soltanto così essa può parlare di Dio in modo «rilevante *direttamente* [...] anche per la natura e per l'insieme della realtà»[51].

L'esigenza di affermare la distinzione degli ordini di conoscenza non significa, a giudizio di Pannenberg, che le scienze possano ignorare o giudicare irrilevanti le questioni filosofiche e teologiche che le riguardano. È compito del teologo e del filosofo riflettere sul lavoro scientifico e «indicare *dove emergono domande aperte* circa le origini, il senso e il destino del mondo e dell'uomo in generale»[52], domande che superano la competenza delle singole scienze e rinviano ad ambiti esperienziali diversi i cui apporti vanno riconosciuti nella loro scientificità.

Il rispetto del *duplex ordo veritatis* sostiene anche l'impianto teoretico di Euvé. Nel suo lavoro la scientificità della teologia si evince dall'analisi comparata dei processi di elaborazione che evidenzia numerose analogie tra l'impresa scientifica e teologica: la conoscenza per modelli; l'utilizzo di metafore e immagini; il ruolo del linguaggio, dell'immaginazione e della creatività (il coinvolgimento degli "attori" del gioco). Nelle scienze come in teologia il modello, cui è orientato il lavoro di ricerca, non è una "finzione" qualsiasi, ma dice qualcosa della realtà[53]. La scelta delle immagini e delle metafore per la modellizzazione non è indifferente, ma coinvolge l'esistenza: è una questione d'intelligenza, ma anche di cuore e di immaginazione.

Formulando le sue tesi, il teologo deve rinnovare sempre la professione di "ignoranza" per preservare l'inesauribilità concettuale del suo oggetto. La dimensione di "mistero" propria del discorso teologico trova espressione, in positivo, in una costitutiva *sovrabbondanza* del linguaggio che deve rimanere una *pluralità aperta* capace di arricchire progressivamente la confessione di fede (ciò che Euvé chiama capacità di "rappresentazione in eccesso")[54].

i fatti in un contesto più ampio. Per la teologia, il contesto della giustificazione diventa la globalità del reale, includendo però anche il futuro» (R.J. Russell, *Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli*, cit., p. 388). Sul tema cf. l'intervento dello stesso Pannenberg nel dibattito seminariale del 6.12.2001 a Roma presso l'Università Lateranense in S. Rondinara (ed.), *Dio come Spirito e le scienze della natura. In dialogo con Wolfhart Pannenberg*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 81-85.

**50)** G.L. Brena, *Rapporti fra teologia, filosofia e scienza*, in P. Coda, R. Presilla, *Interpretazioni del reale*, cit., pp. 91-101, qui p. 95.

**51)** *Ibid*.

**52)** G.L. Brena, *Teologia della creazione e cosmologia. La proposta di Wolfhart Pannenberg*, in S. Rondinara (ed.), *Dio come Spirito e le scienze della natura*, cit., pp. 25-43, qui p. 41.

**53)** Anche se «non si può mai misurare il grado di adeguazione [...] questo non toglie che del vero vi è impegnato» (F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, cit., p. 113). Si tratta ancora dell'affermazione di un *realismo critico*.

**54)** «Nessuna immagine, nessuna figura, nessuna metafora rinvierà univocamente all'oggetto teologico; molte saranno simultaneamente necessarie. La pluralità di figure non indica solo l'insufficienza del linguaggio […] essa manifesta l'inesauribile ricchezza dell'oggetto teologico» (F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, cit., p. 112).

Allievo di Barbour, Russell sviluppa il "ponte" metodologico proposto dal suo maestro. Egli considera teologia e scienza due forme di *realismo critico*: «come nella scienza, i concetti e i modelli teologici sono parziali, inadeguati e rivedibili e, a differenza di quelli della scienza, essi includono una forte componente affettiva»[55]; tuttavia, essi sono «i necessari e, in verità, gli unici modi di riferirsi a "Dio" e alla relazione di Dio con l'umanità»[56]. La scientificità del sapere teologico viene affermata da Russell sviluppando il discorso dei *parallelismi metodologici*, tra i quali è assolutamente centrale il ruolo della metafora nel processo di modellizzazione[57]. A giudizio del teologo americano, la metafora può agire come "ponte epistemico" tra teologia e scienza per la sua capacità di valorizzare sia gli elementi di *consonanza*[58] sia quelli di *dissonanza*[59] tra teorie scientifiche e dottrine teologiche. Ad ulteriore conferma della scientificità della teologia Russell porta la riuscita adozione nella ricerca teologica, tra gli studiosi del suo centro, di una teoria del metodo scientifico: la metodologia dei *programmi di ricerca* di I. Lakatos[60].
Il comune utilizzo dell'analogia autorizza Ganoczy a parlare di due forme di conoscenza ugualmente legittime nella loro distinzione e autonomia. La questione non è scegliere il giusto approccio al reale, ma evitare «una commistione superficiale degli oggetti formali»[61].

**55)** R.J. Russell, *Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli*, cit., p. 386.
**56)** A.R. Peacocke citato in *ibid*.
**57)** Russell e Euvé fanno espressamente riferimento ai lavori di P. Ricoeur sul linguaggio metaforico (in particolare P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 2010[5]).
**58)** Si tratta di un concetto introdotto dal filosofo E. McMullin nel dibattito apertosi con la formulazione della cosiddetta ipotesi del *Big Bang*. Egli ha espresso una posizione cauta, evitando di stabilire relazioni dirette tra dottrine teologiche e teorie scientifiche. A suo giudizio è possibile ricercare una "coerente visione del mondo" alla quale possano contribuire tutte le forme di conoscenza umana: «la *consonanza* che caratterizza una tale visione del mondo non richiede né esige un sostegno "diretto", cioè essa coinvolgerebbe i diversi contributi conoscitivi in una relazione di massima e resterebbe aperta a "costanti lievi cambiamenti"» (R.J. Russell, *Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli*, cit., p. 388).
**59)** «Abbiamo accostato l'idea di McMullin con la tesi epistemica della McFague della struttura della metafora (come "è e *non* è"), per raccogliere insieme sia la *consonanza* che la *dissonanza* tra teorie scientifiche e teologiche e così imparare da entrambe. Piuttosto che spezzare una visione coerente del mondo, la dissonanza mostra il carattere dinamico della nostra visione del mondo, specificando dove sorgono i problemi, dove sono richiesti dei cambiamenti e dove può essere vista potenzialmente una coerenza migliore» (*ibid.*).
**60)** Cf. I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, il Saggiatore, Milano 1996. L'applicazione di tale metodologia alla teologia ha richiesto una fondamentale modifica dell'idea di *fatto nuovo* per la quale Russell si è rivolto al lavoro di N. Murphy (cf. R.J. Russell, *Cosmology*, cit., p.17).
**61)** A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 258. Secondo il teologo ungherese sono fondamentali alcuni atteggiamenti: «Non mischiare ma neppure separare, considerare i punti di vista fondamentalmente diversi come ugualmente giustificati e complementari, gettare il più possibile ponti analogici tra di loro» (*ibid.*, p. 259).

## 4. Riformulare il principio di creazione: prospettive emergenti sul piano teologico

«In questi ultimi anni, pochi aspetti della fede cristiana – scrive Theobald – sono stati altrettanto interrogati quanto il "mistero del mondo" e poche parti della Dogmatica altrettanto ristrutturate quanto il trattato sulla creazione»[62]. Non possiamo occuparci in questa sede della genesi dell'idea di creazione[63], concetto che nasce e si struttura nell'alveo della tradizione ebraico-cristiana per esprimere la relazione intesa nella fede tra Dio e il mondo. I tentativi di ripensare il principio di creazione in dialogo con le scienze proposti dai nostri autori hanno evidenziato alcune interessanti questioni teologiche (legate tra loro) alle quali possiamo solo accennare di seguito come ad altrettante piste di approfondimento della ricerca.

### *Un'ermeneutica trinitaria del principio di creazione*

Nella modernità il principio di creazione – che con la Scolastica medievale aveva raggiunto la sua formulazione classica di *creatio ex nihilo sui et subjecti*[64] – ha conosciuto una sorta di impoverimento teologico non senza conseguenze. La sua formulazione in un quadro cosmologico chiuso e statico, la concentrazione quasi esclusiva sull'idea di causalità efficiente che assimilava l'idea di creazione a una produzione di oggetti, e «un certo oscuramento dei riflessi che sulla comprensione del concetto di creazione possono e debbono venire da due delle verità centrali della fede cristiana, quella della *Trinità di Dio* e quella dell'*incarnazione del suo Figlio/Verbo*»[65], hanno determinato una situazione di conflitto e diffidenza tra teologia e scienze naturali che si è protratta fino alla metà del secolo scorso. Oggi il conflitto ha ceduto il passo a uno stimolante esercizio di dialogo, come dimostra la disposizione di fondo dei nostri autori.
Il concetto di creazione *ex nihilo* conserva ancora la sua feconda ricchezza[66]. Tuttavia, esso non può cogliere l'intero spessore del principio di creazione. L'evento Gesù

**62)** C. Theobald, *La Théologie de la Création en question*, cit., p. 613.
**63)** Per approfondire il tema cf. H. Vorgrimler, *Creazione*, in Id., *Nuovo dizionario teologico*, EDB, Bologna 2004, pp. 171-174; cf. anche G. Tanzella-Nitti, *Creazione*, in A. Strumia, G. Tanzella Nitti (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. I, cit., pp. 300-321. Per l'aspetto biblico rinviamo alla voce *Cosmo* curata da A. Bonora in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 322-340.
**64)** «L'*ex nihilo* intende precisare in modo inequivocabile il concetto stesso di *creatio*: si tratta di un fare dal nulla, di quell'atto, cioè, proprio di Dio e di Dio soltanto, mediante il quale da Dio vengono poste nell'essere quelle cose che per sé non sono […]. La metafisica scolastica specifica ulteriormente l'*ex nihilo* negando, innanzi tutto, che vi sia un altro principio, diverso da Dio, preesistente alla e condizionante la creazione, la quale, se vi fosse un simile principio, non sarebbe più creazione. La precisazione *ex nihilo subiecti*, infatti, significa che non v'è un *subiectum*, una materia primordiale e indipendente cui un dio-demiurgo imprima forma e ordine, trionfando sul caos originario» (P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 26).
**65)** P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 29.
**66)** L'alterità e l'autonomia dell'esistenza finita in esso affermate, ad esempio, sono state fondamentali per lo sviluppo dell'impresa scientifica moderna e ancora oggi il concetto

Cristo, infatti, apre un nuovo e più ampio orizzonte di intelligibilità del concetto le cui conseguenze teologiche sono assolutamente rilevanti. Prima fra tutte, il fatto che pensare la relazione tra Dio e il mondo sul prolungamento delle relazioni intratrinitarie significa abbandonare come paradigma espressivo di tale relazione quello estrinseco di *causa-effetto*, per accogliere quello *personalistico* del *rapporto tra il Padre e il Figlio*. La creazione in prospettiva trinitaria si svincola dall'idea riduttiva di una produzione di oggetti per lasciarsi pensare come relazione filiale che trova già nell'evento Cristo la sua realizzazione escatologica. La relazione tra Dio e il mondo *fuori di sé*, suggerisce P. Coda, va pensata «non solo come modellata su quella tra il Padre e il Figlio, ma anche preformata guardando ad essa e chiamata a riprodurla a livello creaturale»[67].

Tra i nostri autori, l'interpretazione trinitaria del principio di creazione e le sue conseguenze sono sviluppate in modo esteso nelle proposte di Pannenberg e Ganoczy, dove la questione trinitaria costituisce in qualche modo il cardine dell'impianto teoretico. Euvé accenna al possibile sviluppo del tema in relazione al modello del gioco[68], mentre le stesse questioni teologiche sono in Russell più sfumate, presupposte e non affrontate direttamente.

Pannenberg elabora una teologia trinitaria della creazione che gli permette di affermare – partendo dal dato rivelato – che l'atto creatore tende a far partecipare la realtà finita, per la mediazione del *Logos* incarnato, alla stessa relazione del Figlio col Padre; e che tale partecipazione si realizza necessariamente, sul versante del creato, in una distensione temporale.

Tale interpretazione del principio di creazione offre al teologo un duplice guadagno. Da un lato, gli permette di riferire l'atto creatore all'intera vicenda storica del mondo evitando di ridurre la creazione a una semplice questione "dell'inizio". Dall'altro, gli consente di esprimere la partecipazione di Dio alla realizzazione dello sviluppo autonomo delle creature declinandola come azione immanente delle due "mani del Padre"[69], il Figlio e lo Spirito, nella trama del reale. Pannenberg ripensa inoltre la mediazione del *Logos* divino, nella sua *autodistinzione* dal Padre[70], come

può valere come «*criterio epistemologico* per la corretta comprensione e definizione della relazione tra Dio e il mondo salvaguardando la scienza dal proporre estrapolazioni indebite dei propri risultati in campo filosofico e teologico» (*ibid*., p. 27).

**67)** P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 33.

**68)** Se il *giocare* della Sapienza di Dio sul mondo (cf. *Pr* 8, 30) esprime, fin dal principio, un desiderio di comunione tra Dio e l'uomo di cui il cosmo è mediatore, tale desiderio trova compimento, secondo Euvé, nel gioco del Figlio e dello Spirito che rinnova la creazione portandola, con la risurrezione, già nel cuore di questa comunione.

**69)** L'appellativo "mani" di Dio, o del Padre, è un'espressione di Ireneo di Lione che compare più volte nei libri IV e V dell'*Adversus Haereses*. Egli lo usa in particolare in riferimento alla creazione, opera che il Padre compie attraverso le sue "mani" espressamente identificate col Figlio e lo Spirito Santo (cf. B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 260-265).

**70)** «Se il *Logos* è il principio che si fonda sull'*autodistinzione* del Figlio eterno dal Padre e che genera tutta la realtà finita esprimendosi come altro rispetto ad altro, allora, col sorgere di sempre nuove forme e quindi di altro sempre diverso da quel che lo ha preceduto, viene a formarsi anche il sistema delle relazioni che lega tra loro i fenomeni finiti, ma anche i fenomeni e la loro origine, l'infinitudine di Dio» (W. Pannenberg, *Teologia sistematica 2*, cit., p. 77).

principio di unità e di molteplicità del creato nel quadro evolutivo che emerge dall'odierna cosmologia scientifica.
L'impianto teologico di Ganoczy recupera una tradizione della Patristica orientale denominata *Trinitas creatrix* che esprime bene il tema della *creatio continua* e meno la *creatio ex nihilo*. Tale dottrina intende l'unità trinitaria come comunione dinamica di tre amanti paritari e cooperanti, e l'atto creatore come riflesso eterno di tale sinergia creativa consentendo di gettare "ponti analogici" coi recenti studi sulla *sinergia* che vengono dal mondo scientifico.

### *Una corretta articolazione del rapporto Dio-mondo*

Come intendere la relazione che il Dio creatore intrattiene con il creato una volta che esso è posto e conservato nell'essere, se le scienze dicono che il creato conosce un'evoluzione, e dunque dei salti qualitativi e non solo degli incrementi quantitativi nel suo sviluppo?
La dottrina tradizionale di Dio come *Causa prima omnium rerum*[71] in una visione meccanicistica della natura ha di fatto separato il Creatore dal creato e ha ridotto l'azione creatrice all'*istante iniziale*. Dopo aver creato, a Dio non resterebbe che osservare "da fuori" lo sviluppo regolare di un meccanismo perfetto senza intervenire se non occasionalmente e in violazione delle leggi naturali ("miracolo"). Una simile visione ha reso sempre più difficile immaginare la relazione di Dio col creato dopo l'istante iniziale e ha portato all'esclusione del Creatore, divenuto "ipotesi non necessaria" alla spiegazione del reale, decretata dal meccanicismo moderno.
Tutte le proposte teologiche considerate invertono questa tendenza. Esse intendono "riportare" Dio nel cosmo e pensarne la presenza e l'azione nel cuore di questo universo che le scienze naturali descrivono come realtà dinamica e creativa. In vista di questo la rivelazione trinitaria del volto di Dio si rivela ancora estremamente potente.
In particolare, essa permette di articolare in modo equilibrato le dimensioni di trascendenza e di immanenza della relazione Dio-mondo superando due modelli problematici utilizzati nel passato: quello della trascendenza senza immanenza, nel quale prevaleva un'esteriorità e persino una separazione problematica a livello teologico, metafisico e anche cosmologico; e quello dell'immanenza, modello in cui non si è sempre riusciti a custodire l'alterità reale di Dio, e la consistenza autonoma del creato, identificando in varie forme il divino con la natura.
L'ermeneutica trinitaria del principio di creazione consente ai nostri autori di esprimere la relazione Dio-mondo come rapporto *pericoretico*[72] di mutua e reciproca

**71)** Nella formulazione di Tommaso d'Aquino: «Sed Deus, qui est c*ausa prima omnium rerum*, cujuslibet rei creator est» (*Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 3).
**72)** *Pericoresi* è un termine che conosce una lunga storia in filosofia, in cosmologia e in teologia. Con *pericoresi* tra Dio e il mondo s'intende la reciproca *in-abitazione* dell'uno nell'altro che, per essere tale, esige ed esprime la loro reciproca alterità e distinzione. Il termine è utilizzato con significato tecnico dal filosofo greco Anassagora e poi dalla cosmologia stoica per «indicare il mutuo *in-esistere* dinamico di tutte le cose in tutte le cose grazie all'in-esistere in esse dello spirito che organizza il mondo» (A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., pp. 162-163).

*in-esistenza*. L'idea di *pericoresi* esige ed esprime la reciproca alterità e distinzione dei piani e, al contempo, permette di parlare di una libera decisione del Creatore di creare la natura "con la natura".
Nella teologia di Pannenberg la mediazione del Figlio quale unico *Logos* della creazione è la ragione ontologica sia del progressivo divenire "altro" della realtà finita, sia dell'ordine che lega tra loro le figure create. Il *Logos* come principio di unità nella differenza è pensato non solo trascendente, ma anche presente e operante in ogni singolo processo di formazione e sviluppo dell'esistenza finita; che questo possa accadere evitando gli estremi del panteismo e della relazione estrinseca (causa-effetto) è rivelato nell'incarnazione dello stesso *Logos* in una creatura, evento cui tutta la creazione come storia è diretta.
Il principio di creazione espresso in forma trinitaria offre, inoltre, ai nostri autori un criterio valido per criticare le recenti forme di panteismo proposte da alcuni scienziati sulla base di una presunta affinità tra la fisica contemporanea e alcune correnti della mistica orientale[73].

### *Verso una nuova ontologia della creazione?*

È pensabile una proiezione del ritmo trinitario dell'essere di Dio nella creazione? si può esibire una sorta di "trinitarizzazione" della trama del reale? I nostri autori, Pannenberg e Ganoczy in particolare, credono di sì. Guidati da tale convinzione, essi elaborano delle proposte per un'ontologia *dinamica* e alternativa alla statica ontologia della sostanza per superare una visione *oggettivistica* e *atemporale* della realtà. Anche Euvé, pur non partendo esplicitamente da una formulazione trinitaria dell'atto creatore, propone un'ontologia dinamica e "non metafisica" attraverso la riflessione di E. Fink sul gioco come "simbolo" del mondo[74]. Tutti questi tentativi interessano direttamente il dialogo tra la teologia e le scienze naturali, perché permettono di evidenziare convergenze tra i due ambiti al giusto livello: quello filosofico.
Ganoczy, prendendo le mosse dalla dottrina teologico-filosofica del Cusano, si rivolge all'ontologia della struttura proposta da E. Römbach[75] riconoscendo proprio nel Cusano il primo che ha pensato la realtà e la relazione Dio-mondo in termini "strutturali". L'ontologia di Römbach gli consente di esprimere il rapporto Crea-

**73)** Cf. F. Capra, *Il Tao della Fisica*, Adelphi, Milano 1989$^2$. Ganoczy critica esplicitamente la «tendenza significativa degli scienziati occidentali a ricercare quasi esclusivamente nell'Estremo Oriente una filosofia che li soddisfi» (A. Ganoczy, *Teologia della natura*, Queriniana, Brescia 1997, p. 147), atteggiamento che, a suo giudizio, o esprime ignoranza delle radici culturali, oppure tradisce un pregiudizio negativo verso la tradizione dell'Occidente cristiano.
**74)** Cf. E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Torino 2002.
**75)** Cf. H. Römbach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg-München 1981. L'opera di Römbach non è ancora disponibile in traduzione italiana. Per un'introduzione alla sua filosofia cf. A. De Santis, *Dalla dialettica al Kairós. L'ontologia dell'evidenza di Heinrich Römbach*, Studia Anselmiana, vol. 136, Roma 2002, in particolare pp. 29-146.

tore-creatura come *struttura asimmetrica* di *momenti*[76] in relazione di reciproca inabitazione. Tale *pericoresi* (Dio nel mondo e il mondo in Dio) non solo esige la reciproca alterità e distinzione della realtà finita e infinita, ma permette al teologo ungherese di leggere la creazione come libera decisione del Creatore di attivare una storia di processi autoorganizzativi nella natura che non lo esclude, ma lo coinvolge senza confusione di piani. Si può così affermare che «l'infinito deve essere e rimanere infinito per far emergere il finito»[77] senza per questo dover escludere Dio dalla trama profonda del reale: è il Creatore, infatti, che sceglie di coinvolgersi come *momento* della struttura per creare la natura "con la natura". L'asimmetria dei *momenti* permette che sia proprio quello "divino" a suscitare l'evoluzione della struttura con una continua creazione di nuove "possibilità"[78].

Un'idea simile a tale "ontologia del possibile" si trova in Pannenberg, dove la valorizzazione del *proprium* cristiano è ritenuto l'unico modo «di salvare sia la trascendenza di Dio sia l'autonomia del creato, pur nella sua contingenza e dipendenza»[79]. La sua proposta ontologica si basa sulla convinzione che l'agire *ad extra* di Dio non sia «del tutto diverso da quello all'interno della sua vita trinitaria, poiché in esso questa stessa vita trinitaria [...] esce da sé e diventa la ragione determinante delle relazioni che si svolgono tra Creatore e creatura»[80].

L'atto creatore è finalizzato alla partecipazione del creato alla relazione del Figlio col Padre. Esso si realizza, sul versante della realtà finita, in uno sviluppo storico nel quale Pannenberg inserisce la fondamentale azione immanente dello Spirito di Dio. Qui egli propone la sua tesi più originale e discussa: concepire l'attività dello Spirito nel mondo naturale mediante l'assunzione teologica del concetto fisico di campo[81] a struttura temporale in cui il futuro è la dimensione più importante. Il futuro è il *campo del possibile*, della potenza di novità inesauribile che esprime il dinamismo creativo dello Spirito[82]. Considerando la temporalità come successione di eventi che scaturiscono dal *campo del possibile*, Pannenberg elabora un'ontologia non più *oggettivista* nella quale il concetto di *evento* assume un ruolo fondamentale. In questo modo egli può integrare in modo coerente, ed epistemicamente corretto, la riflessione filosofica sui risultati più recenti della scienza nella sua proposta teologica.

**76)** «Una struttura è sempre una compagine di singoli *momenti*, che possono essere efficaci solo insieme e come tutto» (H. Römbach citato in A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 173).
**77)** A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 195.
**78)** Dio soltanto può realizzare tutto il possibile, sia in sé che fuori di sé, «così che tutte le cose in fase di divenire possono attendersi la loro realizzazione da lui» (A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 153). Nella visione di Cusano, che Ganoczy fa propria, la Trinità non crea tanto «esseri "completi e finiti", quanto piuttosto esseri in fase di divenire, al fine di indurli in un modo ben determinato ad autorealizzarsi, autoespandersi e autoperfezionarsi» (*ibid*., p. 152). L'atto creatore origina un mondo in divenire e orientato a un essere maggiore e migliore.
**79)** G.L. Brena, *Teologia della creazione e cosmologia*, cit., p. 30.
**80)** W. Pannenberg, *Teologia sistematica 2*, cit., p. 16.
**81)** Per approfondire il tema cf. W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, cit., pp. 94-137.
**82)** Il futuro è in Pannenberg «il fondamento di una nuova creazione aperta a un più elevato compimento e anche fonte di novità [...] nella potenza creatrice del futuro, come campo del possibile, viene ad esprimersi il dinamismo dello Spirito di Dio nel creato» (W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, cit., p. 118).

Il ricorso al pensiero di Fink permette anche a Euvé di superare i vincoli e la staticità di un'ontologia "metafisica"[83] recuperando quei caratteri di dinamicità, azione spontanea e slancio vitale della realtà che convergono con l'odierna visione scientifica del mondo. Nella riflessione di Fink, infatti, è stato il primato storicamente acquisito dal pensiero dell'essere in Grecia a escludere progressivamente il movimento e la vitalità dalla trama profonda del reale, per cui occorre oggi un pensiero capace di recuperare il significato originario del mondo.

### *Dalla creazione come atto iniziale alla* creatio continua

Un'altra sintonia evidente nelle opere dei nostri autori merita di essere segnalata. Essa attiene ancora alla possibilità di rinnovare il paradigma espressivo della relazione Dio-mondo recuperando una dimensione in parte "dimenticata" della dottrina della creazione.
Il principio di creazione è stato articolato dalla tradizione in due modelli distinti: la *creatio ex nihilo* e la *creatio continua*. La teologia successiva[84], confrontandosi con le concezioni cosmogoniche ellenistiche e col principio epistemico greco *ex nihilo nihil fit*, ha finito per consolidare soprattutto il primo aspetto, anche se è il secondo ad essere il più antico.
L'idea di *creatio continua* si radica nella visione fortemente unitaria dell'azione divina che è tipica della Patristica orientale. In Occidente l'idea viene assunta e definita nelle sue linee fondamentali da Tommaso d'Aquino: «Dio non conserva le cose con una nuova azione, ma continuando l'azione con la quale dà l'essere, azione che non è soggetta né al moto né al tempo»[85]. Tuttavia, il concetto di creazione continua ha conosciuto di fatto uno sviluppo minore e, soprattutto nella teologia latina, è stato in parte dimenticato.
L'odierno quadro cosmologico "storico-evolutivo" si presta a un recupero dell'idea di *creatio continua*. A giudizio di Pannenberg, il concetto tradizionale di "sostentamento" del creato non può più essere pensato come «permanenza inalterata di un modo di esistenza legato alla forma iniziale, ma [va inteso] come processo vitale, creazione continua e ristrutturazione creativa»[86]. L'evoluzione, sia del vivente sia dell'universo, ha di fatto aperto nuove prospettive di ricerca anche ai teologi;

**83)** Il termine "metafisica" non può essere impiegato in questa stagione senza opportune precisazioni. Rinviamo per questo ai saggi raccolti in *Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2000*, Mondadori, Milano 2000, dal titolo "Necessità della metafisica". In particolare cf. i contributi di E. Berti, *La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici*, pp. 45-62; e di E. Agazzi, *Metafisica e razionalità scientifico tecnologica*, pp. 97-124.
**84)** L'approfondimento teologico del principio di creazione «avviene fin dall'inizio sulla base dei testi biblici veterotestamentari ripresi e riletti alla luce dell'evento Gesù in un confronto serrato e risolutivo con la tradizione filosofica greca e con le concezioni religiose e cosmogoniche correnti nel periodo ellenistico» (P. Coda, *Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione*, in «Nuova Umanità», XXV [2003/1] 145, 55-68, qui p. 58).
**85)** «Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore» (*S. Th.*, I, q. 104, a. 4).
**86)** W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, cit., p. 46.

diversi autori contemporanei individuano proprio nei caratteri di dinamicità, indeterminazione e novità della natura i luoghi critici per cogliere la partecipazione di Dio alla vita e allo sviluppo della sua creazione. Alcune tra le più importanti teorie scientifiche consentono oggi forme di *indeterminismo ontologico*[87] nell'interpretazione della natura per le quali è possibile pensare a un'intenzione divina di creare «il mondo *ex nihilo* in maniera tale da potervi agire in modo speciale senza intervenire nel flusso dei processi naturali»[88].
La *creatio continua* intesa dai nostri autori non è un processo "concreatore" solo immanente al finito con in sé la virtualità, individuabile e verificabile dalle scienze, di superarsi sempre. Essa esprime piuttosto, in una relazione *pericoretica* tra Dio e mondo, un concorso positivo del Creatore al raggiungimento di ogni soglia di differenza qualitativa del creato attraverso un'azione che attualizza l'opera creatrice lungo la storia del cosmo. In tale prospettiva diventa possibile chiamare "creazione" *tout-court* la relazione di Dio col mondo[89].
Inoltre, come già visto, l'idea di creazione continua permette di valorizzare l'azione dello Spirito Santo nel creato. La tradizionale impostazione teologica, a motivo di una concezione cosmologica statica e in accordo alla prospettiva prevalentemente cristologica dell'Occidente cristiano, ha sottolineato e precisato quasi esclusivamente la mediazione del Figlio/*Logos* nell'opera creatrice del Padre; la terza persona della Trinità – principio di vita, di dinamismo, di relazione, di novità – è sempre rimasta un po' in disparte. L'opera di Pannenberg, in particolare, conferma che «la visione evolutiva e relazionale dell'universo accreditata dalle scienze […] ha stimolato a una riscoperta della *dimensione pneumatologia del principio di creazione*»[90].

## 5. La "mistica soggettiva" come luogo teologico

La possibilità di tematizzare la mistica come luogo teologico è un tema che andrebbe declinato in due direzioni: per riferimento ad autori e opere della grande

**87)** Con il termine s'intende «un'interpretazione filosofica della natura secondo la quale potrebbe non esserci sempre una causa fisica efficiente per ogni effetto» (R.J. Russell, *Does "The God Who Acts" Really Act?*, *New Approaches to Divine Action in Light of Contemporary Sciences*, in Id., *Cosmology*, cit., pp. 110-150, qui p. 120).
**88)** R.J. Russell, *Cosmology*, cit., p. 19. Le teorie che permettono un'interpretazione indeterministica della natura sono alla base di una serie di proposte teologiche sviluppate da studiosi del CTNS di Berkeley e denominate *Non-Interventionist Objective Divine Action* (NIODA). Per un'introduzione accurata al progetto NIODA cf. R.J. Russell, *Does "The God Who Acts" Really Act?*, cit., pp. 110-150. Per approfondimento ulteriore rimandiamo ai cinque volumi della serie *Scientific Perspective on Divine Action* copubblicati da CTNS e Specola vaticana.
**89)** «La creazione è tutto l'arco dell'azione divina, a partire dalla formazione del mondo e dalla nascita dell'uomo fino alla conclusione del regno» (G. Barbaglio citato in P. Coda, *Dio e la creazione* I. *Trinità e creazione dal nulla*, in «Nuova Umanità», [XX 1998/1] 115, 67-88, qui p. 71).
**90)** P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 36.

tradizione mistica cristiana (mistica "oggettiva")[91]; ma anche sottolineando quella novità propriamente cristiana che è il rapporto tra pensiero e mistica. Rifacendoci agli studi di G.M. Zanghí[92] possiamo parlare, nel secondo caso, di una mistica "soggettiva", intendendo con questo termine un discorso nel quale «non si tratta solo di "pensare il mistico", né di riscoprire e ripercorrere gli intrecci tra mistica e metafisica [...] ma di sondare la scaturigine e la qualità mistica di un nuovo pensare»[93]. Abbozziamo uno sviluppo di quest'ultimo aspetto come conclusione del nostro lavoro.

### *La mistica soggettiva e il pensiero come atto personale*

La teologia custodisce in sé tre momenti: il discorso *di* Dio all'uomo, il discorso dell'uomo *a* Dio (risposta) e, all'interno di questo, il discorso dell'uomo *su* Dio «in cui l'uomo cerca di comprendere chi sia Colui al quale *sta già parlando*»[94]; si tratta – in quest'ultimo caso – della teologia come scienza.
C'è un livello di conoscenza che distingue la teologia cristiana dalle altre grandi tradizioni spirituali e che Zanghí mette bene in evidenza. Si tratta di una profondità dell'atto conoscitivo creaturale "oltre" l'esercizio delle facoltà umane che lo Spirito di Dio, inabitando l'uomo, rende possibile. Un «*intelletto* – come lo definisce il nostro autore – che in qualche modo supera la ragione, viene prima di essa che da lui è posta in cammino e in lui il suo cammino si conclude»[95]. Una simile conoscenza mistica richiede all'uomo – e come tale anche al teologo – di "spogliarsi" della sua natura creata per accogliere l'Assoluto che gli si dona; egli deve "spossessarsi" dell'essere proprio attuando la sua personalità come è rivelato nel mistero dell'Incarnazione[96]. Infatti, è per la *kenosi* del Verbo che l'uomo riceve il dono della natura divina: «la persona creata è chiamata a partecipare, *come persona*, della natura divina stessa [...]; non è la natura creata a partecipare della natura divina, ma *la persona creata* che, *nel Cristo* accoglie, *come persona*, la natura divina»[97]. Per tale partecipazione, scrive ancora Zanghí, «la persona creata è introdotta nella conoscenza e nell'amore di Dio *nel modo di Dio*»[98]. È questo il risvolto che tocca direttamente il nostro tema, ovvero la possibilità di elaborare una teologia della creazione attingendo al contempo dalle "due" forme di conoscenza di Dio. La per-

**91)** Tra i nostri autori, Euvé e Ganoczy fanno ricorso alla grande tradizione mistica cristiana (in particolare a Meister Eckhart, Alfonso Rodriguez e Ildegarda di Bingen) nella convinzione che essa custodisca un patrimonio di intuizioni e contenuti sulla natura che possono rivelarsi fecondi per elaborare una teologia della creazione.
**92)** Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2004³, pp. 36-56.
**93)** P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004², pp. 397-398.
**94)** G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., p. 37.
**95)** G.M. Zanghí, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, p. 35.
**96)** Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., pp. 47-49.
**97)** *Ibid.*, pp. 47-48.
**98)** *Ibid.*, p. 48.

sona creata, infatti, «può conoscere e amare Dio (e la creazione tutta) nel modo di Dio nella relazione con il Padre e lo Spirito del Figlio; e può conoscere e amare Dio Signore della creazione tutta, nel modo della creatura [...] queste "due" conoscenze di Dio avvengono nell'unica persona che è l'uomo creatura amato da Dio nel dono di Sé nel Figlio»[99].
Sviluppata una tale consapevolezza, il teologo deve mettersi nelle condizioni che gli consentono di "fare" teologia come sintesi tra la conoscenza di Dio nel modo di Dio (teologia mistica) e la conoscenza di Dio nel modo dell'uomo, sintesi possibile «grazie alla comunione delle due conoscenze nell'unità della persona»[100]. Soltanto così fede e ragione non rimarranno, in lui, due vie distinte di conoscenza, ma diverranno un'unica via unendo «il divino offerto nella fede immersa come "forma" nella ragione, e l'umano aperto nella ragione strappata a sé da Dio nella fede per essere colmata di luce. Senza confusione, senza separazione»[101]. Il "luogo" nel quale la persona creata attinge la natura divina spogliandosi – relativamente e non in modo assoluto[102] – della sua natura creata non può che essere, secondo Zanghí, la vita ecclesiale, ovvero la persona, l'uomo nel Cristo in tutte le sue multiformi espressioni[103].

### *Donarsi il pensiero...*

Il luogo teologico per eccellenza è individuato così nell'esperienza di comunione profonda che la comunità dei discepoli vive per la presenza del Risorto in mezzo a loro; tale esperienza è la *grande* e *prima* teologia da cui nasce la "teologia come scienza" (teologia *seconda*, coscienza riflessa) nella sua piena e graziosa potenzialità. È questa la novità che l'evento cristiano può donare al pensiero: si tratta di quel modo di pensare capace di tradurre, «nel modo umano, il pensare vissuto nella teologia mistica, un pensare che accolga in sé ed esprima tutta la potenza di comunione che è la persona»[104]. Un pensare in cui l'altro è polo costitutivo della mia interiorità dilatata, nel Risorto, fino a comprenderlo e a lasciarmi comprendere da lui; un pensare vissuto come donazione radicale; «un pensare-donando-il-pensiero che è il pensare della persona dove essa, anche nel pensare, può esprimersi come amore, dono di sé»[105].
Si apre così la prospettiva di una dinamica *kenotica* di dono esperibile anche a livello intellettuale. L'*agape* reciproca vissuta nella comunità dei discepoli dell'unico

**99)** *Ibid*.
**100)** *Ibid.*, p. 49.
**101)** G.M. Zanghí, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero*, cit., p. 38.
**102)** Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., pp. 47-48.
**103)** «Occorre che la teologia come scienza faccia spazio alla grande teologia che la precede, quella teologia che è la vita stessa cristiana espressa nelle esigenze compiute nella vita ecclesiale. [...] Questo è il discorso di Dio, dove la Scrittura si fa carne nelle membra del Cristo. I cristiani, con il Cristo Risorto *fra loro* sono la teologia *prima* [...] solo questa teologia può fare intendere il "di più" che la vita della Chiesa offre nel suo rapporto con Dio rispetto alla vita degli altri grandi universi spirituali. Sul piano della esperienza individuale è difficile percepire a fondo la novità cristiana» (G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., p. 50).
**104)** *Ibid.*, p. 51.
**105)** *Ibid.*, p. 52.

maestro può «alimentare e vivificare anche una dinamica relazionale di un gruppo di lavoro sul dialogo multidisciplinare – o di un gruppo di lavoro teologico – dove la dinamica agapica è qui intesa come amore vissuto nell'ambito intellettivo, come un pensare che si fa amore»[106].

Una dinamica reciproca di dono della propria intellettualità richiede a ciascuno di "perdere" i propri contenuti e le proprie intuizioni offrendoli agli altri e facendosi "vuoto" accogliente per le intuizioni e i contenuti che gli altri portano; tale dinamica del pensare, che nel "dono di sé" si fa "nulla di sé" per amore, «genera un nuovo spazio d'incontro che non è più quello del mio intelletto o quello degli altri, ma è lo spazio dell'intellettualità stessa del Cristo che si è offerto a noi come verità fatta carne [...] e che ora il nostro amore reciproco rende presente in mezzo a noi»[107].

Si configura così una forma agapica del pensiero che, conclude Zanghí, è l'unica capace di «esprimere nel parlare umano la conoscenza di Dio propria della creatura [...] infatti, il Dio che va detto creaturalmente è sempre solo il Dio Trinità, il Dio comunione: e ciò può accadere solo nella comunione tra le creature. Il Cristo tra noi rimane l'unica parola umana adeguata al mistero di Dio»[108].

MARCO BERNARDONI
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo Teologico-filosofico, Istituto Universitario Sophia (2010)
*marco.bernardoni@dehoniani.it*

**106)** S. Rondinara, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Città Nuova, Roma 2007, p. 85.
**107)** *Ibid.*, p. 86.
**108)** G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., p. 53.



## *RECENSIONE*

# TEORETICA
## Filosofia della relazione
### DI ADRIANO FABRIS

*Morcelliana, Brescia 2010, pp. 184*

*The round table presentation of Adriano Fabris' book,* TeorEtica*, provided an occasion for dialogue and discussion at the Sophia University Institute on November 5, 2010. After an introduction by Piero Coda, Paolo Gamberini, Vincenzo Vitiello and Adriano Fabris offer their contributions so that others may participate in the ongoing dialogue around theory and practice.*

# Introduzione

*di PIERO CODA*

La tavola rotonda vissuta allo IUS il 5 novembre 2010 è stata senz'altro "coinvolgente" – per usare una delle parole-chiave del libro di A. Fabris *TeorEtica. Filosofia della relazione* (Morcelliana, Brescia 2009), intorno al quale e a partire dal quale si è dialogato.

Si è trattato, per questo, di qualcosa di vivo, di atteso, di gioioso. Appunto perché il libro attorno a cui ci si è trovati a dialogare non illustra una teoria, ma una *teoretica*: un pensiero che genera, custodisce e promuove l'etica, e cioè l'*agire in e come relazione*.

Niente di meglio che un libro come questo per ridare soffio a un evento antico come la filosofia: il *logos* che si accende nel *dia-logos*, il coinvolgimento, cioè, in un convito in cui chi siede a mensa vuol nutrirsi e dissetarsi di *Sapienza*. E "Sophia", il nostro piccolo e giovane laboratorio di vita e pensiero, vorrebbe essere uno dei luoghi di tale convito.

Tutto ciò è stato esaltato dal fatto che ci si è trovati attori di questo convito, attorno al libro di A. Fabris, in quanto amici: amici della Sapienza, filo-sofi e, nella Sapienza, amici l'uno dell'altro. Nella consapevolezza, che nasce dall'esperienza, che la Sapienza sgorga – nelle parole ma spesso anche nel silenzio, nel sorriso ma spesso anche nel tormento – dove c'è *sunousía* e *suzên*, per dirla con Platone nella *Lettera* VII: vita insieme e condivisione. Amicizia, appunto.

L'evento ha richiamato alla memoria un *kairós* che, anni fa, ha preceduto questo incontro. Napoli, 12-14 dicembre 1996, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa: Convegno internazionale "Verso un'ontologia trinitaria", nato dal dialogo col teologo Bruno Forte, ora Arcivescovo di Chieti, a 20 anni dalla pubblicazione presso la Johannes Verlag di Einseideln delle *Thesen zer einen trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle, tesi dedicate a von Balthasar per i suoi 70 anni.

Hemmerle era morto nel 1994. L'edizione italiana delle *Tesi* aveva visto la luce, in lingua italiana, nel 1986, come primo saggio della collana "Contributi di Teologia", nella quale – nel corso degli anni – pubblicheranno alcuni preziosi saggi anche gli intervenuti alla tavola rotonda.

In quel Convegno del 1996 tenevano appunto una loro relazione, tra gli altri, Vincenzo Vitiello, Adriano Fabris, Antonio Maria Baggio[1]. Fu in quell'occasione che alcuni di noi ci si conobbe.

Una parola soltanto, per aprire il dialogo, sul bel libro, stimolante e prospettico, di Fabris. Lo faccio citando alcune espressioni che – mi pare – delineano il *focus* e lo *stile* di questo invito argomentato a ri-pensare insieme i presupposti della nostra cultura: «Il sapere teorico, nelle varie forme in cui può configurarsi, non è in grado di coinvolgere. A meno che tale sapere non si apra a qualcosa che è altro dalla teoria stessa. A meno che la teoria non si scopra in relazione con altro da sé. Lo spazio di questo "altro" (...) è un'etica dell'agire in e come relazione. Solo così, infatti, ci può essere coinvolgi-

1) Gli *Atti* del Convegno sono pubblicati in P. Coda, L. Žák (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998.

mento. (...) Tutto ciò sta accadendo. Lo stiamo vedendo, lo stiamo pensando, lo possiamo scegliere. Anche attraverso le pagine di questo libro. Che è il mio libro, certamente. Ma che è anche, per tutti, occasione di riflettere e di praticare certe questioni. Mettendo in opera l'universale. Insieme» (pp. 158 e 172).

# Relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra *teoria* ed *azione*

*di PAOLO GAMBERINI**

## 1. Lo sfondo del pensiero

L'intuizione di base da cui parte Fabris è l'intrinseca unità, senza confusione e senza separazione, tra teoria ed etica. Il porsi la questione di come passare dalla teoria all'azione è già segno che teoria ed azione non sono ben poste, sono non-poste, nel senso sia di non poste, e quindi giustapposte, ma anche *im* (cioè "non")-poste e dunque *imposte*.
Questa imposizione, nel duplice senso, si realizza secondo Fabris in due modi:

a) attraverso l'incontrovertibilità del principio di non contraddizione (= *p.n.c.*) : (τό δι'αὐτό γνώριμον). È un'imposizione necessaria che "dovrebbe" implicare un'immediata adesione, a partire dall'immediata aderenza tra l'*essere* e il *pensiero*.
τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι. Non c'è bisogno di coinvolgimento poiché δι'αὐτό γνώριμον. Tuttavia, come mette ben in evidenza Fabris, non si capisce perché ci sia necessità di una dimostrazione, di un conversare dimostrativo, per convincere l'altro dell'evidenza dell'incontrovertibile. Fabris fa ben vedere il nesso che sussiste tra
1) p.n.c.
2) modello apofantico del discorso
3) concezione corrispondenza della verità (τό γάρ αὐτό).
Nel proseguo dell'opera verrà mostrato che il τό γάρ αὐτό non è la sterile e statica identità, ma è quell'identità attraversata dinamicamente dall'alterità, in cui *sé* ed *altro-da-sé* si danno e si pongono originariamente.

b) Vi è un secondo modo di imposizione: non tanto dell'imposizione necessaria (ἀνάγκη) dell'*argumentum* che motiva all'agire, quanto della "non" posizione (*im*posizione) dell'intrinseca relazione tra teoria e azione. In questo caso la relazione è *posta* dall'*arbitrium*, dall'uso retorico del linguaggio, che motiva all'agire attraverso il decoro e l'abbellimento del vero, che fanno *apparire* ed *abbagliare* il vero, non di luce propria, così come si dà nell'*argumentum*, ma di luce impropria ed esterna (da *abat-jour*, paralume), così come si dà per mezzo della tecnica e dell'arte retorica.

In ambedue le modalità dell'imposizione si esercita una *violenza*. La "buona" violenza della dimostrazione; l'"efficace" violenza della retorica. A questi due modi dell'imposizione Fabris indica un terzo modo, che non è né quello della necessità, né quello dell'arbitrio, ma della possibilità (cf. p. 35). Si intuisce in questa prima parte del primo capitolo che il nesso tra *logos* ed *essere* il τό γάρ αὐτό non è segnato dalla necessità ma è attraversato e percorso dalla possibilità. Anzi lo stesso *logos* è δυνατός cioè *posse*: è possibilità.

* Prof. di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Luigi, Napoli.

Dallo sfondo possiamo a questo punto passare al primo piano: agli autori trattati da Fabris sempre nel primo capitolo, da p. 38 a p. 74.

## 2. Primi piani

Non voglio soffermarmi ad esaminare le varie figure filosofiche a cui fa riferimento l'autore: Aristotele, Sant'Anselmo, Cartesio, Kant, Hegel e Heidegger.
Vorrei fermarmi per un istante nell'esaminare l'*id quo maius cogitari nequit*. Non è altro – a mio avviso – che la riformulazione del τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι. Pensando l'*essere* di Dio, che è *id* – ciò di cui non si può pensare qualcosa di maggiore –, il *pensiero*, sporge dunque oltre se stesso. *Laddove* il pensiero va oltre se stesso, lì c'è Dio. Dio è il limite del pensiero. Tuttavia, pensandoLo, vuol dire che Lo penso, vuol dire che si dà *identità* (τό γὰρ αὐτό) tra pensiero ed essere. È il pensiero di Dio (genitivo *soggettivo*).
Nella dimostrazione di Sant'Anselmo il pensiero che vuole dimostrare si trova già in una relazione, quell'*alloquium*, quella preghiera di cui parla Fabris (p. 47). La dimostrazione di Dio si realizza all'interno della relazione tra Dio e uomo: la fede è l'originarsi del coinvolgimento. Martin Lutero esprime questo chiaramente nel commento al primo comandamento del *Grande Catechismo*: «Denn die zwei gehören zuhauf (zusammen), Glaube und Gott».
Ritrovo in vari punti dell'analisi di Fabris consonanze con l'opera fondamentale di Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, in particolare nelle riflessioni sul *cogito* di Cartesio, in cui si annuncia la perdita della tematizzazione di questo *alloquium* e la riduzione dell'altro nel *cogitatum* che è lo sfondo (posto) dal cogito. Il cogito, cioè il *Soggetto*, è condizione della relazione: non si trova-già e non è già coinvolto nella relazione, ma la costruisce (cf. Kant). L'essere è posto dal cogito. Se io do senso a tutto (*cogito, ergo sum*, *cogito ergo entia*), chi dà senso al cogito *dante-senso*? Il pensiero ha così perso il Padre: il Tu della relazione. «Il principio è dato nel suo dare senso. Ma, appunto, è semplicemente *dato*. Senza un perché» (p. 66). Il nichilismo trova qui le sue radici. Lo Spirito (Hegel) e l'evento (Heidegger) danno senso, ma questi sono senza volto, non hanno senso: nella duplice accezione della parola, cioè senso come significato, direzione, movimento; senso come sentire che implica coinvolgimento.
«[…] *senso è ciò che è proprio in quanto coinvolge, proprio perché è relazione in atto*» (p. 76).
In *Introduzione al Cristianesimo* Ratzinger propone il superamento del Dio filosofico per dar spazio al Dio della fede che è comprensibile in un paradigma della relazione, piuttosto che di sostanza[1]. Nella visione di Ratzinger il *logos* è strutturato secondo la relazione tra l'io e il tu. Il termine greco di *logos*, quindi, va risignificato. *Logos* è dia-logos, pensiero e senso, colloquio e parola nella reciprocità dei parlanti[2].
Il coinvolgimento, che è aderenza e adesione, come ben afferma Fabris, è testimoniato anche dal concetto di *pathos* in A.J. Heschel quando parla di «passione per

1) J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 137ss.
2) Cf. *ibid.*, pp. 172-173, 179.

il Significato». Anzi, lo stesso stile di Heschel, in cui teoria, fenomenologia e dire poetico sono intrinsecamente congiunti, testimonia in maniera chiara e vigorosa cosa significa: coinvolgimento[3].
Le riflessioni di Ratzinger e quelle di Heschel ripropongono una rilettura del τό δι'αὐτό γνώριμον a partire dal θαυμάζειν di Aristotele. Tutti gli uomini sono protesi alla conoscenza, cioè desiderano conoscere, per natura: questo «essere protesi» (ὀρέγονται) non è altro che l'essere sopraffatti dallo stupore (Aristotele, *Metafisica*, I, 2).

## 3. La relazione come senso e fondamento

L'aporia a cui giunge l'analisi delle figure e del pensiero di queste figure, cioè che il senso non ha senso, porta Fabris a svelare che solo nel nesso intrinseco ed originario tra teoria ed azione, tra pensiero ed essere, è possibile non solo la motivazione dell'agire ma il senso *del senso*. Il coinvolgimento diventa così il *medium* ciò che congiunge il pensare all'agire, originariamente e senza giustapposizione.
La «categoria di *relazione*», a questo punto, è via d'uscita dal nichilismo e dall'aporia del pensiero e dell'agire. Fabris sostiene non solo l'intrinseca relazionalità del *mio* essere, ma dell'essere in generale: «essere è relazione» (p. 114). «Essere in relazione vuol dire essere in movimento, nel senso di quella tensione verso altro che attraversa ogni cosa. È a partire da qui che può essere meglio compresa la possibilità di ciò che abbiamo chiamato "coinvolgimento"» (p. 114). Alla luce di questa categoria vengono ridefiniti tre grandi concetti della filosofia:
a) l'identità;
b) il bene;
c) l'universale.

a) L'*identità*. «L'identità è costituita dalla relazione» (p. 115). «Io *sono* altro (intendendo di nuovo il verbo "essere" come essere in relazione ed essere relazione)» (p. 116). L'identità, così anche l'essere, è compresa come una *rete* (con nodi che si stringono e si sciolgono): intrinseco coinvolgimento di identità e alterità. Teniamo ben presente che la relazione è *originaria* ed *essenziale* (*R*) rispetto ai suoi *relata* (a, b). A non è B e B non è A, ma non c'è A senza B, né B senza A. Non c'è un prima o un dopo, ma solo un insieme da condividere. Il punto di partenza non è A, cioè l'io o l'identità, ma la relazione «a *R* b».

b) Il *bene*. Se l'essere è *relazione*, e secondo il principio di origine aristotelica *esse et bonum convertuntur*, il bene è dunque *relazione*. Il bene è tutto ciò che custodisce, promuove e favorisce, e genera relazione (cf. l'inglese *to flourish*). La relazione, quando c'è è diffusiva di sé, e implica già l'azione, proprio perché *bonum diffusivum sui*: «è buona quella relazione che genera relazioni» (p. 94). «Etica è ogni relazione che, nel suo attuarsi come relazione, risulta diffusiva di sé» (p. 87). Anzi potremmo anche dire che se *verum et bonum convertuntur*, allora «la relazione propriamente intesa, la relazione vera, è la relazione *buona*» (p. 89). Un atto

3) Cf. P. Gamberini, *Logos e Pathos in Abraham J. Heschel*, Città Nuova, Roma 2009.

umano è giudicato «buono» quando genera delle relazioni. Ciò che rivela come *vera* una relazione, è il suo carattere di apertura, in cui vi è sporgenza verso l'altro: quando promuove l'identità altrui. Cosa è dunque il *bene* secondo Fabris? È ciò che promuove relazioni. La domanda che potremmo porci è se tale definizione del bene è sufficiente per determinare ciò che è bene, cioè il bene nella sua materialità, il contenuto del bene, oppure si limita a definirne solo la formalità: come il bene si realizza e si attua. Fabris non vuole ricadere nell'aporia che prima aveva indicato, ritornando così a giustapporre teoria ed agire.
Gli vengono in aiuto le tre formulazioni kantiane dell'imperativo categorico. «Agisci in modo che la regola della tua azione possa sempre valere come principio di una legislazione universale». Universalizza la tua azione: se essa può diventare un principio che vale per tutti gli uomini, allora la tua azione è buona (I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, lib. I, Analitica, cap. I, § 7: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale». Per Fabris «il criterio della relazione funziona allo stesso modo dell'imperativo kantiano» (p. 98). Il contenuto e la materialità di queste formulazioni *formali* sono dati attraverso il coinvolgimento concreto.
Potremo dunque dire che un'azione non è, in sé, buona o cattiva, ma è *buona* se è capace di generare sempre nuove relazioni e rende possibile la comunicazione con gli altri. Tutto ciò che lede e reca danno alla comunicazione (fraintendimento, ambiguità, menzogna, etc.) non è *buono*, in quanto distruttivo di relazione. L'effettiva bontà, di questo o di quell'altro atto, è riconosciuta, quindi, attraverso la formalità della relazione. «[…] scegliendo di relazionarmi alla relazione etica io metto in opera questa stessa relazione, cioè faccio (del) bene. Concretamente» (p. 110).

c) L'*universale*. La priorità data alla relazione ridefinisce anche ciò che deve essere considerato universale. Questo non è qualcosa di fisso, eterno e stabile, cioè stabilito una volta per sempre. «L'universale non è qualcosa di eternamente dato» (p. 124).
L'universale è l'universalizzabile (nel senso *kantiano* della formulazione dell'imperativo categorico). Universale è l'universalizzabile: «l'universalità ha infatti la stessa struttura diffusiva della relazione» (p. 135). Come Fabris supera la concezione della verità come corrispondenza, così riposiziona l'universale non più nella fissità ed immobilità dell'eterno, ma nel farsi carne di questo universale. L'universale, dunque, non va pensato come qualcosa di *astratto* e *ab-solutum* (s-*legato*) (cf. p. 122).

## 4. Il Logos come relazione

Parlando dell'universale, Fabris fa notare la novità cristiana nell'aver parlato dell'universale concreto, partendo dal messaggio centrale del Prologo: il Verbo è divenuto carne. L'assoluto e l'universale si è fatto particolare, ed è nel particolare e singolare rinvenibile e riconoscibile.
Prima ancora che significare *Verbum* e *Ratio* il termine «Logos» indica innanzi tutto *rapporto*. «Il termine *logos*, infatti, deriva dal verbo *légein* (*lg*) che, originariamente, significa "legare", "radunare", "raccogliere". In forza di questa nativa accezione il verbo passa poi ad esprimere anche l'azione di "noverare", "esporre", "parlare". È possibile parlare solo *legando* insieme i suoni, raccogliendo le parole, radunando

tutte le cose nella voce. Parlare è legare e legarsi a qualcosa o a qualcuno»[4]. Logos come Parola e Logos come Legame; e se è legame, il Logos è originariamente *re-latio,* mediazione dell'essenziale *re-ligio* tra Dio e uomo. «Dio si lega all'uomo, si fa definire attraverso la relazione che ha con il suo interlocutore, e rende costui il partner di ciò che è, così come invita l'uomo a definirsi in rapporto a lui»[5]. Il dilemma teologico tra un Verbo non incarnato e un Verbo fatto carne è fuori luogo nel Nuovo Testamento.

Il *logos*, proprio in quanto *leghein*, cioè capace di legare (*verbindlich* in tedesco significa: obbligatorio ed impegnativo, dal verbo *ver-binden*, cioè legare da cui il nostro termine italiano "banda", che rinvia al "con-sonare", al suonare insieme e quindi alla con-sonanza). Il senso, la direzione del *logos* è l'altro-da-sé: «con la riflessione del primo cristianesimo si verifica, su questo tema, un autentico mutamento di paradigma: viene infatti introdotta la concezione dell'assoluto che si concretizza dinamicamente, del *Logos* che si fa carne. Il *Logos* non è, di fatto, in relazione con il concreto, né a partire da esso può venire astratto. Il *Logos diviene* concreto. E solo in quanto lo diviene, è tale. Nel suo farsi uomo, Cristo è uomo e Dio. È sé e altro. È sé come altro, e viceversa» (p. 124). «Infatti non è il relativo, qui, che cerca salvezza con riferimento a un assoluto, lontano e separato da esso, ma è l'assoluto che si fa relativo, e che anzi è tale, pur restando assoluto, e proprio per questo salva; non è l'astratto che si manifesta allo sguardo contemplativo del concreto in tutta la sua lontananza ed estraneità, ma esso, piuttosto, nel concreto s'incarna, in esso agisce, pur non eliminandone la concretezza» (p. 125).
L'assoluto non è senza il relativo e contingente: si fa relativo nella modalità del *darsi*, cioè *si dà* nel relativo *come* relativo. Cosa è che rivela l'assoluto nel relativo, ovvero cosa c'è di assoluto nel relativo che è *nel* relativo senza essere *del* relativo? Fabris parla di qualcosa di dinamico, «l'universale va pensato come qualcosa di dinamico» (p. 126). Ciò che c'è di universale e assoluto nel relativo è appunto il legame, la *R* tra *a* e *b*. Per questo motivo *R* non deve essere identificato con il Soggetto trascendentale, kantiano o hegeliano. Possiamo dire che questo *R* si rivela come Spirito. Interessante quando Fabris afferma a p. 127 parlando del soggetto trascendentale di Kant che si «scopre di non avere più un Padre» (p. 127). La riflessione pneumatologica dei Padri della Chiesa identificherà la proprietà dello Spirito nella sua processione dal Padre.
Ma è sulla croce che cogliamo il modo con cui l'universale del Logos si rivela nel particolare: «Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!"» (cf. *Mc* 15, 39). Sì, in questo "così" (οὕτως) si dà il Verbo, si rivela la comunione di questo Gesù crocifisso, *verità-che-coinvolge* (ἀληθῶς). Il centurione riconosce l'universale (il Figlio di Dio) nella dinamica del *per me*. Lo stesso accade a Pentecoste, in cui ciascuno sentiva annunciare le grandi opere di Dio nella propria lingua nativa e non tanto in una sola lingua con le stesse parole. L'universale concreto della fede cristiana non

**4)** G.C. Pagazzi, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi 2004, p. 131.
**5)** J. Moingt, *Gratuité de Dieu*, in «Recherches de Science Religieuse», 83 (1995), p. 355.

ha origine da un concetto o da un linguaggio universale, ma dalla grandezza e dalla portata universalizzabile di quell'unico e singolare evento di salvezza, che si fa carne e linguaggio per ogni uomo e per ogni lingua nativa. Con le parole di Fabris: «C'è tuttavia da assumere, per far questo, un punto di partenza ben preciso: è il punto *in cui io sono*; è il punto *che io sono*. Il punto di partenza per l'attuazione dell'universale, in altre parole, è nel particolare e nella sua assunzione in quanto particolare» (p. 156). La modalità con cui l'universale concreto coinvolge è la testimonianza. L'io, infatti, si coinvolge in una relazione, e questo coinvolgimento si apre a nuove relazioni e costituisce relazione, proprio per la testimonianza.

## 5. Io sono la verità

Testimonianza, relazione e verità si trovano coniugate insieme in quella singolarità che è *Gesù di Nazaret*. Nella testimonianza di Gesù Cristo risuona il dirsi e il darsi della verità. «Io sono la verità» (*Gv* 14, 6): un'affermazione quanto mai paradossale e intollerante se prescindiamo dal suo intrinseco carattere relazionale. «Ille homo esset ipsa divina veritas»[6]. Il carattere paradossale dell'affermazione giovannea ci fa capire che nell'identificazione tra la *verità* e l'*io* di Gesù, si fa riferimento al Padre. «Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera; ma c'è un altro che mi rende testimonianza» (*Gv* 5, 31-32). «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». Gli dice Pilato: «Che cos'è la verità?» (*Gv* 18, 37). Così Fabris: «il testimone è colui che dice sé per dire altro. Anzi: è colui che solo per dire altro dice sé» (p. 167). Ma si fa riferimento anche all'altra affermazione giovannea che riassume tutto l'evento di Pasqua: «dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 13). Nel farsi prossimo di chi è povero, malato ed escluso dalla società, fino a divenire «amico dei peccatori» (cf. *Mt* 11, 19), Gesù ha manifestato che il criterio della *sua* verità è quell'esperienza di alterità che ha in Dio Padre la sua origine e nell'accoglienza dell'altro il suo fine.
Vorrei proprio rinviare a questo titolo di Gesù, *amico* dei peccatori, per concludere la mia presentazione del testo di Fabris. Se le parole chiavi del libro sono – relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra *teoria* ed *azione* – diventa inevitabile una riformulazione della locuzione latina citata da Ammonio che, nella *Vita di Aristotele*, la attribuiva a Platone con riferimento al suo maestro Socrate: «amicus Plato sed magis amica veritas». Mi è amico Platone, ma mi è più amica la verità. Tale frase è stata poi attribuita ad Aristotele che si era espresso in maniera analoga nell'*Etica Nicomachea* (I, 4, 1096): «pur essendoci care entrambe le cose, gli amici e la verità, è dovere morale preferire la verità».

A conclusione di queste considerazioni sul testo di Fabris, volendo appunto coniugare insieme il carattere particolare e singolarità della verità, e questa radicalmente personale e singolare, dunque coinvolgente e relazionale, ma con i tratti di un'universalità dinamica, suggerirei di ribaltare i termini della locuzione, dicendo:

6) San Tommaso, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, caput I, Lectio 8.

«amica veritas, sed magis amicus Plato». Non come passaggio dalla verità alla carità, dalla verità come corrispondenza alle cose, al con*senso*, con cui si giudica la corrispondenza; ma ancor più come co-involgimento della verità che implica l'essere sé come altri. Solo nell'amicizia si dà relazione alla verità e finisce la violenza.
Al n. 33 della *Fides et Ratio* Giovanni Paolo II dice che la verità viene raggiunta non solo per via razionale, ma anche mediante l'abbandono fiducioso ad altre persone, che possono garantire la certezza e l'autenticità della verità stessa. «La capacità e la scelta di affidare se stessi e la propria vita a un'altra persona costituiscono certamente uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi. Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare».
È quanto avvenne della verità dei due discepoli di Emmaus (*Lc* 24). Ciascuno era imprigionato nei propri discorsi e ragionamenti, cosicché l'uno non capiva l'altro. Gesù si accostò e iniziò a camminare con loro, ma essi non se ne accorsero. «I loro occhi erano incapaci di riconoscerlo». La verità li accompagna in silenzio e li ascolta. E pone una domanda: «Che sono questi discorsi che state facendo fra voi durante il cammino». La verità li invita a riconoscere e a far spazio alla differenza, all'altro dentro quella storia che hanno ben raccontato per filo e per segno. Riappare la gioia e il loro comprendere si apre all'accoglienza. A questo punto si scopre un senso più profondo della verità. «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino?». Non è questo il coinvolgimento di cui parla Fabris in *TeorEtica*. Dal solitario e distaccato ragionamento al dialogo che riscalda il cuore e fa aprire gli occhi tanto da riconoscere la verità.

## L'*io* come relazione di relazioni

*di VINCENZO VITIELLO**

*… ou tò zên perì pleístou poietéon, allà tò eû zên.*

1. Nel 1970 apparve in Germania una silloge in due volumi di scritti di filosofi e storici della filosofia tedeschi dal titolo *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Il curatore Manfred Riedel, recentemente scomparso, pubblicherà, anni più tardi, un libro, *Zweite Philosophie*, nel quale al tradizionale "primato" della metafisica avrebbe opposto il *Vorrang* dell'etica. All'origine di questa inversione che s'andava imponendo nel dibattito filosofico contemporaneo, e non soltanto in Germania, vi era certamente Heidegger – lo Heidegger di *Sein und Zeit*, *in primis*, lo Heidegger, cioè, della *Sorge* e del *Besorgen*, critico della riduzione della filosofia a mera teoresi –, ma non solo; v'era la scuola di Francoforte e il suo ultimo rappresentante, Jürgen Habermas; l'ermeneutica di Gadamer, in cui giuoca un ruolo centrale il concetto di *Anwendung*; vi era soprattutto la crescente influenza del pensiero di Lévinas, e più in generale il ritorno del pensiero ebraico nel dibattito filosofico: da Rosenzweig a Jonas – per dire dei più rappresentativi e conosciuti. Autori, questi, su cui Fabris ha meditato e scritto, ma da cui pur si distanzia in questo libro, *TeorEtica*, che già nella scrittura del titolo evidenzia un modo "altro" di intendere il rapporto tra etica e teoretica, teoretica ed etica. Ché, se l'etica è al centro della teoretica – se l'etica è il "cuore" stesso della filosofia – non rivendica, però, alcuna "primazia". Il rapporto tra etica e teoretica è piuttosto circolare, perché se l'etica dà alla teoresi la necessaria motivazione, la teoresi, in quanto riflessione sulla sua origine, toglie alla motivazione il carattere di mera fattualità. Pertanto, come non c'è vera teoresi se non eticamente motivata, così non c'è motivazione autenticamente etica se non consapevole di sé, se non "tema" di riflessione. Viene spontaneo il ricordo della bella, quanto fantasiosa, etimologia di *ánthropos*, che si legge nel *Cratilo* di Platone: *ánthropos* deriverebbe per contrazione da *anathrôn à ópope*, quegli che, diversamente dagli altri animali, riflette su ciò che ha visto. La "strana" scrittura del titolo del libro, *TeorEtica*, che lega la riflessione alla motivazione pratica, a questo "circolo" allude. E la relazione, di cui parla il sottotitolo, enuncia il senso di questa circolarità, che non è, ma diviene: la relazione, infatti, si fa, si costruisce. Ne è testimonianza il libro stesso, e non questo soltanto di cui ora parliamo, ma ogni libro, che è tale in quanto si rivolge al lettore, al pubblico, in quanto mira ad instaurare una relazione che è coinvolgimento. Così, dicendo del titolo, abbiamo distinto le tre scansioni fondamentali di questo lavoro, il più impegnativo tra quelli sinora *pubblicati* da Adriano Fabris. Ma è tempo di "entrare" nel libro.

2. La prima scansione concerne la condizione a partire dalla quale si dà verità. La prima condizione, praticata da Fabris, avanti d'essere tematizzata, è il dialogo con

* Prof. di Filosofia della storia presso l'Università Vita-Salute S. Raffaele, Milano.

gli altri filosofi. Un dialogo che "tocca" i momenti topici della storia del pensiero occidentale, dall'*élenchos* di Aristotele alla prova ontologica di Anselmo, dal *cogito* di Cartesio all'*Ich denke* kantiano, allo Hegel della *Fenomenologia*, sino a Heidegger. In pagine brevi quanto "sottili", Fabris mostra che non si dà verità se non come appello ad un soggetto che alla verità si rivolge, che alla verità è interessato, che dalla verità è coinvolto. La stessa fondazione aristotelica della verità sul principio di (non-) contraddizione implica un rapporto: la verità s'impone solo se v'è chi ha interesse ad essa, anche solo un interesse negativo, vòlto, cioè, a negarla. A contraddirla. Contra-dire il vero è partecipare ad esso, è "dire", è *logos*, parola, discorso, ragione. Solo chi non parla, ne è "fuori". Ma colui che non parla è *ómoios phytô*, è simile ad una pianta. Al vero è dunque "necessario" l'"altro" che alla verità si rapporta. Ove viene meno l'alterità, ove il rapporto si traduce in identità, ove l'interesse alla verità s'impadronisce della verità, la verità "muore". Ciò che minaccia il vero è l'eccesso di potenza: sia questa del *cogito* o, all'opposto, del *cogitatum*. Qui la differenza della posizione di Anselmo, nel cui argomento è imprescindibile la seconda persona (Ergo Domine, non solum *es*…, sed *es* …), rispetto alle tesi dei filosofi moderni. L'identità del vero con la sua apprensione – l'identità di logica e gnoseologia – dà alla verità lo statuto di un fatto naturale, di un accadimento necessario. Toglie alla verità il suo senso. Torna in Fabris il concetto socratico della verità come quel *lógos*, *hòs án moi loghizoméno béltistos phaínetai* – come quella "ragione" che a me "ragionante" appaia la migliore. Il "senso" della verità è in questo rapporto. Altrimenti è datità immediata, bruto fatto. Domanda: ma è superabile questa immediatezza? Nella risposta ne va del senso stesso della filosofia.

La seconda scansione riguarda la relazione. L'io – l'altro dalla verità, che alla verità si rapporta – in tanto può essere coinvolto (dalla verità, certo, ma non solo dalla verità) in quanto è relazione. È relazione, e non soltanto *in* relazione. Vale a dire: non c'è "io" prima della relazione. Non c'è una struttura già fatta che poi entra in relazione: la struttura dell'io è già relazione, relazione che si struttura relazionandosi. La relazione – l'io – è relazione di relazioni. Pertanto non la coerenza "teoretica" è il principio veritativo, ma la fedeltà alla pratica della relazione, al suo diffondersi e ampliarsi. Al suo farsi universale. E non si tratta di un ideale da perseguire, bensì della potenza stessa della relazione che è, "vive", solo relazionandosi, come *ein Kreis von Kreisen*, un circolo di circoli, per riprendere la definizione hegeliana della Verità. A questo punto Fabris si chiede in che differisca la potenza diffusiva della relazione dal potere estensivo della Verità assoluta. Non sono entrambe – la relazione come relazione di relazioni, e la Verità come l'Infinito che realizza se stesso assorbendo in sé ogni alterità – due "immediatezze", due "dati", due "fatti"? Dove più il "senso", la motivazione etica della relazione, quando la si intende come "potenza" che da sé si espande, non avendo bisogno d'altro che di se medesima?

A queste domande Fabris risponde che la potenza della relazione non esclude, anzi richiede la decisione e la scelta dell'"altro", del "soggetto" della relazione, di *chi* è nella relazione coinvolto. Che il *soggetto della relazione* non sia "fuori" e "prima" della relazione, che sia esso medesimo relazione, non toglie che il fatto della relazione, la struttura della relazione, implichi una scelta, una decisione, in quanto la relazione come può espandersi, ampliarsi, universalizzarsi, così può limi-

tarsi, ridursi sino a negare se stessa. Ma – osserva Fabris, "ripetendo", in qualche modo, l'*élenchos* aristotelico – anche la negazione della relazione è relazione. Il "senso", la motivazione etica dell'essere-(in-)relazione è dato proprio dalla decisione, che non è arbitro ma "scelta" consapevole là dove resta fedele a se stessa, là dove s'espande e non si nega. Insomma: "viva chi vita crea!" – per riprendere un motto di Goethe, che Croce amava ripetere. Ed è in questa vita, vita di relazione, vita che è relazione, che opera il coinvolgimento. È la terza scansione del libro.
La fedeltà etica alla relazione, a se stessi in quanto esseri-in-relazione, definisce l'*eû zên*: la fedeltà della vita a se stessa, della vita che si universalizza creando vita. Ma per "ben vivere" non è sufficiente fare il Bene; è necessario, sottolinea Fabris, *fare bene il Bene*. In questa congiunzione di *phrónesis* e *deinótes*, prudenza e abilità, si mostra la natura essenzialmente "politica" dell'etica della relazione. Il coinvolgimento comporta, infatti, un "passaggio" radicale, un passaggio che giunge alla radice dell'essere-(in-)relazione: il passaggio alla *responsabilità* per gli altri. Che è il vero passaggio dal singolo alla comunità. Dall'io al tu, al Noi. A un Noi che non si limita al presente, ma s'estende al passato come al futuro. È una responsabilità totale dell'adesso, dell'istante, del *nyn*, che si apre all'*hóra*, alla totalità del tempo: *érchetai hóra kaì nyn éstin*.
Scrive Fabris, e la sua pagina s'accende di *pathos* religioso, ove il *ligamen* terreno, "politico", giunge alla dimensione più profonda dell'etica: «Io dunque sono responsabile non solo delle relazioni che qui e ora sto intrattenendo e promuovendo, ma di tutte le relazioni nelle quali virtualmente posso essere coinvolto. Ciò comporta un impegno etico ancora più radicale. Perché la responsabilità di cui parlo contrasta realmente con quell'eclissi di senso e con quell'indifferenza che sono alla base della possibilità del male e dell'esercizio della violenza. La teoria non è in grado di elaborare adeguatamente tali questioni: perché essa pratica, a sua volta, proprio quel distacco che, se non governato, produce esiti malvagi. Non basta, insomma, per confrontarsi con il male, darne una spiegazione. Bisogna coinvolgere al bene. Bisogna che la filosofia si faccia, davvero, TeorEtica».

3. La forza di un libro, la sua capacità di coinvolgere il lettore, non è solo – e direi: non è tanto – nei problemi che risolve, quanto nelle domande che suscita. Proverò ad articolarne alcune tra quelle che a me sembrano maggiormente vicine alla prospettiva di Fabris, nascendo dal medesimo interesse teorico: la cura della finitezza e ciò che questa comporta riguardo al nostro abitare il mondo.
Fabris dice: "io sono responsabile". *Sono*, o non piuttosto *mi sento* responsabile? Il verbo "essere" presuppone un'identità tra il *cogito* e il *sum*, che è tutta da dimostrare, e, dimostrata che fosse, toglierebbe – nel senso hegeliano dell'*aufheben* – la finitezza dell'io, ne farebbe il punto archidemico su cui si regge l'universo intero. Il "sentirsi", invece, senza nulla togliere all'estensione della responsabilità, sottrarrebbe all'io ogni certezza d'essere, ed anzitutto la certezza d'essere Sé, d'essere "io", in quanto lo stesso sentir-si, lo stesso sentire se stesso, *potrebbe* non avere origine da sé. Riprendendo l'espressione di Kant, ma traducendola in termini morali: Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches *soll*, vorgestellt = X: io, o egli, o esso (la cosa) che *deve*, rappresentata = X. In questa prospettiva l'altro, il tu, non va cercato fuori dell'io, ma nell'io stesso, come il più proprio dell'io. Io tu a me stesso. In questa alterità di sé a sé, l'immediatezza, la datità, la mera fatticità

dell'io perde il suo carattere puramente negativo, per rivelarsi come una possibile – possibile, non necessaria – risorsa: come l'eteronomia che è al fondo dell'autonomia morale. L'imperativo che l'io non pone, ma riconosce. Il Tu che è all'origine d'ogni comandamento: *Lo tir'zach*: Tu non ucciderai. La seconda persona presente in tutte le formulazioni dell'imperativo kantiano: *Handle*… – Agisci … La volontà razionale che si volge a se stessa dicendo: tu.

D'altronde la scelta della fedeltà a se stessi, la decisione di mantenersi fedeli all'essere-in-relazione da cosa è motivata? Dalla coerenza dell'essere-in-relazione, che anche se nega la relazione, presuppone l'essere-in-relazione, o non piuttosto dalla fedeltà a se stessi? Fedeltà che prima d'essere oggetto di scelta è soggetto della scelta. E in quanto tale – soggetto e non oggetto, soggetto non scelto – essa è una decisione "immotivata", "insensata". Non è un'aporia. È il riconoscimento del limite del sapere. Quel *lógos* (riprendo ancor qui le parole del Socrate platonico), *hòs án moi loghizoméno béltistos phaínetai*: quella "ragione" che Socrate sceglie in quanto a lui appare la migliore, è scelta da Socrate in quanto *loghizómenos*, in quanto in lui opera la ragione che gli fa scegliere la migliore ragione.

Cosa aggiungere? Che non sempre la ragione opera in noi. Anche questo è un fatto. Di cui ci *sentiamo* responsabili. Lo siamo? La domanda non ha risposta. V'è un peccato prima del peccato. È il mistero dell'essere-uomo.

# La dimensione della *TeorEtica*

*di ADRIANO FABRIS**

## 1. L'impotenza della teoria

La teoria, questa è la mia tesi di partenza, non è in grado di coinvolgere. Ci prova, secondo il suo stile, ma non ci riesce davvero. La fissazione di uno stato di cose, l'oggettivazione di esso, la sua definizione secondo una necessità da contemplare sono per lo più capaci, solo, di generare indifferenza: indifferenza nei confronti di tutto; indifferenza anche nei confronti di sé. E una tale indifferenza, a ben vedere, sta alla base di quei comportamenti violenti che quotidianamente finiamo per sperimentare.

La teoria, poi, necessita di uno spettacolo e di uno spettatore. Lo spettatore è colui al quale si richiede, nei confronti dello spettacolo, di essere allo stesso tempo fuori e dentro. Fuori: perché se ne distacca e lo giudica. Dentro: perché nel contemplarlo in qualche modo ne è preso, con meraviglia e timore o, più sovente, con cinico disincanto.

Lo spettatore sa di non appartenere allo spettacolo, di non aderire ad esso. Di questo gode. Gioisce nel formulare il suo giudizio, che può essere di conoscenza o di valutazione: ma che comunque dimostra, proprio per il fatto che egli lo formula, la sua pretesa di porsi a un livello ulteriore rispetto allo spettacolo stesso. Lo spettatore, però, si gusta anche la partecipazione agli eventi cui assiste. S'immedesima nei personaggi, ne condivide le vicende, si commuove perfino: tanto sa che, reali o immaginarie, tali vicende riguardano altri. È la logica della «società dello spettacolo».

In tal modo l'approccio teorico cerca, in generale, di motivare il proprio procedere: esso coinvolge a una presa di distanza utile per la contemplazione dello spettacolo del mondo. Questa è, in definitiva, la *filo*-sofia. Ma tale motivazione, tale coinvolgimento insito nel filosofare, restano un presupposto che la teoria non è in grado, mai, di attingere fino in fondo, di chiarificare, di dominare. Infatti – se anche si potesse definire con strumenti teorici ciò che induce a elaborare una teoria, come pure talvolta è stato tentato – resterebbe al fondo di questa stessa indagine, di nuovo, la *motivazione* che la spinge a teorizzare un tale presupposto.

*La teoria, dunque, è lo stile di pensiero che ricostruisce lo spettacolo del mondo al quale il filosofo intende assistere*. E, in effetti, da Talete a Cartesio, da Schopenhauer a Heidegger, si moltiplicano anche nella vita di questi filosofi gli episodi che confermano la loro scelta di stare a guardare. Ma se le cose stanno così, c'è ancora un *altro presupposto* che anima questo tipo d'indagine, oltre a quello motivazionale di cui ho appena parlato. Il presupposto ulteriore, ora, dell'agire teorico è l'idea che la finzione coincida con la realtà, che lo spettacolo messo in scena, grazie alla capacità prospettica esercitata dal filosofo, sia uno *spettacolo vero*. Prima ancora, come direbbe Baudrillard[1], che sia la televisione a uccidere la realtà, ci ha

* Prof. di Filosofia morale presso l'Università di Pisa.

1) J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Cortina, Milano 1996.

pensato la teoria a farlo. La consolazione offerta per secoli ai sapienti è la stessa che la fiction garantisce oggi, democraticamente, a tutti.
A ben vedere, però, la questione di fondo è ancora un'altra. La teoria infatti, nel suo allestire a proprio uso e consumo «il gran teatro del mondo», non è in grado di fornire risposta alla domanda sul *perché* tutto ciò – questo mondo, gli altri, noi stessi – sia appunto così. Posto anche che quello che pensiamo e diciamo in proposito sia vero, non si capisce però *che senso* tutto ciò possa avere. E dunque non si sa per qual motivo debba interessare veramente a qualcuno. Insomma, di nuovo: *il sapere teorico, nelle varie forme in cui può configurarsi, non è in grado di coinvolgere*. A meno che tale sapere non si apra a qualcosa che è altro dalla teoria stessa. A meno che la teoria non si scopra in relazione con altro da sé.
Lo spazio di questo «altro» io lo chiamo «etica». Ma si tratta di un'etica intesa in modi diversi da quelli propri di una dottrina, elaborata ancora in forme teoriche, che verte sul comportamento morale. È invece un'etica che si pratica, che si fa. È un'etica dell'agire in e come relazione. Solo così, infatti, può esserci coinvolgimento. È appunto questa etica che dobbiamo ridefinire e vivere davvero. È ciò che ho cercato di fare nel mio libro[2].

## 2. Etica in relazione

In campo etico, pure questo va detto, l'*aderenza* a un principio non coincide con l'*adesione* a esso. L'adesione richiede che una relazione sia *scelta*. La scelta, a sua volta, necessita di una presa di distanze, di un distacco che si determina anche nei confronti di ciò che viene scelto. Si tratta però di un distacco che, rispetto all'oggetto della scelta, si esplicita e si mantiene solo *nel* rapporto e *attraverso* il rapporto con esso.
Al di là del sapere, dunque, c'è *l'intenzione*: l'intenzione di sapere. Ma per comprendere l'intenzione e la sua concreta messa in opera va fatto ricorso all'esercizio di una *volontà*. Che può essere volontà di separazione oppure di rapporto. E che tuttavia, nell'un caso e nell'altro, rischia di essere esercitata arbitrariamente. Infatti la messa in opera della volontà non ha bisogno, necessariamente, di dare motivazioni. È questo il perché, secondo la lettura di Heidegger, il pensiero di Nietzsche è l'espressione più piena del nichilismo dell'età moderna: Nietzsche, infatti, pone come principio del suo filosofare la volontà che vuole se stessa, la volontà che si autoafferma[3].
La volontà è posta dunque come principio. Anzi: si vuole essa stessa come principio. Ma non è vero che le cose stanno così. Perché al di là della volontà, sempre, c'è un coinvolgimento che la orienta. Anch'essa, infatti, è qualcosa di motivato, persino nel suo eventuale esercizio arbitrario: motivato, magari, dalla stessa intenzione di agire arbitrariamente.
Non si può insomma sfuggire, nel nostro pensare e nel nostro agire, alla presenza di un senso. Di un senso in atto, di un senso coinvolgente. Ma se ciò accade,

2) *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.
3) Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

proprio qui s'annuncia allora un ulteriore aspetto della questione. Vero principio, principio di motivazione, non è qualcosa di assoluto, di autosussistente, che solo in un secondo momento – per lo più con un gesto arbitrario – si rapporta ad altro. Principio motivante è solo il principio della relazione. Di più: è il principio inteso esso stesso *come* relazione[4].

La relazione, in altre parole, sta al principio. E tale principio s'annuncia come principio universale. Proprio perciò esso opera in maniera coinvolgente. Ma l'universalità qui in gioco dev'essere intesa in maniera corretta. Il principio universale non è qualcosa di sottoposto a fissazione e capace solo di essere contemplato. Esso sporge al di là della teoria: è principio etico, eccedente ogni formulazione teorica. Lo è per la dinamica relazionale da cui è animato, che appunto l'etica è chiamata a mettere in opera e a esprimere. Non si tratta di un principio che, nella sua universalità, si contrapporrebbe al particolare per poter essere, poi, ad esso volta a volta applicato. Bensì, nella misura in cui esso è relazione coinvolgente, investe appunto il particolare: ogni particolare. Come accade, nella relazione trinitaria, per l'agire pericoretico dello Spirito. È dunque *da qui* che bisogna partire, anche in filosofia. È da qui che bisogna muovere anche nell'approfondimento e nella realizzazione dell'esperienza etica.

L'universalità dell'universale si configura infatti, nella maniera più propria, come universalizzabilità: come potenziale condivisione, come crescita di uno spazio comune, come dinamica di diffusione e di accrescimento. Bisogna dunque risemantizzare la nozione di "universale" rispetto alla prospettiva platonica, pur così influente nella storia del pensiero. Ma quest'idea di universale come universalizzabile può essere sviluppata solo perché già nel particolare l'universale s'incarna. Altrimenti esso – il particolare, appunto – non potrebbe essere universalizzabile. È questo il modo in cui – certo solo *per speculum et in aenigmate* – può essere tentata una prima comprensione in termini filosofici del tema cristiano dell'incarnazione.

Va dunque fatto emergere, nel particolare, ciò che spinge alla relazione. Va mostrato come questo aspetto relazionale, che nel particolare urge e inquieta, è condizione di universalizzabilità. E ciò va compiuto non solo *pensando* tale condizione, ma soprattutto *mettendola in opera*.

*L'etica fa appunto questo*. La formula del principio etico, in quanto principio universale, è proprio quella dell'etica della relazione. Anch'essa è segno di apertura. La voglio enunciare in questi termini (sulla scia di quanto ho sviluppato più ampiamente e cercato di giustificare nel secondo capitolo del mio libro): *etica è quella relazione che risulta feconda di altre relazioni, potenzialmente infinite*. Che opera cioè come diffusiva di sé. E che in tal modo *fa* l'universale.

In questa prospettiva è possibile ripensare l'esperienza stessa dell'agire. L'agire è del pari elemento caratteristico e risposta all'inquietudine che attraversa tutto ciò che è; è il modo in cui ogni cosa si pone in relazione con ogni altra; è ciò che va compiuto secondo una determinata scelta – la scelta etica che privilegia l'essere

**4)** Ovvero: la relazione è ciò che sta al principio. E dunque – detto altrimenti, in forma di tesi, e perciò quale espressione fuorviante di un coinvolgimento in atto – possiamo anche dire che «in principio è relazione»: *logos*.

coinvolti, responsabilmente, dal proprio essere in relazione piuttosto che il distacco insensato nei confronti di esso –, intraprendendo così, contro *l'aderenza* indifferente, il percorso riflessivo dell'*adesione*. Emerge dunque un duplice carattere dell'agire: la sua messa in opera in forma di relazione (che la teoria può approfondire) e la sua performatività riflessiva, scelta, attraverso la quale viene privilegiato un essere in relazione che sa, vuole e realizza la relazione stessa (e che l'etica sperimenta ed esprime nel suo essere relazione feconda di altre relazioni). Solo così, infatti, avviene il coinvolgimento.

## 3. Come agisce il filosofo

Ne consegue un ripensamento della stessa attività filosofica. Anzi, più precisamente: una ridefinizione del modo in cui il filosofo stesso, in prima persona, è chiamato ad agire. Tenendo insieme e realizzando il proprio pensare e il proprio credere.
Come agisce infatti il filosofo? La ragione filosofica si qualifica per la sua pretesa di universalità. O essa assolve a quest'istanza, o non è ragione. Ma non è fin dall'inizio universale quella motivazione che può far mettere in opera, a ciascuno, il proprio legame con la ragione: che consente cioè di mettere in relazione una prospettiva razionale (nella sua universalità) alle situazioni concrete. Essa, invece, è personale, e appunto in prima persona va attuata.
Detto altrimenti: il passaggio dall'universale al particolare non è qualcosa di universale, né di universalmente già da sempre garantito. Esso piuttosto chiama in causa e coinvolge ciascuno di noi, singolarmente. E tuttavia non è neppure qualcosa di meramente particolare, se per «particolare» s'intende ciò che è legato, relativisticamente, a preferenze individuali e contingenti. Come accade fin troppo spesso nella nostra epoca: l'epoca dell'individualismo imperante. Si tratta invece di qualcosa che si configura, strutturalmente, come un medio. È una prospettiva di relazione, di nuovo, quella che qui s'annuncia. È ciò che ho chiamato «coinvolgimento». Ciascuno di noi, nella sua singolarità, è in relazione con altro, che lo motiva e lo orienta.
L'essere umano religioso vive e accresce nella sua fede questa relazionalità coinvolgente. Chi pratica filosofia la studia e la mette in opera. Questo è appunto il suo compito. Il filosofo, infatti, agisce appunto approfondendo e realizzando la relazione che lo coinvolge: quella relazione che, eticamente, è diffusiva d'infinite altre relazioni. In tal modo chi fa filosofia è chiamato a *fare* l'universale. Lo fa tuttavia, inevitabilmente, movendo dalla sua prospettiva particolare. Nella quale, per la struttura che contraddistingue tale prospettiva, è comunque insita una tensione che lo spinge verso altro: quella tensione che è segno del legame – attivo già a livello teorico, ma pur sempre da riconfermare eticamente – di universale e particolare. In una formula, insomma: *il filosofo è testimone della relazione* e, solo perciò, è capace a sua volta di un *dire coinvolgente*.
Insomma: l'idea di filosofia che qui emerge è quella di un *filosofare che mette in opera quello che studia*. Ciò significa che il tematizzato, l'oggettivato dalla teoria, è implicato nel modo stesso in cui lo si tematizza e lo si oggettiva. Se si pone l'accento su questo, la teoria trapassa nell'etica. Ma ciò vuol dire altresì, usando un altro codice linguistico, che un filosofare così inteso è filosofare *performativo*: nella misura in cui *fa ciò che dice e, attraverso questo fare, supporta il proprio dire*.

Tutto ciò è possibile, d'altronde, attraverso un dire che viene espresso *alla prima persona* e che si espone *in prima persona*. Attraverso cui la persona stessa si mette in gioco. Si tratta certamente di un dire, di un dire filosofico, che proprio come tale anzitutto dev'essere inteso. Tuttavia, di nuovo, il riferimento alla prima persona non comporta affatto un approccio di tipo relativistico: perché, ripeto, nel particolare s'incarna appunto l'universale (anche se come compito da realizzare piuttosto che come possesso sempre già garantito). Anzi: la specifica inquietudine di un particolare che si esprime e si espone, di volta in volta, alla prima persona è proprio ciò che richiede la messa in opera dell'universale stesso. Nella misura in cui io sono appunto (in relazione con) altro.

Tale approccio consente il recupero e la risemantizzazione dell'antico concetto di "persona", in un modo forse più proficuo di quanto non sia in grado di fare la ripresa di esso da parte dei vari personalismi sia novecenteschi che contemporanei (sviluppati sia in ambito analitico che continentale). Perché qui la *persona* non è teorizzata ancora una volta nella sua «natura» e fissata nei suoi aspetti peculiari, che la distinguono da altri esseri, ma è considerata ricevere il suo senso profondo nell'atto testimoniale del «dire io», e nella relazione che questo dire attesta e mette in opera. E qui, appunto perché si tratta di un atto testimoniale, l'io in prima persona non è considerato un soggetto che si esibisce di fronte a potenziali spettatori, ma va inteso come colui che, nel suo dire, si esprime e si espone: deponendo con ciò la sua pretesa di porre e di controllare quel campo di relazioni da cui invece è attraversato.

Ciò significa, ancora, che questo essere in prima persona, connesso alla capacità di «dire io», non è solamente un privilegio di quel Dio che, appunto nella tradizione ebraico-cristiana, si dice in primo luogo e con forza come «Io»[5]. Infatti il dire «io» del filosofo – quale espressione esemplare del modo in cui ciascun essere umano è in grado di esprimersi – è segno non tanto di assolutezza, di autoreferenzialità, di pienezza, quanto di uno strutturale essere in relazione. È, anzi, il punto di partenza dal quale è possibile esprimere ogni relazione: anche quella che si rivolge all'altro con il «tu»[6].

In tal modo, insomma, il mio stesso dire, che espone (e mi espone in) quello che dico, si fa universalizzabile, cioè condivisibile. Nella misura in cui espongo (e mi espongo in) ciò che dico, vale a dire sono testimone e mi dico come testimone, m'involgo in una relazione e coinvolgo altri in una relazione. La metto in opera, esponendo altro ed esponendomi ad altro: faccio l'universale; faccio il vero.

Il filosofo opera infatti, esemplarmente, mettendo in opera la *verità* di quello che dice in prima persona. Lo fa, certamente, se si considera il termine "verità" in un'accezione diversa da quella che predomina nella tradizione e che si ricollega al

**5)** Evidenzia questo aspetto, con grande forza teorica, Carlo Arata nel suo libro «*Ego Sum Qui Sum*». *La Gloria di Dio*, Morcelliana, Brescia 2004.

**6)** Un'indagine che privilegia l'atto linguistico del «dire tu» è quella che viene elaborata dagli esponenti ebrei e cristiani del cosiddetto «pensiero dialogico» (sul quale si veda il libro ormai classico di B. Casper, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2008). Esso viene radicalizzato, soprattutto attraverso il confronto con Hegel, Heidegger e Celan, dalla riflessione di Vincenzo Vitiello. Si veda, da ultimo, il suo libro *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

modello del discorso apofantico. Ma ciò è possibile se ci si rende conto che uno dei problemi di fondo della filosofia, e della filosofia contemporanea, è appunto la questione del rapporto di verità e coinvolgimento. Si tratta di un problema che non può essere affrontato prendendo spunto dalle varie teorie della verità elaborate nella storia del pensiero: da quella della corrispondenza a quella della rivelazione, da quella della coerenza logica a quella della conversione, storicamente definita, di «vero» e «fatto». Ognuna di queste concezioni dipende infatti, più o meno strettamente, dalla mossa filosofica originaria di Aristotele: quella che considera la «verità» come qualcosa che può essere stabilito logicamente; e che dunque varia a seconda del modo in cui il *logos* viene inteso. Ma appunto perché teoricamente orientate, nessuna di queste dottrine è in grado di mettere in opera una verità capace di coinvolgere. E dunque nessuna riesce ad evitare la ricaduta in esiti nichilistici.

D'altronde l'alternativa di stampo sofistico per cui si ha coinvolgimento senza verità (comunque questo termine venga inteso) non è affatto sostenibile. Non lo è perché sostituisce all'imposizione insensata di un vero logicamente fissato l'analoga imposizione, attuata con strumenti retorici e comunque altrettanto insensata, di una prospettiva particolare su altre prospettive particolari. «Verità» sarebbe dunque il risultato di questo atto violento nel quale la ricerca di un'universalità condivisa sarebbe programmaticamente elusa[7].

Nella prospettiva che sto elaborando, invece, ciascuno è in grado di «fare la verità». E il filosofo è in grado di attuarla eminentemente. Perché egli è capace di rapportarsi correttamente al principio relazionale che inabita in lui, di riflettervi, di sceglierlo e di attuarlo. Solo così il suo stesso dire può essere coinvolgente. Solo così è possibile che la verità venga testimoniata.

Il principio coincide infatti con l'autoaffermazione del principio stesso. Meglio: con l'autoaffermarsi di un processo attraverso la sua concreta messa in opera. Questo autoaffermarsi è proprio di un agire: di un agire non tanto impositivo, quanto capace di esporsi. Il filosofare può essere appunto questa forma di agire. Può esserlo nella misura in cui sceglie programmaticamente di essere conforme a se stesso. Emerge qui un'accezione precisa del termine "verità": quella che lo interpreta come coerenza. Ma quest'ultimo concetto dev'essere inteso non già nel senso della coerenza logica, bensì secondo una precisa sensibilità etica. Coerenza, dunque, si fa qui *fedeltà*. Fedeltà che risulta animata dalla *fiducia*. Fiducia che, biblicamente, si comprende come *fede*.

Così, appunto, avviene la condivisione[8]. Così essa avviene motivatamente. Si parte da qualcosa che viene messo in opera nel momento stesso in cui lo si enuncia: il principio della relazione; il principio del suo attuarsi; il principio del suo espandersi in atto. Si muove cioè da un criterio attestato e riconfermato in ogni esercizio comunicativo: anche in quello nel quale siamo coinvolti qui ed ora, nell'esposizione della parola, parlata e scritta, e nella relazione con l'ascolto e la lettura. Nel suo attuarsi, infatti, la relazione si riconferma; nel suo riconfermarsi si espande; nel suo

**7)** Nonostante il tentativo, compiuto ad esempio da Vattimo, di coniugare esiti relativistici e principio della carità.

**8)** In altri termini: l'«ama il prossimo tuo» è motivato e orientato dall'amore rivolto a Dio.

espandersi può essere scelta; nel suo venir scelta è diffusiva di sé; nel suo essere diffusiva di sé sollecita ulteriori relazioni: sollecita a rispondere alla relazione con la relazione, a essere coerenti con essa, a fare il bene. Essa, insomma, non impone, ma coinvolge, e coinvolge a seguito di un'esposizione: quell'esposizione che parte, appunto, dalla scelta del «dire io».

Il principio dell'espandersi è dunque, nel caso della relazione, principio in atto: principio che si attua come principio. Principio che è fedele a sé e che in questa fedeltà – anzi: proprio per questa fedeltà – va oltre se stesso, e richiede ad altri, implicitamente, la stessa fedeltà. Per poter ancora essere riconfermato, per potersi espandere, per poter ancora essere diffusivo di sé. In una relazione che, per i motivi che ho detto, è insieme, universalizzabile, buona, vera. Ma che pur sempre, in quanto coinvolgente, richiede qualcuno che la attui.

Di questa relazione, assunta in prima persona, il filosofo è appunto responsabile. E per questo egli continua a realizzarla. La realizza e continua a realizzarla in maniera esemplare. Ciò vuol dire che non è solo lui a poterlo fare: siamo tutti più o meno capaci di assumere atteggiamenti filosofici. Ma chi fa filosofia il filosofo si rapporta a tale dimensione in forme riflesse. Lo fa scegliendo di farlo. Lo può fare in maniera buona. E, nel farlo, risemantizza performativamente concetti chiave della sua propria tradizione: come quelli di "universale", di "persona", di "verità".

Perciò, come ho detto più volte, egli è vero *testimone*. Per quanto può fare ed entro i limiti del suo dire. Lo è, comunque, in un senso pregnante e privilegiato. Nella tradizione il testimone è infatti colui che asserisce pubblicamente qualcosa, anche di fronte a un consesso chiamato a giudicare, e lo fa ben sapendo che quanto asserisce non ha nessun altro se non lui quale fonte legittima di credibilità e di condivisione. Pertanto – non essendoci possibilità di conferma per ciò che il testimone dice, se non lo stesso essere di chi lo dice – egli è chiamato, nella sua testimonianza, a mettere in gioco non solo ciò che ha, ma proprio quello che è.

Il testimone, insomma, è tale non tanto perché ha l'attenzione di un pubblico, non tanto perché sta sotto i riflettori, quanto perché, nel suo dire, fa segno ad altro. Solo questo «altro», infatti, è meritevole di attenzione e di testimonianza. Non è il suo io che importa, ma quello che il testimone dice, pur nel suo «dire io». Nel contempo, però, il suo essere non è affatto assorbito dalla funzione che è chiamato ad assolvere. L'altro che viene detto non è quel *Logos* che, solo, è degno di ascolto: come afferma Eraclito nel frammento 50 DK. Infatti senza il mio «dire io» non solo, su di un piano teorico, il *Logos* non potrebbe venir espresso, ma non potrebbe neppure, eticamente, essere riconfermato.

Si tratta dunque, anche per capire questo passaggio, di pensare correttamente la relazione. Il testimone è esposizione ed espressione, appunto, di tale relazione. Il testimone è colui che dice sé per dire altro. Anzi: è colui che solo per dire altro dice sé. Mettendo in opera una condivisione virtualmente universale a partire dalla prospettiva particolare che gli è propria. Secondo verità e bontà. Ecco, in sintesi, perché ho detto che il filosofo è testimone esemplare. Ecco come, in questa prospettiva, egli propriamente agisce.

È questo insomma il modo in cui, qui, sono in grado di fare filosofia, di sperimentare una filosofia coinvolgente e di coinvolgere altri all'attività filosofica. È questo il modo in cui è possibile praticare una filosofia che – come tale, e nella fedeltà alla propria migliore tradizione – è in grado di aprirsi ad altro. Anche attraverso il

dialogo; anche attraverso un discorso. Che è il mio discorso, certamente. Ma non in senso esclusivo. Perché rimanda a ciò che coinvolge, mettendolo in opera. E perché può essere, per tutti, occasione di riflettere e di praticare certe questioni. Realizzando così l'universale. Insieme.


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute