



I Colloqui del Forte

La Ricerca e Cura del Sé

28, 29 e 30 maggio 2010

L'Altro, l'Alterità

21 e 22 maggio 2011

Presiede

Enzo Bianchi, Priore di Bose

Comitato Direttivo

Enzo Bianchi, Priore di Bose

Augusto Rollandin, Presidente Regione autonoma Valle d'Aosta;
Presidente Associazione Forte di Bard

Luciano Violante, giurista e politico

Responsabile Organizzativo

Gabriele Accornero, Consigliere delegato Associazione Forte di Bard

TAGS
I Colloqui del Forte
La Ricerca e Cura del Sé, 28, 29 e 30 maggio 2010
L'Altro, l'Alterità, 21 e 22 maggio 2011

Editore
Forte di Bard

Redazione
Associazione Forte di Bard

Progetto grafico
Arc-en-Ciel Ambiente&Cultura

Impaginazione
Arc-en-Ciel Ambiente&Cultura

FORTE DI BARD
11020 Bard, Aosta
tel. ++39 0125 833 811
fax ++39 0125 833 830

© Editore Forte di Bard, Bard, Aosta

ISBN 978-88-904871-8-7

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.



Prima edizione 2010

Interventi di:

Augusto Rollandin - I Colloqui: funzione pubblica e dialogo	7
Pierluigi Celli - Tra lavoro e vita: come recuperare i saperi.....	8
Alessandro Profumo - Il valore dall'impresa alla persona	9
Salvatore Natoli - Pathos/Logos: le dinamiche del desiderio e la nascita del soggetto morale.....	11
Giorgia Meloni - Libertà è partecipazione	15
Mauricio Yushin Marassi - Solo un'impossibile impresa può liberare l'uomo nell'infinito	19
Gad Lerner - La perenne oscillazione del giornalismo tra notizie, interessi, emozioni.....	24
Gabriella Caramore - Il Mito di Cura.....	30
Roberto Mancini - Esistere Nascendo	36
Romano Màdera - Patologia del Desiderio e Ricerca del Senso	41
Predrag Matvejevic - Il Mediterraneo alle soglie del Nuovo Millennio.....	45
Margherita Petranzan - Vero costruire.....	49
Jean-Pierre Barral - La relazione tra corpo e cervello	55
Luciano Violante - La menzogna in politica.....	57
Mario Botta - L'Architettura del Sacro	62
Stefano Zamagni - La dimensione etica delle scelte legate al mondo dell'economia.....	65
Arianna Follis e Milena Bethaz - Con amore, gioia e determinazione... A volte l'impossibile può diventare possibile.....	70
Francesca Floriani - La Ricerca e Cura del Sé	73
Nicola Gratteri - Malapianta	77
Ettore Sequi - La diplomazia: equilibrio tra esteriorità e vita interiore.....	85
Enzo Bianchi - Vita interiore, vita spirituale	88



Seconda edizione 2011

Interventi di:

Angelo Benessia - Le fondazioni bancarie:

un bene comune appartenente alle comunità locali di riferimento96

Luigi Guidobono Cavalchini - L'alterità nelle relazioni internazionali 101

Cecilia Strada - L'altro nell'attività di Emergency 109

Roberta De Monticelli - La questione morale. Pluralità e giustizia 113

Michele Vietti - La giustizia fattore di competitività del sistema economico 119

Luciano Violante - Imperialismo del diritto e sovranità dei cittadini 123

Francesco Dal Co - L'Alterità dello spazio religioso 130

Flavio Caroli - Io è un altro (Rimbaud). La ricerca dell'identità 133

Enzo Bianchi - L'Altro, l'Alterità. Conclusioni 139

Biografie 144



I COLLOQUI DEL FORTE

PRIMA EDIZIONE

La Ricerca e Cura del Sé

28, 29 e 30 maggio 2010



*Augusto
Rollandin*



*Gabriella
Caramore*



*Mario
Botta*



*Pierluigi
Celli*



*Roberto
Mancini*



*Arianna
Follis*



*Alessandro
Profumo*



*Romano
Màdera*



*Stefano
Zamagni*



*Salvatore
Natoli*



*Predrag
Matvejevic*



*Milena
Bethaz*



*Giorgia
Meloni*



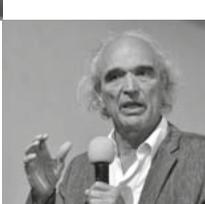
*Margherita
Petranzan*



*Francesca
Floriani*



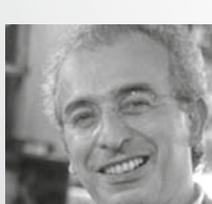
*Mauricio Yushin
Marassi*



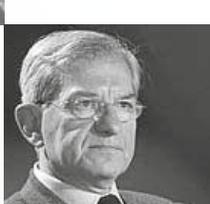
*Jean-Pierre
Barral*



*Nicola
Gratteri*



*Gad
Lerner*



*Luciano
Violante*



*Ettore
Sequi*



*Enzo
Bianchi*

I Colloqui: funzione pubblica e dialogo

Augusto Rollandin, politica

Perché “I colloqui del Forte di Bard”?

La scelta di questa iniziativa poggia su tre elementi: il luogo, le persone, il tema.

Il luogo: portare a riflettere e a colloquiare in un Forte che nasce come luogo di chiusura, enclave di difesa, significa aprirne le porte, capovolgerne le logiche, significa scaldare e fare risuonare le pietre delle mura e attribuire a esse un significato nuovo.

Le persone: questo progetto è nato da un colloquio con Enzo Bianchi, Luciano Violante e Gabriele Accornero. Insieme ci siamo convinti del bisogno di momenti come questo e, soprattutto nel percorso di preparazione delle giornate odierne, fatto di tantissime interazioni tra noi e tanti amici che hanno dato preziosi consigli, siamo cresciuti con il progetto stesso, abbiamo sperimentato un laboratorio del progetto, progettandolo.

Il tema è di grande attualità. La politica è un mestiere complesso, non voglio usare il termine ‘difficile’, perché la difficoltà è un attributo relativo al soggetto, mentre la complessità inerisce l’oggetto.

Anche la politica sta in un certo senso scontando il prezzo delle nuove tecnologie, dell’accelerazione che viviamo in ogni ambito del vivere sociale: videoconferenze, telefonini, palmari, internet, consentono livelli di ubiquità talvolta francamente inquietanti.

Il tempo sta diventando la dimensione preponderante del nostro lavoro, scandito ormai non solo dai mandati e dalle legislature, ma soprattutto dalle rincorse, dal recupero di scadenze, dalla ricerca di soluzioni a problematiche talvolta troppo avanzate.

In questo contesto, si perde la dimensione del confronto, dell’ascolto, dello stare insieme, persi nel vortice del fare. Si perde il valore immenso dell’ascoltare esperienze diverse o vissute da persone diverse, ascolto inteso non solo come apprendimento ma come esperienza di se stessi, come strumento di conoscenza di se stessi, di riconoscimento nell’alterità.

Nel dialogo è possibile recuperare il valore della parola: nella nostra società, comunemente definita come la società delle immagini, la parola è veicolo di scambi, strumento di confronto ma anche di coesione.

Radunarsi insieme, che si chiami modernamente *brainstorming* (letteralmente: tempesta cerebrale, la tecnica di creatività di gruppo per far emergere idee volte alla risoluzione di un problema); oppure *satsang*, il termine sanscrito che definisce un consesso di persone che tramite il dialogo, l’ascolto e la riflessione si pongono come obiettivo il raggiungimento della realtà e della verità; oppure ancora *meeting* creativo

come nel *marketing*, o che sia semplicemente l’incontro tra persone, conduce sempre a una crescita e a un arricchimento personale e interpersonale, relazionale.

Probabilmente la politica dovrebbe imparare ad ascoltare di più: noterete che è diventato quasi impossibile assistere a un *meeting* politico in cui i politici si mettano in ascolto degli altri per comprenderne le esigenze, prima di formulare delle proposte di soluzione.

Può sembrare impossibile pensare di fermarsi, travolti come siamo dalle cose e dagli eventi, ma si ignora che è proprio il non fermarsi, l’illusione di guadagnare tempo, il presupposto della sua perdita: in sostanza si ignora il beneficio profondo che apportano la sosta e l’ascolto alla produttività stessa.

Alcuni grandi uomini apprendono solo attraverso l’ascolto, sanno osservare chi hanno di fronte, memorizzano perfino le espressioni migliori del loro interlocutore; non copiano, mutano conoscenza.

Il messaggio dei Colloqui è proprio questo: ragioniamo, ascoltiamo, confrontiamoci su un tema, avendo come stimolo di apprendimento l’esperienza di alcuni membri della società civile provenienti da esperienze molto diverse: assumiamo talvolta questo metodo di relazione anche nelle nostre famiglie, negli ambienti di lavoro, nelle comunità che frequentiamo.

Colloquio quindi come dialogo, incontro, confronto, ascolto, comprensione, intesa; colloquio come uno degli strumenti della formazione dell’identità di una persona.

Il tema di questa edizione, la ricerca e cura del sé, è un tema molto potente, molto penetrante, di grandissima attualità in quest’epoca non proprio cristallina e serena.

Qualunque strada si percorra – la vita lavorativa, la famiglia, la vita spirituale – si può ragionevolmente dire che la ricerca del sé, della risposta alle domande “chi sono, da dove vengo, dove vado”, costituiscano il *fil rouge* del cammino. Si può fingere di ignorarlo, riuscire a farlo per un certo tempo, ma, di fatto, lì si ritorna, a cercare di racchiudere le proprie energie fisiche, mentali e spirituali intorno a un fulcro che magari si intravede ma che si vorrebbe afferrare.

Chi di noi non parla di equilibrio, centratura o, più empiricamente, di serenità come condizione di riferimento cui aspirare per il proprio benessere? Il passaggio dalla ricerca alla cura del sé rappresenta un fattore evolutivo: prendersi cura del sé è, infatti, il presupposto per prendersi cura di tutto ciò che è altro.

Non si cada nel tranello di considerare la cura del sé un’attività narcisistica, edonistica, egoistica. Tutt’altro. La vera cura del sé scaturisce dall’umiltà, dalla pazienza, dal rispetto e tende all’azione, al servizio, al futuro. Non è necessario entrare negli ambiti della spiritualità, delle confessioni o, ancora di più, della psicologia e della psichiatria per constatare che queste dinamiche sono pienamente umane, completamente

consustanziali alla natura di essere uomo.

Nel cammino della vita, talvolta dominato dalla logica del fare e dell'aver, lo stare e l'essere rivendicano il loro spazio vitale, incolmabile da altro che sia la propria profonda identità di uomini, il proprio indirizzo esistenziale.

Alcuni saggi sostengono che sia impossibile conseguire un proprio equilibrio, conoscere gli altri se prima non si riesce a fare ciò su se stessi. Colloquiare significa anche specchiarsi negli altri, riconoscersi in essi e di conseguenza conoscere meglio la propria umanità.

Colloquiare è il presupposto del funzionamento democratico di un Paese, è nell'assemblea che si esprime il confronto che deve avvenire tra rappresentanti eletti tra il popolo. E questo è proprio il nucleo della funzione pubblica che deve garantire questo livello di confronto, di dialogo, di continuo scambio costruttivo, senza mai scivolare nel monologo e nell'imposizione che nulla hanno a spartire con la democrazia, e senza neppure lasciare spazio alla demagogia, all'immobilismo, alla filosofia improduttiva.

Il dialogo, quando è un contraddittorio costruttivo, è occasione e strumento per trovare intese: ecco quindi la necessità di esercitarsi al dialogo individuale per essere parte attiva di una comunità e partecipare al dialogo fra parti sociali.

Il dialogo fra civiltà, culture, istituzioni crea una rete di coesione per affrontare una delle più grandi sfide che la contemporaneità ci pone: l'integrazione e la convivenza fra diverse culture e orientamenti religiosi, l'accettazione e la comprensione del diverso.

Pensiamo al concetto di dialogo sociale come disciplinato dagli artt. 138-139 del Trattato CE: "Espressione con la quale si suole definire gli incontri fra i rappresentanti dell'imprenditoria e i lavoratori a livello europeo (...). Il dialogo sociale a livello europeo comprende le discussioni fra le parti sociali, le loro azioni congiunte e i loro eventuali negoziati, nonché le discussioni fra le parti sociali e le istituzioni comunitarie".

Enon dimentichiamo infine la funzione di dialogo pubblico nell'educazione al dialogo uomo-natura – che comporta da parte dell'uomo un'osservazione e un ascolto più attento dei segnali che la natura gli manda –, per affrontare in un'ottica di sostenibilità il nostro futuro sulla terra.

Per concludere, sono particolarmente lieto di aprire la prima edizione de "I Colloqui del Forte di Bard": è mia ferma convinzione che quanto accadrà al Forte oggi, domani e dopodomani rientri a pieno titolo nella cosiddetta funzione pubblica e sia un dovere di ogni amministrazione: promuovere scambio e circolazione di conoscenze quale via della pace, presupposto per l'innalzamento del grado di umanizzazione di tutti noi.

Tra lavoro e vita: come recuperare i saperi

Pierluigi Celli, human resources

La crisi che stiamo vivendo non è una crisi di tipo quantitativo, risolvibile per via economica – non parliamo della via finanziaria, che probabilmente è quella che l'ha generata – quanto invece una crisi valoriale, una crisi di etica complessiva, una crisi di fiducia che ha disancorato le persone all'interno del mercato rendendole estranee l'una all'altra, nella misura in cui l'individualismo, in parte proprietario e in parte legato semplicemente alla massimizzazione opportunistica dei propri interessi, in qualche modo ha determinato tutti noi. È un problema reale, che noi viviamo all'interno dell'organizzazione sociale. È un problema che si trasferisce sul piano dell'economia e dei mercati e quindi all'interno della politica, perché ciò a cui stiamo assistendo è un depauperamento generale dei valori che dovrebbero essere preposti al governo delle istituzioni. Platone diceva che il pensiero tecnologico fa le cose ma non ne conosce la finalità. La politica dovrebbe indicare il fine, l'orientamento. Se pensiamo a com'è ridotta la politica oggi, ci rendiamo perfettamente conto della difficoltà di chiedere alla politica una grande visione del futuro. Nel momento in cui si mettono a confronto la vita privata e la vita lavorativa, le due cose, quanto più sono separate, tanto più tendono a depauperarsi vicendevolmente: ci si può rendere conto di avere fatto una grande carriera, di essere arrivati molto in alto dal punto di vista professionale, di essere invecchiati ma, in fondo, di avere sprecato la vita. E questo credo sia uno dei temi più drammatici per un uomo. Ancora più drammatico è non rendersi conto di aver sprecato la vita, dopo averla vissuta in un certo modo. Credo sia opportuno riflettere sul tipo di eredità che stiamo lasciando ai giovani, perché questo è un problema reale: rischiamo di non trasmettere loro i veri valori del mondo, della società, della politica. La carriera professionale si può fare o non fare. L'importante è meritare ciò che si ottiene, questo bisogna insegnare ai giovani. Un successo professionale ottenuto con mezzi che non siano esclusivamente il proprio valore, può diventare particolarmente difficoltoso.

Il valore dall'impresa alla persona

Alessandro Profumo, impresa

Perché parlo di valore e di persona? Unicredit è un gruppo fatto da 162 mila persone. Ed essendo noi una banca – certamente non è il mestiere più amato in questo periodo – svolgiamo una funzione con un altissimo impatto sociale, perché gestiamo il futuro dei nostri clienti. Quando prestiamo del denaro, trasferiamo reddito dal futuro all'oggi. Oggi, sul debito, c'è una visione generalmente negativa. Una visione giustamente negativa, se il debito è patologico. Ma quando facciamo un mutuo per comprare la casa, in realtà compiamo un atto di ottimismo: pensiamo che la nostra capacità futura di reddito ci consenta di fruire oggi di un bene che è fondamentale per la nostra vita e contraiamo un debito per anticipare all'oggi un reddito che genereremo nel futuro.

Noi banche, poi, gestiamo il futuro del nostro cliente anche quando quel cliente ha accumulato un patrimonio, piccolo o grande che sia, e detiene questo risparmio per potere avere una capacità di spesa nel futuro rispetto alla accumulazione che ha avuto oggi. Il percorso "tradizionale" del nostro cliente tipo può essere questo: si sposa, crea una famiglia, compra una casa, accende un mutuo, accumula qualche risparmio oltre al pagamento delle rate del mutuo, conserva i risparmi per spese future, quali ad esempio gli studi dei figli o l'acquisto di una casa per loro. Noi banche svolgiamo queste funzioni fondamentali. Generalmente, quando si parla di debito, abbiamo fatto più disastri sovra finanziando che sotto finanziando. Quando si parla di risparmio, possiamo aver fatto dei disastri gestendo non bene il profilo di rischio dei nostri clienti. In generale, credo che non abbiamo fatto male. Perché possiamo 'aver fatto non bene'? Perché, tipicamente, le attività finanziarie – purtroppo funziona così – hanno un rendimento maggiore se maggiore è il rischio implicito in queste attività. Una persona di quarant'anni con un patrimonio di un discreto ammontare, con almeno altri vent'anni di lavoro e guadagno davanti a sé, può permettersi di investire i suoi risparmi in attività abbastanza rischiose, se non prevede spese impegnative come l'acquisto di una casa per i figli. Se invece il nostro cliente è vicino, al contrario, al pensionamento, è bene che non investa in alcuna attività rischiosa.

Se chiedo agli azionisti di darmi dei soldi per gestire l'impresa, devo ripagare quei soldi che mi danno. Nel nostro azionariato c'è la Fondazione Cassa di Risparmio di Torino che, peraltro, è ben radicata anche in Valle d'Aosta. Questa Fondazione ha appena sottoscritto un aumento di capitale. Se Unicredit non potesse assicurare agli azionisti, che gestiscono gli asset

dei clienti, che l'investimento fatto renderà loro almeno quanto un investimento alternativo, non potrebbe tutelare il patrimonio dei clienti.

Noi, come banca, abbiamo il vincolo di un'alta rilevanza sociale – 162 mila persone. Perché continuo a sottolineare il numero delle persone? Queste persone, quando si trovano davanti al cliente – e cioè a 'voi' – che pone loro una domanda relativa ai risparmi o alle proprie necessità di finanziamento, hanno delle regole e delle linee guida sulla base delle quali operare, ma faranno le loro scelte anche sulla base del proprio giudizio personale. Questo duplice sistema di giudizio deriva dalla capacità di gestire l'azienda anche grazie a un sistema di valori nei quali tutti noi di Unicredit ci riconosciamo. Abbiamo cercato di costruire un sistema di valori che condividiamo e nel quale ci riconosciamo e che rendiamo parte integrante del nostro modo di operare. Avere la capacità di 'fare quello che si dice' e di 'dire quello che si fa' – per noi 'integrità' significa avere questa coerenza – è un aspetto fondamentale per gestire con successo la nostra azienda. Detto così sembra semplice, quando poi si tratta di applicare questa coerenza nella concretezza della quotidianità, diventa tutto molto più complesso.

Alcuni anni fa abbiamo iniziato a discutere, con un processo abbastanza strutturato, su quali fossero i valori nei quali Unicredit si riconosce: equità, trasparenza, rispetto, reciprocità, libertà e fiducia. Li abbiamo discussi in modo concentrato con un numero molto ampio di persone. Eravamo partiti discutendo del sistema valoriale, poi un collega ha suggerito di parlare di integrità, cioè di coerenza tra comportamenti e valori. I Sindacati ci hanno suggerito di chiamare "Carta" questo insieme di valori che abbiamo declinato in comportamenti concreti per tutti i nostri portatori di interessi (i clienti, i dipendenti, i fornitori, le comunità nelle quali operiamo), perché è un insieme di valori nel quale tutti ci riconosciamo. Abbiamo poi discusso se e in che modo fare diventare la 'Carta dell'Integrità' un elemento contrattuale anche in altre aziende. Molte aziende fanno firmare la 'Carta dell'Integrità' come parte del contratto di lavoro, ovvero: chi lede i principi della 'Carta dell'integrità', ha leso il contratto di lavoro e quindi è passibile di punizioni legate al codice del lavoro.

Unicredit ha deciso di non inserirla, perché, a nostro parere, la 'Carta dell'Integrità' sta al di sopra e al di là del contratto. Abbiamo deciso di creare al nostro interno un sistema di giustizia riparativa – abbiamo lavorato con degli esperti del tema, ad esempio con Adolfo Ceretti, professore di diritto penale – e abbiamo creato un sistema di giustizia riparativa a due livelli. Abbiamo cioè un 'ombudsman' che, in modo del tutto autonomo, indipendente e anonimo, raccoglie eventuali denunce di offesa alla 'Carta dell'Integrità' e avvia un processo di riconciliazione tra chi ha

offeso e chi si ritiene offeso. Un esempio. Dicevo prima che, come tutte le aziende, anche noi dobbiamo avere dei piani di vendita, dei *budget* di vendita, perché la nostra struttura ha un alto costo: abbiamo 10 mila filiali e 162 mila dipendenti. Dobbiamo quindi in qualche modo generare dei ricavi che ci consentano di pagare il costo di queste filiali, gli stipendi a 162 mila persone, i dividendi alla “Fondazione Cassa di Risparmio di Torino” che altrimenti non avrebbe la capacità di svolgere le sue funzioni istituzionali. Se il Direttore di una nostra filiale chiede a un dipendente di vendere dei prodotti che non sono coerenti rispetto al profilo di rischio del cliente, che cosa può fare questo dipendente, se ritiene che la ‘Carta dell’Integrità’ venga in questo modo offesa? Può chiedere l’intervento della struttura di ‘ombudsman’ che, in modo anonimo, analizza la questione e avvia un processo conciliatorio fra i due soggetti. Laddove gli ‘ombudsman’ non riescano a riconciliare questi eventi, c’è un meccanismo di conciliatori esterni che possono intervenire.

Questi processi sono, a mio giudizio, estremamente importanti, perché mettono al centro la nostra attività, i nostri obiettivi, la complessità delle scelte che dobbiamo fare quotidianamente e il sistema di valori. E, inevitabilmente, non possiamo che mettere le singole persone al centro di questo insieme di elementi.

Abbiamo poi fatto alcune altre cose per rendere evidente il fatto che il nostro sistema di valori, i nostri comportamenti sono piuttosto complessi e articolati. Uno di questi è la scelta di creare, alcuni anni fa, una fondazione che stia “a valle” di Unicredit, non “a monte”.

Ricorderete questo gravissimo fatto di cronaca: subito dopo la fine della guerra nel Kosovo, un aereo militare C130 precipitò con alcuni medici a bordo. Fra i medici che andavano a portare le protesi destinate soprattutto a bambini e ragazzi, c’era il figlio di un collega. Discutendo fra noi, ci siamo detti che ci sarebbe piaciuto fare qualcosa per farci carico, almeno in parte, di questa situazione. Decidemmo di creare una piccola fondazione *ad hoc* e di devolvere una parte dei nostri stipendi e dei nostri *bonus* a questa vicenda. Dopodiché, abbiamo avviato una serie di discussioni al nostro interno e nel Consiglio di Amministrazione, in cui è emerso il desiderio di testimoniare, soprattutto ai colleghi, l’insieme dei nostri valori e la nostra capacità di occuparci di chi è debole o di chi si trova in difficoltà. Lo Statuto di Unicredit, però, non lo consentiva. Se ne è discusso in Consiglio di Amministrazione, che ha adottato questa posizione: “Voi fate utili, dateci dividendi, noi ci occuperemo di queste cose”. Quasi come se ci fosse una separazione concettuale fra chi fa il lavoro ‘sporco’ e chi fa il lavoro ‘pulito’. Noi ci siamo sempre detti che è il modo di lavorare a qualificare il risultato del lavoro stesso. Da questo punto di vista, dico sempre che dobbiamo generare

del valore per i nostri azionisti e il valore per i nostri azionisti è dato da un utile sostenibile nel tempo. Dopodiché, il modo in cui realizziamo l’utile ne qualifica la sostenibilità, ne qualifica la ripetibilità nel tempo. Insomma, se la grande maggioranza dei nostri clienti è insoddisfatta, se i nostri dipendenti non hanno senso di appartenenza, se non si riconoscono nella nostra azienda, se le comunità nelle quali lavoriamo non ci vivono come dei buoni cittadini e quindi pensano che il loro dovere sia esclusivamente di ‘regolarci’ in modo negativo – la cosiddetta ‘regolazione avversa’ – andremo sicuramente poco lontano nel consentire ai nostri azionisti di darci i loro finanziamenti, il loro capitale da gestire. Allora, il modo in cui realizziamo questi risultati è fondamentale. Alla fine, abbiamo fatto cambiare lo Statuto di Unicredit. Oggi possiamo devolvere una parte dei nostri utili al finanziamento di attività sociali, quindi possiamo finanziare la fondazione che abbiamo creato, “Unidea”, che svolge una serie di interventi nel sociale, e, tra questi, anche quello che si chiama *gift-matching*. Quasi il 30% dei nostri dipendenti in Italia fa attività di volontariato (il 30% di dipendenti significa oltre 18 mila colleghi). Quando questi colleghi, in gruppo ad esempio, dedicano parte del loro tempo a un’iniziativa socio-assistenziale quale che sia – la cosa che chiediamo è che siano un gruppo di persone – o dedicano dei loro *asset*, la fondazione ‘matcha’. Cioè, se 100 ore equivalgono a 1000 euro, la fondazione dà 1000 euro all’ente al quale i nostri colleghi hanno dedicato il loro tempo. Questo proprio per far capire loro che questo ente è anche il loro: sono loro che in effetti lo alimentano nel loro operare quotidiano. Credo che questo sia estremamente importante perché consente alle ‘nostre persone’ di capire per quale motivo noi riteniamo tanto importante avere quel sistema di valori, quella ‘Carta dell’Integrità’ di cui parlavo prima, e riteniamo che sia importante avere dei comportamenti coerenti rispetto ad essa.

Tutto questo, oggi, accade in 19 su 22 Paesi nei quali siamo presenti. C’è ancora tanto da discutere sulla responsabilità sociale d’impresa. Siamo giunti alla conclusione che ‘responsabilità sociale di impresa’ significhi ‘far bene il proprio mestiere’ e che dobbiamo insieme definire cosa significhi ‘farlo bene’. Molto importante è anche il dibattito sulla *governance* delle imprese perché, come ho cercato di spiegare brevemente in questo mio intervento, i *trade-off*, le scelte che si devono fare, sono quotidiane e complicate. Capire sulla base di quale processo e chi è coinvolto in queste scelte è assolutamente fondamentale perché si tratta di decisioni che non può prendere da solo l’Amministratore Delegato, né possono essere prese al di fuori di un processo trasparente e chiaro; altrimenti si corre il rischio che soggetti non eletti vadano a svolgere funzioni politiche, entrando in un campo molto pericoloso.

Pathos/Logos: le dinamiche del desiderio e la nascita del soggetto morale

Salvatore Natoli, filosofia

Affronterò nel mio intervento il tema 'pathos/logos': due termini opposti, nell'uso comune, perché in genere si fa giocare alla razionalità un ruolo, se non antagonista, comunque indipendente dal pathos. E quindi, in modo improprio, si consegna il pathos alla irrazionalità. Sicché nasce il luogo comune secondo cui la dimensione del pathos sarebbe irrazionale e la dimensione razionale non avrebbe pathos; cosa che corrisponde a un errore ancora più antico, ovvero la separazione tra corpo e mente, fra anima e corpo. Le due dimensioni, invece, pur nella distinzione – ed è questo che vedremo – stanno l'una dentro l'altra.

Io parto dall'analisi del desiderio, dalle dinamiche del desiderio – e intendo per desiderio la modificazione – della nostra potenza. Perché parlo di potenza? Tutto ciò che esiste, esiste perché ha potenza d'esistere.

Per tutta la tradizione filosofica, per le filosofie naturali, per le scienze, all'origine di tutto c'è l'energia. Non a caso Aristotele, quando parla dell'atto, parla di *energheia*. La monade di Leibniz è *energheia*, il *conatus* di Spinoza è forza, la 'volontà' di Schopenhauer è forza, Nietzsche parla di 'puntuazioni di forza', la *libido* di Freud è energia. Quindi, sono modalità, nomi e concetti che indicano qualcosa di specifico: ciò che esiste, esiste perché ha la potenza di esistere. Esistenza e potenza coincidono. Nel deficit della potenza, c'è la cessazione dell'esistenza. C'è un punto preliminare che vorrei chiarire. Tutto ciò che esiste, esiste perché ha potenza d'esistere, nella dinamica di questa potenza (cioè nell'esplicitarsi di questa potenza), ogni potenza per natura tende ad espandersi, tende a frantendersi cioè a confondersi con l'onnipotenza. Invece noi siamo puntuazioni di forza e siamo puntuazioni di forza finita, perché, se fossimo una forza infinita, non conosceremmo la morte. La dimensione della potenza in quanto tendente all'espansione, il *conatus*, contiene una nozione importante: Spinoza parla di '*conatus conservandi*', cioè il *conatus* tende a conservare l'ente, a farlo durare, a non farlo deperire. Nietzsche lo corregge. E di primo acchito sembra che abbia ragione Nietzsche, ma poi alla fine del mio ragionamento vedremo che è molto più rigoroso Spinoza. Nietzsche sostiene che un *conatus conservandi* non è possibile perché la potenza tende a espandersi. Quando cessa di espandersi, deperisce. Questa dimensione espansiva illude la potenza di essere onnipotente, cioè nella dimensione espansiva in qualche modo si ipotizza, non si tematizza, la dimensione di forza finita, di puntuazione di forza finita.

Questa dinamica di base conosce l'espansione e la contrazione nella forma delle emozioni principali che appartengono a tutta la storia della cultura occidentale e non, che sono il dolore e il piacere. Il dolore e il piacere sono i tratti che dicono che la potenza si espande e se si espande gode di questa sua espansione, non è compressa; se è compressa da qualcosa, se è ridotta, se è inibita nasce il dolore. E nella dimensione del dolore, c'è l'esperienza primaria della nostra finitezza.

Ma c'è anche un'altra dimensione in cui esperiamo la nostra finitezza, non solo nel dolore che ci comprime. È chiaro che la nostra potenza si trova 'tra potenze' e non è la più forte, quindi è possibile ridurla, diminuirla. Da un lato la potenza è compressa e quindi esperisce nel dolore di 'non essere' onnipotente. Ma lo esperisce anche in un'altra forma, che non è il dolore compressivo, è il dolore del desiderio che non attinge la sua mèta, cioè non raggiunge ciò che vuole perché ciò che vuole non è nella sua disponibilità. Queste sono le due modalità attraverso cui la potenza sperimenta la sua finitezza, restando pur sempre potenza. E allora abbiamo la prima forma di *logos* in termini biologici. Qual è il *logos* della potenza in termini biologici? E neurobiologici? Che per non perire, questa potenza si riassetta, si riordina, diventa economica e quindi o rinuncia o si adatta o risponde; perché se non rinuncia, se non si adatta, se non corrisponde, perisce. Questa è una dinamica omeostatica della biologia stessa. Il dolore e il piacere sono indicatori (le emozioni) del riassetto: se soffri ti riassetti, cercando di soffrire meno, e nel piacere cerchi di espanderti, ma non desideri tanto oltre perché altrimenti entri in sofferenza. Quindi, nelle dinamiche emotive possiamo osservare una grande capacità di riequilibrare la potenza: se non avessero questa capacità omeostatica, gli organismi perirebbero. Solo che questa capacità omeostatica non è automatica. Perché? Perché il rapporto con le potenze esterne è indeterminato, è ignoto e quindi questo riadattamento ha caratteristiche di improbabilità. Bisogna costantemente riadattarsi e, d'innanzi all'improbabile, il riadattamento non ha mai una dimensione definitiva. A livello elementare e biologico, le dinamiche adattative sono delle dinamiche logiche, cioè di corrispondenza tra sé e l'ambiente, al fine della propria sopravvivenza.

Vorrei fare un distinguo, come suggeriva Spinoza, tra *conatus* e *voluptas*, cioè tra la spinta energetica e la consapevolezza di questa spinta.

La consapevolezza della spinta diventa desiderio, cioè il desiderio è la consapevolezza della propria pulsione. Se abbiamo molta fame, la pulsione ci spinge a saziarci indipendentemente da qualsiasi oggetto. Si mangia anche l'erba, si divora tutto, cioè l'elemento pulsionale o il bisogno immediato cercano la soddisfazione. In queste situazioni non possiamo usare la

parola 'desiderare', perché il desiderio ha la caratteristica di essere selettivo. Non è semplicemente impulsivo. La dimensione desiderante è la dimensione che si sviluppa come modificazione della potenza: la potenza diventa desiderio in quanto ha la possibilità di distribuirsi su diversi oggetti, differirsi nello spazio (fra oggetti diversi) e differirsi nel tempo. Questa è una cosa molto importante perché la tecnica del mantenimento del desiderio è il differimento nel tempo. Tutte le grandi arti del piacere, tutte le grandi arti amatorie sono arti del differimento del desiderio nel tempo. Spinoza direbbe che il desiderio è la dimensione della consapevolezza della propria pulsione. C'è quindi una stretta implicazione tra l'elemento desiderante e pulsionale, e l'elemento rappresentativo, perché avere relazioni con gli oggetti vuol dire avere rappresentazioni del mondo. Per desiderare, in senso stretto, dobbiamo rappresentarci l'oggetto che suscita in noi il desiderio. Senza rappresentazione non è possibile che ci sia desiderio, c'è solo impulso. Il *pathos*, la spinta naturale alla soddisfazione, si differenzia già nell'ordine della rappresentazione, tanto è vero che non tutti gli oggetti destano in noi lo stesso desiderio. Perché? Perché scatta un'affinità tra l'oggetto, la rappresentazione e la sensibilità.

La dimensione della rappresentazione è avere l'accesso al mondo nell'universo delle sue differenze e quindi il desiderio diventa immediatamente distribuito. In quanto distribuito, si riduce l'impellenza e si sviluppa la destinazione, cioè l'oggetto investito dal desiderio diventa mèta. La dimensione impulsiva ha una sua razionalità (l'omeostasi) e ha anche una sua razionalità nell'orientamento su oggetti che si trascinano come più o meno proporzionati alla propria soddisfazione. La soddisfazione può avere diversi nomi che poi vogliono dire diverse scansioni. La soddisfazione può essere intesa come godimento, come fruizione. Nel desiderio, da un lato c'è la dinamica espansiva, dall'altro c'è il filtro rappresentativo e poi, soprattutto, il desiderio è sempre desiderio d'altro. E quindi il desiderio è segnato originariamente dalla mancanza, dall'assenza. L'*eros* platonico aveva definito una volta per tutte la dinamica del desiderio: un gioco tra la dimensione della mancanza (la pena) e tutto l'artificio necessario per soddisfare la pena. E quando dico 'artificio' parlo di razionalità, di razionalità fredda come quell'espedito in base a cui il soggetto vuole organizzare la sua felicità. Quindi la dimensione del desiderio è eudaimonica, cioè nel desiderio io cerco l'altro che soddisfi la mia felicità. Lo cerco perché non è nella mia disponibilità immediata. Non è nella mia disponibilità immediata perché si sottrae, perché il desiderio punta a un oggetto che deve raggiungere e quindi deve avere una strategia di approssimazione. Ecco perché nel desiderio noi abbiamo già la relazione. Per curare noi stessi, dobbiamo inevitabilmente avere a cuore l'altro;

se non abbiamo a cuore l'altro, non riusciamo a realizzare la nostra cura perché il desiderio è per definizione desiderio d'altro.

Allora, si passa dalla logica omeostatica della biologia alla logica strategica della riuscita. Nietzsche – ma non solo lui – ha mostrato che la ragione non è un opposto dell'istinto. È una modificazione, è specializzazione dell'istinto che cerca di riuscire. La ragione è una modalità di soddisfazione dell'interesse. Si tratterebbe di capire – ma è un argomento che non è possibile sviluppare in questa sede – perché a un certo punto si è separata, chi l'ha separata e perché. Aristotele dice all'inizio dell'*"Etica"*: "Non possiamo trovare per la condotta umana un'esattezza come quella della matematica perché la matematica procede per assiomi e algoritmi, l'esistenza è esposta al contingente e all'improbabile", e quindi dobbiamo avere una razionalità che non può essere deduttiva, ma deve essere topica e plastica. L'ambito del ragionamento, dell'argomentazione razionale è più ampio di quello della deduzione calcolante. La deduzione calcolante non è che un aspetto di una razionalità pratica la cui efficacia e il cui valore è dato dal fatto che permette un accesso alla felicità oppure al dispiacere. Per accedere alla felicità, dunque, l'uomo ha bisogno sostanzialmente di tenere conto dell'altro.

Tre sono le modalità primarie di relazione con l'alterità. Sono in realtà molte di più, ma queste sono le tre basilari. La prima dinamica è il rapporto con l'altro, nel senso del proprio nutrimento o alimentazione, è una relazione metabolica, cioè io 'assimilo' l'altro, 'lo trasformo in me'. E quindi la dimensione alimentare, la nutrizione è un desiderio dell'altro ed è un desiderio dell'altro con caratteristiche, appunto, di assimilazione, quindi distruttive dell'identità dell'altro. Poi c'è la questua delle dinamiche impulsive. Ma se il desiderio è attraversato dalla rappresentazione, le dinamiche non sono più semplicemente impulsive, ma sono diverse. Diversità dell'oggetto, diversità del piacere che posso ricavare dagli oggetti. E quindi nel desiderio c'è la possibilità di accedere al godimento quanto più l'oggetto è valorizzato nella sua identità. Anche nelle dinamiche metaboliche, dove il soggetto tu lo divori, l'oggetto lo fai diventare te stesso. Anche in quelle dinamiche, il desiderio (se non è impulsivo) indugia sull'oggetto. Tutta la storia alimentare, tutta la storia della tavola – il 'cotto', per dirla con Lévi-Strauss – che è la prima direzione alchemica, razionale e culturale, i riti alimentari, la convivialità nascono da una dimensione di comunità, perché il cibo viene prodotto sempre attraverso la comunità. La dimensione nutritiva è già una dimensione sociale, di apprendimento. Le dimensioni della soddisfazione sono tutte legate a strategie di razionalità, quindi è impossibile sostenere che nell'essere umano la ragione è separata dal *pathos*. Anzi, è implicata. Il nutrimento viene introdotto in noi stessi e dissolto,

e quindi cambiato nei nostri codici. La teoria dei sistemi lo dice: quando noi distruggiamo un oggetto, trasformiamo tutto in zuccheri quindi abbiamo una ricodificazione in noi stessi. Questo è un elemento di riequilibrio dei sistemi. Anche in questa dimensione, se il desiderio vuole avere soddisfazione, deve indugiare sull'oggetto. La caratteristica del differimento, della delibazione sono tutti elementi che dicono che il desiderio è tanto più soddisfatto quanto l'oggetto dura perché se lo divori subito, cade il piacere. Puoi avere l'ossessione della voracità, ma rimarrai insoddisfatto. La voracità ti porta a ingurgitare e poi vomitare – una patologia della nostra civiltà. Una civiltà, la nostra, caratterizzata da bulimia e anoressia. Questo è l'indicatore di un rapporto sbagliato con l'oggetto: l'oggetto non è più valorizzato nella sua specificità. Il rispetto dell'oggetto è una condizione per trarre piacere dall'oggetto stesso, anche se l'oggetto è un ente naturale, un frutto; quindi le dinamiche del piacere sono delle dinamiche relazionali e più tu "rispetti" l'altro – anche se si tratta di un oggetto – più hai la possibilità di goderne. Quindi, le strategie razionali sono state sempre strategie liturgiche di rallentamento. Non si capirebbe l'*ars amatoria* tipica delle culture orientali o indiane se non nell'ottica di una tecnica – dico 'tecnica' – che prevede di amarsi in una dimensione razionale per trarre il massimo piacere. Da un corpo tu trai il massimo di piacere se ne conosci le dimensioni specifiche, l'epidermide, il tempo. Il tuo piacere cresce quanto più rispetti l'altro corpo. E lo devi studiare. C'è una razionalità propria, c'è la dimensione impulsiva che ti orienta e ti spinge, ma poi devi avere una dimensione di cura del corpo dell'altro, perché se non hai cura del corpo dell'altro, non sentirai nemmeno il 'tuo' corpo, perché noi sentiamo il nostro corpo attraverso il corpo dell'altro.

Una società che non ha questa capacità di osservazione, questa lentezza, questa abilità a indugiare sulla cosa, ma la distrugge, è una società condannata alla perdita del piacere e quindi all'ossessione compensativa e artificiale. Continenza non significa rinuncia. Continenza significa staccarti dall'oggetto per vederlo nella molteplicità dei suoi aspetti e per poterlo raggiungere. È uno 'stop and go'. Contenersi è la possibilità di valorizzare l'alterità, perché la vedi in tutte le sue possibili dimensioni, non nella dimensione impulsiva di una soddisfazione immediata. Una dimensione impulsiva tende naturalmente ad essere repulsiva, perché, dopo aver trovato il piacere immediato, si cade nell'indifferenza. La tradizione cristiana diceva "*post coitum omne animal triste*" ('dopo il coito gli animali sono tristi'); infatti, non può rinascere l'attenzione per un corpo a cui non sei interessato, se lo usi immediatamente in una logica impulsiva che poi naturalmente diventa repulsiva. L'attenzione all'altro è fondamentale.

La seconda modalità è stata introdotta oggi nelle diverse relazioni e prevede la relazione con l'altro in quanto *partnership* di una propria riuscita, diciamo un 'socio'. Mi associo con l'altro che diventa un *partner* per ottenere un bene. Il rapporto diventa un contratto: incontro l'altro, lo rispetto, ma lo rispetto in termini di contratto. "*Pacta sunt servanda*" è un principio economico. L'accordo con l'altro è concepito in un'ottica di riuscita in termini di acquisizione di beni e non di vero rapporto. Questo rapporto ha una natura chiaramente strumentale: non è di inimicizia, ma nemmeno di intimità. Noi ci associamo costantemente per acquisire beni funzionali ai nostri rispettivi interessi e, così come ci associamo, ci dissociamo. Finita la prestazione, non abbiamo più motivo per stare insieme. I motivi di accordo con l'altro sono di riuscita privata e individuale. Poi, può accadere che da soci si possa diventare amici, dagli accordi che si prendono nel reciproco interesse può nascere un vero e proprio interesse per l'altro. Questa dimensione si è sviluppata soprattutto nella società moderna, che ha perso l'idea di comunità. È a partire dalla modernità che per la prima volta viene tematizzato il fatto che gli individui siano da concepire originariamente come separati e singoli. La società della competizione assume il concetto dell'autonomia del soggetto in modo radicale fino all'egoismo.

Ma il bisogno dell'altro in quanto altro non è sparito dalla nostra società. Per usare termini aristotelici, non si può essere felici senza amici, perché la dimensione della confidenza, la dimensione del potersi abbandonare a un altro, dell'essere accolto da un altro è una condizione fondamentale per la felicità degli uomini. Nella dimensione della competizione, invece, si può essere vincenti o perdenti. Se sei vincente, dimentichi l'altro, ma non è detto che tu ne possa fare a meno. Puoi soltanto illuderti di comprarlo, ma se lo compri, non sarai mai veramente accolto da lui. Ecco la logica del ricatto: quando si acquista, c'è sempre una contropartita che si deve pagare; non hai la possibilità di incontrare incondizionatamente l'altro e allora cadi in una solitudine totale. Senti che da solo non ce la fai e questo, particolarmente, lo senti nella dimensione della sconfitta e del dolore perché il successo provoca nevralgia. Dell'altro, infatti, si ha sempre bisogno. Invece, nel dolore, c'è isolamento, perché il dolore separa dagli altri. Ecco, c'è un bisogno, un desiderio dell'altro come 'incontro con qualcuno che vale per sé'. Questa dimensione è importante e inesauribile. Il rapporto con l'altro non è un rapporto esauribile perché desiderare l'altro significa desiderare di averlo sempre accanto a sé. Gli amici si stanno accanto l'un l'altro, la dinamica relazionale in questo caso è la dinamica della reciproca custodia. Prendersi in reciproca custodia, assumere il peso dell'altro, ma anche la gioia dell'altro, in un incontro di libertà. In una società atomizzata, quello che è venuto meno, non come

bisogno, ma come organizzazione e come prassi, è questo incontro tra libertà, un incontro libero tra gli uomini e quindi di reciproca disponibilità.

Oggi, invece, si parlava di gestione, tutto è amministrato. In questo caso si parla di amministrazione di solitudini e di separazioni ed è questa la differenza che c'è tra l'agire e il fare. La nostra è una società del fare che ha inibito la dimensione dell'agire. Che cosa si intende per 'agire'? Secondo Aristotele la vita è prassi, non è *poiesis* (dove per *poiesis* si intende l'azione di produrre); prassi significa dare senso al nostro agire. L'agire è intenzionato al senso e quindi al bene e al male. L'agire è responsabilità, agire significa vedere, nella mia azione, la sua destinazione. La prassi non ha interruzione. Perché? Perché noi sempre e in ogni momento cerchiamo di dare senso alla nostra vita e quindi finalità alle nostre azioni, perché l'uomo non è il fine della natura, ma la natura dell'uomo è quella di dare fini, perché se l'uomo non si dà degli scopi, si destruttura in se stesso. E l'azione è dare senso a quello che facciamo; e dare senso – l'*eu-daemonia* – è intenzionare i nostri atti al bene e al male. L'azione ha quindi dentro di sé il senso della conseguenza ed è titolarità e responsabilità insieme.

Nella nuova società del fare, l'oggetto è il 'ben fatto'/'mal fatto', è la prestazione. Si possono avere altissimi risultati in termini di prestazione, ma la prestazione esula dalla necessità di produrre bene; infatti, nella nostra società (dove il fare è ampiamente cresciuto) la dimensione dell'agire è rimasta sullo sfondo, ed è quasi obsoleta. Oggi, in un sistema di produzione, non abbiamo la possibilità di vedere l'inizio della produzione, non vediamo nemmeno qual è la fine. I nostri atti possono essere premiati solo nella loro parzialità in termini di denaro e di salario, ma non nella loro intenzionalità.

Questa è la dimensione dominante della nostra società.

La nostra è una società di prestazioni e nelle società complesse le prestazioni si sono moltiplicate.

È necessario passare dalla società delle abilità alla società delle virtù, esercitando una capacità sottrattiva e autofondativa. La dimensione delle virtù è quella dimensione in base a cui si cerca, nonostante la dimensione imponderabile del mondo, di trovare una propria misura rispetto al proprio desiderio. Trovare la propria misura rispetto al proprio desiderio significa due cose: sapere incontrare gli altri, traendo fecondità da questa relazione, e sapere trovare in ogni momento la posizione giusta, indipendentemente dalla imponderabilità del mondo. Questo è un grande modello neo-stoico. Noi non dovremmo pretendere di risolvere la complessità, dovremmo soltanto trovare quella dimensione che meglio ci realizza momento per momento, dovremmo comprendere di più noi stessi; quando noi siamo riusciti a comprendere noi stessi, siamo

nella condizione di problematizzare il mondo. La dimensione della virtù è quella dimensione in cui noi prendiamo consistenza e diventiamo fonte di problema e non il soggetto che per risolvere il suo problema si rivolge ad altri. Questo vuol dire che possiamo fare quello che facciamo – grande modello stoico – distaccandoci da quello che facciamo; e pensare che quello che facciamo può essere un bene soltanto se lo problematizziamo come tale. E quindi usciamo dall'inerzia dell'esecuzione e diventiamo critici del nostro stesso fare. Questa è la politica. La politica è la problematizzazione di quello che faccio rispetto a me e rispetto al bene che produce. Questo significa sviluppo critico e autoriflessivo. Il problema è da dove si comincia. Come si può fare in modo che si immetta nella società una dinamica virtuosa? Ognuno dovrebbe cominciare dal punto in cui è.

Nella storia, molte modificazioni sono partite da minoranze improbabili. È accaduto che minoranze improbabili, minoranze diffuse, abbiano riconfigurato il mondo. Ora, io ritengo che oggi il tema delle virtù stia riaffiorando non perché le persone lo prendano consapevolmente in considerazione, ma perché ne sentono il disagio. Una società in cui la maggior parte delle persone (o quantomeno un alto numero) o si droga o è tossicodipendente o usa psicofarmaci, è una società che non sa rapportarsi con gli altri e col tempo. Una società in cui il soggetto non è capace di quel ripiegamento che fa distanza e che è la modalità fondamentale per incontrare l'altro nella sua libertà. Se tendo a possederlo, se tendo a dominarlo, il mio desiderio fagociterà l'altro e distruggerà anche me. Questa dinamica che permette al soggetto di stabilizzare il proprio desiderio e di orientarlo in una fecondità che è la corrispondenza con l'altro, che è la misura dell'altro come la mia misura, è quello che in termini sociali chiamiamo la 'con copia'. Quando Spinoza diceva "*homo hominis deus*", intendeva dire che occorre mettersi in rapporto all'altro uomo come l'uno fosse Dio per l'altro, quindi in una dimensione di disponibilità e di salvezza. Questa dimensione, già di per sé è una dimensione eversiva rispetto a un sistema di *routine* dove l'elemento impersonale del fare ha annullato la titolarità dell'agire.

Da ultimo: se non potessi cambiare niente? Bisogna prendere in considerazione la nozione weberiana di *Beruf*: 'fare bene il proprio mestiere'. Noi lo pensiamo sempre in termini di professionalità e pensiamo la responsabilità sempre nei termini di dar conto agli altri delle loro richieste. E questo, in parte, è vero. Ma '*Beruf*' significa qualcosa di più, c'è la radice '*-rufen*' che significa rispondere alla domanda dell'altro in quanto ognuno è per l'altro una domanda. E anche nelle professioni in cui non ci sono dimensioni premiali, se tu pensi il tuo lavoro in termini di servizio, se tu sai che quello che fai, benché anonimo, è pur sempre un bene

sociale che offri, allora davvero ogni lavoro – lo insegna il Cristianesimo – è degno. Ogni lavoro è degno se tu lo vivi in termini di servizio; se lo vivi in termini di risultato, è molto probabile che tu sia scontento di qualsiasi lavoro. Nello stesso tempo, mentre vivi il lavoro come servizio, esigi che quel servizio sia davvero un servizio e quindi lo eserciti bene in ogni caso, ma nello stesso tempo puoi criticare la tua condizione, il sistema di lavoro, i modelli gerarchici; e la tua critica non sarà eversiva e rivoluzionaria, ma sarà una critica puntuale. Questo esige un alto tasso di virtù, una forte individuazione, un forte senso della relazione degli altri e con gli altri come elemento di liberazione collettiva.

Libertà è partecipazione

Giorgia Meloni, politica

Ho intitolato il mio intervento “Libertà è partecipazione”. L’ho fatto di rimando – immagino che molti di voi la conoscano – a una famosa canzone di Giorgio Gaber e l’ho fatto perché davvero considero la partecipazione il modo migliore per prendersi cura di sé.

Non so se gli organizzatori di questi colloqui abbiano fatto lo stesso percorso logico che sto per fare io, però non credo sia un caso che si parli del sé e non dell’io, perché sono due cose diverse. L’io è chiusura, è staticità, è individualismo. L’io può essere anche una vita non spesa nel modo più completo. Il sé è diverso: è l’io in rapporto con l’altro e quindi è l’io in rapporto con il tema della partecipazione, cioè la cura, la crescita, lo sviluppo della propria identità in relazione con gli altri. Diceva John Donne: “Nessun uomo è un’isola”, e per me è davvero così. Gli uomini soli non sono mai davvero, a mio avviso, liberi. È piuttosto vero il contrario: nell’assunzione di una responsabilità nei confronti di un altro, l’uomo manifesta la propria libertà.

Giorgio Gaber dice in questa canzone: “La libertà non è star sopra un albero, non è neanche il volo di un moscone, la libertà non è uno spazio libero, la libertà è partecipazione”. Ora, la parola ‘libertà’ è una parola abusata, multiforme, logora. Eppure è qualcosa con cui e per cui l’uomo si batte da sempre. La libertà come capacità di affrancarsi da una schiavitù, sia essa materiale, fisica o spirituale. Eppure, secondo me, molti, sbagliando, hanno pensato che la libertà fosse semplicemente affrancarsi da qualcosa, affrancarsi da qualcuno, affrancarsi da qualunque cosa possa limitarti. La libertà è qualcosa di più, non è solamente questo. Ci viene in aiuto un filosofo francese – soprannominato il ‘filosofo contadino’ – Gustave Thibon, che dice: “Definire la libertà come indipendenza nasconde un pericoloso equivoco. Non esiste per l’uomo l’indipendenza assoluta. Esiste una dipendenza morta che lo opprime

e una dipendenza viva che lo fa sbocciare. La prima di queste dipendenze è la schiavitù, la seconda è la libertà’. Io penso che questa forma di dipendenza viva sia data dalla partecipazione, cioè sia data dalla nostra capacità di condividere qualcosa, di far parte di qualcosa. Attraverso la condivisione di un destino collettivo, noi definiamo la cifra della nostra realizzazione personale, così come nel prenderci cura degli altri, foss’anche solo delle persone che amiamo, o del prenderci cura del destino del nostro popolo, del destino di un altro popolo, noi realizziamo e ci prendiamo cura del sé, cioè di noi. Di noi, come dicevamo, in relazione a un altro. C’è un’altra frase molto bella di una canzone di Giorgio Gaber – per la verità a me abbastanza distante – che è “Qualcuno era comunista”. Una canzone molto bella nella quale l’autore ripercorre tutte le motivazioni che in un dato periodo storico hanno spinto le persone a considerarsi comuniste. Lo fa con la sua metrica tipica, un po’ dissacrando, un po’ parlando molto seriamente. C’è un passaggio che ho trovato straordinario: Gaber individua uno dei motivi dell’esperienza dei comunisti e dice: “Qualcuno era comunista perché era convinto di potere essere vivo e felice solamente se lo erano anche gli altri”. Ecco, questa è la mia idea di partecipazione. Il fatto che valga la pena di spendere un pezzo della propria vita, tutta la propria vita, o solo un giorno della propria vita per dare la possibilità agli altri di condividere con voi la felicità. La partecipazione in qualunque forma, in qualunque modalità, è soprattutto questo e questo è l’elemento che definisce la nostra libertà e noi, nel definire la nostra libertà, curiamo noi stessi, ci prendiamo cura della nostra anima, del nostro essere. Le forme della partecipazione sono molteplici, e tutte importanti. A mio avviso sono particolarmente significative quando la partecipazione si manifesta in giovane età perché in giovane età la materia umana è più plasmabile, è più disposta ad accogliere e, in qualche maniera, quello che si impara è destinato a rimanere, è destinato a imprimermi molto meglio. Questo è il motivo per il quale io ho sempre creduto fortemente a tutti gli strumenti della cittadinanza attiva, del propagandismo generazionale, a tutte le organizzazioni e associazioni che, particolarmente a livello giovanile, si occupano di mobilitare le persone, di produrre e costruire partecipazione (quelle politiche, quelle sociali, quelle a sfondo religioso, quelle culturali). Qualunque forma di associazione che metta le persone di fronte alla capacità di spendersi non solo per se stesse, di spendersi per qualcosa, di spendersi per qualcuno e di spendersi per costruire. Da questa partecipazione alle associazioni, soprattutto in giovane età, dipende anche la capacità di formare le persone come persone che non vogliono semplicemente farsi scivolare la vita addosso, ma che scelgono di morderla, l’esistenza, di incidere: ed è questo che fa la differenza. Ci sono diversi modi per affrontare il proprio percorso su questa terra e io penso che ce ne sia uno

che vede le persone lasciarsi scivolare addosso la vita e un altro che vede le persone non consentire che la vita faccia questo.

La scelta di provare a lasciare una traccia del proprio passaggio in questo tempo e in questo spazio è, chiaramente, una scelta che comporta sacrifici, indipendentemente da quale sia l'ambito in cui si opera. Molte volte mi capita di agognare la possibilità di dedicarmi a un ambito più facilmente gestibile di quanto non sia l'attività politica, e in particolare nel mio ruolo di Ministro della Repubblica. Ma partecipare è una scelta che nobilita la nostra esistenza, che le dà un senso e che forse la rende anche più divertente perché è una dipendenza viva.

Per quella che è la mia esperienza, la più bella di queste dipendenze vive, la più bella di queste forme di partecipazione è la militanza politica. È ancora la più nobile, nonostante l'idea che oggi si ha della politica, della quale parlerò tra qualche istante, ed è la più difficile. È quella che ti chiede di più ed è quella che ti dà in cambio di meno. Sto parlando della militanza politica, non mi riferisco a coloro che, come me, hanno visto riconosciuto il loro impegno fino ad essere eletti a ricoprire cariche di Ministro. Io, da Presidente di un movimento giovanile di partito, per tanti anni ho visto migliaia di ragazzi e di ragazze che si sono spesi in una generosissima militanza politica e l'hanno fatto senza mai chiedere di fare neanche il consigliere comunale, lo hanno fatto semplicemente perché credevano che valesse la pena farlo, l'hanno fatto semplicemente perché volevano misurarsi con la sfida di provare a costruire le proprie idee. Allora, la scelta politica, da questo punto di vista, è la scelta più difficile. Se fai del volontariato in un'organizzazione non governativa, tutti quanti ti stimano, tutti quanti pensano che tu sia una persona straordinaria. Se quella stessa forma di volontariato la svolgi in un ambito politico, ci sarà un sacco di gente che ti detesterà, che partirà dal presupposto che tu voglia sfruttare qualcun altro, che tu vali poco e che sei tendenzialmente fizioso. Questo significa che la scelta della militanza politica, come forma di impegno civile, come forma di volontariato, richiede molta più consapevolezza, molta più disponibilità al sacrificio di quanto non avvenga per tante altre forme di partecipazione. Per questo, a mio avviso, è la più nobile. Inoltre la scelta della partecipazione politica è quella che più di tutte mette di fronte alla difficilissima verifica del valore che hanno le proprie idee: non basta semplicemente dire: 'questa è la mia visione del mondo', 'questo è quello in cui credo'; si è chiamati a misurare ciò che si afferma. Capire se quello in cui credi ha la facoltà di migliorare la vita delle persone oppure no, se quello che tu hai gridato in una piazza ha la facoltà di migliorare il futuro del tuo popolo, di incidere. Può accadere che si scopra che non è così, per esempio, ed è una scoperta molto dolorosa. E bisogna avere il coraggio di ricominciare

da capo, mentre sei anche oggetto di tutti i giudizi che implacabilmente su un soggetto politico si rivolgono e su altre forme di partecipazione no. La militanza politica non è solamente praticare una scelta, la militanza politica non è solamente uno sfogo dell'anima, la militanza politica è creazione. La militanza in politica crea una differenza tra l'essere semplicemente e il fare per lasciare una traccia del proprio essere. È la tua capacità di costruire qualcosa, di misurarti con la sfida della costruzione di quello in cui credi, metterlo alla prova e questo chiaramente rende la questione un po' più complessa. Si può fare politica e si può fare militanza politica in qualunque ambito, a qualunque età, in qualunque tempo, con qualunque dispendio di tempo. Si fa politica quando si crede in qualcosa e si prova a lavorare per costruire quel qualcosa, indipendentemente dal fatto che lo si faccia attraverso le leggi. La differenza è che quelli che scelgono di farlo, scelgono di non ripiegarsi, come fanno tanti altri, sui propri interessi privati, ma di governare per quanto possibile il proprio destino.

Chi fa politica prende maledettamente sul serio la dimensione collettiva della sua libertà individuale. C'è una citazione molto bella di Fernando Salazar: "La società non è lo scenario immutabile della nostra vita come la natura, ma un dramma teatrale in cui possiamo essere protagonisti e non solo comparse. Amputarci della possibilità di agire politicamente e in maniera innovativa significa rinunciare a una delle fonti di senso dell'esistenza umana". Io la penso esattamente così, ed è per questo che, nella mia attività politica, una delle priorità che mi sono data, non solo per compito istituzionale, è stata quella di limitare gli ostacoli alla partecipazione alla vita politica, particolarmente gli ostacoli che hanno le donne e le giovani generazioni. Un esempio. Qualche settimana fa abbiamo organizzato un convegno alla Camera dei Deputati al quale hanno partecipato, dal Presidente della Repubblica in poi, le massime cariche istituzionali, per cercare una convergenza su una proposta che può sembrare molto tecnica e molto banale, ma che in realtà racchiude un grande significato: la proposta di equiparazione tra l'elettorato attivo e passivo nelle elezioni di Camera e Senato. In Italia vige un sistema po' bizzarro, secondo il quale a diciotto anni si possono votare i parlamentari, ma non si è eleggibili fino a ventun anni; quindi a diciotto anni vieni considerato abbastanza responsabile da scegliere da chi farti rappresentare, ma non sei considerato abbastanza responsabile da, a tua volta, essere messo nelle condizioni di rappresentare qualcuno. E ancora peggio al Senato, dove si può votare i senatori a venticinque anni, ma non si è eleggibili fino ai quarant'anni; il che, peraltro, accade in un sistema di bicameralismo perfetto. Questo significa che chi ha meno di quarant'anni in Italia non ha pieno diritto di cittadinanza. Tutto questo, peraltro, in un sistema nel quale già le giovani

generazioni, per dato numerico, hanno una capacità di 'impattare sulla politica', cioè hanno una capacità di interloquire con la politica, assolutamente limitata. La politica andrà sempre più incontro agli interessi di altre fasce generazionali perché sono più significative. Credo che non possiamo chiedere ai giovani italiani di partecipare attivamente alla politica, se poi, per legge Costituzionale – una norma prevista nella nostra Costituzione che aveva un senso sessant'anni fa, ma può non avere un senso oggi – li dichiariamo non abbastanza responsabili da poter emanare una legge di questa nazione. Io ritengo che un altro ostacolo alla partecipazione politica sia l'attuale legge elettorale, che prevede che i parlamentari vengano nominati dalle segreterie di partito piuttosto che scelti ed eletti dalle persone. Io sono una grande sostenitrice del voto di preferenza, piuttosto che del Collegio, piuttosto che delle Primarie, cioè sostengo tutto quello che può avvicinare la gente alla scelta, perché questo favorisce la partecipazione politica. Penso che un altro limite di questo tempo alla partecipazione politica sia – lo dico anche per storia personale – il tentativo di delegittimare i movimenti giovanili di partito, di trasformarli in una sorta di 'centrali di manovalanza gratuita per i partiti', quando, al contrario, i movimenti giovanili sono storicamente la grande palestra, umana prima che politica, comunitaria prima che politica, di tutte le persone che hanno fatto qualche differenza nella storia della Repubblica Italiana. Se noi pensiamo al curriculum di tutte le persone che hanno portato avanti una visione del mondo, che credevano davvero in qualcosa – contestabile o non contestabile – tutte quelle persone o la gran parte viene da movimenti giovanili di partito, cioè dalla capacità che i movimenti giovanili di partito hanno di raccontarti e di trasmettere la dimensione comunitaria della scelta politica, perché la politica non è mai una scelta individuale. Quando la politica nella storia dell'Italia è diventata una scelta individuale, questo ha portato solamente devastazione. La politica può solo essere una scelta comunitaria, una scelta condivisa; solamente quando tu sei consapevole di rappresentare una comunità e una storia, puoi porre un freno alla degenerazione della politica. Mentre quando tu pensi di rappresentare solamente te stesso, questo comporta tutte le degenerazioni della politica. Allora, il grande ruolo dei movimenti giovanili di partito che io rivendico perché, ripeto, è la mia storia, è centrale e il tentativo di delegittimare questo è un altro limite alla partecipazione dei giovani alla vita politica.

In Italia c'è un problema nel rapporto tra i giovani e la partecipazione. Vorrei sgombrare il campo da tutte le semplificazioni che si fanno quando si descrivono i giovani italiani: questa è una generazione molto più complessa di quanto si creda. È una generazione che si confronta, per la prima volta nella storia della Repubblica, con una realtà peggiore di quella dei loro padri e

che, nonostante questo, ogni giorno si rimbocca le maniche e fa i salti mortali per ritagliarsi uno spazio dignitoso all'interno di questa società, e nel rapporto con la partecipazione racconta la sua grandezza. È molto più difficile oggi, nell'era della precarietà assoluta, decidere di dedicare parte del proprio tempo all'impegno civile, al volontariato, all'associazionismo, come migliaia e migliaia di questi ragazzi e di queste ragazze fanno. Ci vuole molto più coraggio oggi di quanto non ne occorresse, ad esempio, nel '68, nel pieno del boom economico, quando potevi 'permetterti' di dedicare più tempo a quello in cui credevi. Il fatto che ci siano ancora migliaia e migliaia di ragazzi che scelgono la strada della partecipazione è un segnale bello, però la grande difficoltà è il rapporto tra i giovani e la partecipazione politica. Non è solo il dato numerico che mi preoccupa, ma anche la qualità di questa partecipazione. Se prendiamo in esame, per esempio, i dati della partecipazione alle elezioni universitarie degli ultimi due anni, scopriremo che il numero degli elettori è salito dalla storica media del 9-10% al 32% circa. Il problema è nella qualità di questa partecipazione: se leggiamo i programmi "elettorali" di queste liste non si va oltre il ripristino della gita d'aprile, la riparazione del rubinetto del bagno dei maschi... Siamo passati dall'iper-ideologismo degli Anni Settanta, anche distruttivo per tanti versi, a una realtà che rischia di essere totalmente priva di una visione.

È questo è molto pericoloso e accade nonostante la nostra sia una generazione che ha un rapporto molto più facile con l'informazione, che può molto più facilmente scambiare idee, imparare, comprendere tanti fenomeni. Tuttavia è anche una generazione che non mostra particolare interesse per quello che accade, per le dinamiche che governano la nostra esistenza e quindi manca la spinta a intervenire in quelle dinamiche.

Noi viviamo in un'epoca particolare nella quale poche cose hanno il sapore cattivo che ha l'impegno politico, il rapporto con la politica. Questo è l'altro grande tema con il quale dobbiamo fare i conti.

Che cosa mi preoccupa? Io ho cominciato a fare politica nei primi Anni Novanta, nel '92 precisamente. Avevo quindici anni. Era il periodo di Tangentopoli e ricordo che mi convinse – l'ho raccontato tante volte – l'immagine della devastazione di via d'Amelio, dove è stato ammazzato il giudice Paolo Borsellino con la sua scorta, a un mese e mezzo di distanza da un'analoga strage che aveva ucciso il giudice Giovanni Falcone, la moglie e la scorta. Era il periodo di Tangentopoli, era il periodo del crollo di un sistema politico, era il periodo in cui qualcuno credeva che ci fosse stata una classe politica che aveva 'piegato' la nobiltà della politica a un interesse personale e che bisognava salvaguardare l'onore della nobiltà della politica e creare una

nuova classe dirigente che fosse in grado, invece, di tornare a percepire la politica non come obiettivo di acquisizione del potere, ma come strumento per offrire un'alternativa. L'antipolitica che c'era in quel tempo era l'avversione nei confronti di una classe politica, cioè di persone che avevano mal interpretato la nobiltà della politica. Oggi non è più così. Noi ce l'abbiamo con la politica come strumento e questo è pericolosissimo, è il più grande errore che possiamo fare, perché, se qualcuno interpreta male la politica, non significa che tutto il sistema sia malato, e che la politica sia lo strumento sbagliato. Dobbiamo saper distinguere perché nell'assenza di questa distinzione, noi offriamo un alibi. Qualche tempo fa partecipai ad un dibattito televisivo a cui era stato invitato anche il sindaco di Gela. Il sindaco di Gela è una persona molto autorevole poiché è considerato uno dei simboli della lotta contro la mafia in Sicilia. Però il sindaco di Gela, parlando della mafia, disse in quella occasione una cosa che io trovo incredibile, una cosa che mi ha spaventato molto. Ha detto in sostanza che la politica è come la mafia. Trovo questo concetto molto pericoloso, perché nella politica come nel cinema, nella magistratura, nella scuola, nell'università, c'è il bene e c'è il male, ci sono quelli che fanno bene il loro lavoro, le persone per bene, e ci sono le persone che valgono poco. Nella mafia il bene non c'è, nella mafia è sbagliato lo strumento e noi dobbiamo operare questa distinzione perché, altrimenti, diamo l'alibi a non preoccuparci più del problema, tanto non c'è modo per porvi rimedio. Questo mina il concetto di partecipazione, mina il concetto stesso di democrazia.

La mia storia è una storia che, nel bene e nel male, racconta di come, mettendoci la faccia, si riescano ad avere grandi riconoscimenti. Non appartengo a una famiglia di politici. Ho cominciato a fare politica in un partito che aveva il 4%. Avrei mai potuto immaginare che un giorno sarei stata scelta per fare il Ministro della Repubblica o per presiedere la Camera dei Deputati? Ho avuto fortuna, ho avuto tantissime cose. Ho avuto la fortuna di trovarmi nei posti giusti al momento giusto. C'è molta gente che vale più di me, che è cresciuta con me, mi ha insegnato quello che so e non farà mai il ministro, ma questo dimostra che in democrazia accade che, se tu ci metti la faccia, poi, a volte, tu sia chiamato anche a misurarti. "La libertà non è star sopra un albero, non è neanche avere un'opinione, la libertà non è uno spazio libero, la libertà è partecipazione". "Partecipazione" – così come sto tentando di raccontarla – vuol dire prendersi cura di sé, non solamente adesso, per sempre si direbbe. Vuol dire prendersi cura di sé oggi, cambiando le cose che non vanno intorno a noi; vuol dire prendersi cura di sé domani lasciando in eredità a chi viene dopo di noi non solo una qualità della vita migliore, ma un messaggio di continuità

con il presente. In questo, la partecipazione definisce anche la dimensione di popolo. Definisce la dimensione di nazione, la condivisione. Una nazione, un popolo non è semplicemente un territorio delimitato da confini. Una nazione non è semplicemente la somma di interessi. Non è nemmeno semplicemente l'insieme straordinario di opere d'arte o di tracce fisiche delle generazioni che ci hanno preceduto. La nazione è soprattutto un divenire, è una scelta. Direbbe Ernest Renan, nella più bella citazione che abbia letto della parola 'nazione': "La nazione è un plebiscito che si rinnova ogni giorno, che si fonda sulla dimensione dei sacrifici compiuti e di quelli che si è ancora disposti a compiere insieme. Presuppone un passato, ma si riassume nel presente attraverso un fatto tangibile che è il desiderio chiaramente espresso di continuare a vivere insieme". La partecipazione definisce la nazione così: io non sono me stesso semplicemente, non ho una responsabilità semplicemente nei confronti di me stesso, io ho una responsabilità anche nei confronti di chi viene dopo di me, perché chi c'era prima di me si è posto il problema di cosa mi stava consegnando.

Noi celebriamo il centocinquantenario dell'Unità d'Italia, ma perché lo dobbiamo celebrare? Davvero ci serve celebrarlo perché la celebrazione museale dei centocinquant'anni d'Italia può cambiare qualcosa nel nostro quotidiano? Se noi non trasmettiamo ai giovani il messaggio che l'Italia è la somma di sacrifici, che l'Italia vuol dire centocinquant'anni – forse anche qualcosa di più – di storie di persone che si sono sacrificate per consegnarci la terra nella quale viviamo, non potremo mai spiegare loro perché bisogna pagare le tasse, perché bisogna investire nella ricerca, perché bisogna investire sui giovani. Insegneremo solamente a occuparsi della propria quotidianità, del proprio immediato, che è più o meno quello che la politica ha fatto per tanti anni. Si diceva, prima, parlando con alcuni cronisti, che ciò che la mia generazione ha ereditato è stato il frutto di generazioni politiche che si sono poste unicamente il problema di quello che sarebbe tornato utile alla prossima scadenza elettorale, che non hanno avuto alcuna capacità di lungimiranza. Dobbiamo celebrare il centocinquantenario dell'Unità d'Italia, esattamente come tutte le cose che facciamo per sentirci una nazione, per avere una patria, per sentirci un popolo, per legare il destino di ciascuno al destino dell'altro perché questo è quello che ci è stato regalato. Qualcuno ci ha regalato una terra nella quale noi viviamo e ce l'ha regalata a suon di sacrifici. E noi abbiamo la responsabilità di fare uguali sacrifici per chi verrà dopo di noi. Abbiamo questa responsabilità, non possiamo scappare da questa responsabilità.

La partecipazione definisce anche questo, la partecipazione è soprattutto questo. È la nostra capacità di essere un popolo in divenire e



io penso che questo sia quello che dà un senso all'esistenza di ciascuno di noi. "La libertà non è star sopra un albero, non è neanche un gesto, un'invenzione, la libertà non è uno spazio libero". L'obiettivo è lo stesso per tutti, in politica come in ogni ambito della società: lasciare un segno. È una cosa che non si può fare da soli ed è una cosa che non vale la pena di fare se non la si fa per gli altri.

Vorrei fare una citazione tratta dal film "Into the wild": "Happiness has to be shared" e cioè la felicità deve essere condivisa, la felicità esiste solo se condivisa. Quando vediamo una cosa che lascia un'emozione, sentiamo il bisogno di condividerla con qualcuno, di raccontarla a qualcuno, perché la felicità esiste solamente se condivisa.

La partecipazione è anche e soprattutto questo e in questo dà libertà. 'Libertà è partecipazione'. Gustave Thibon – che citavo in apertura – dà la definizione più bella che io abbia mai letto di libertà: "La libertà è funzione della solidarietà vitale, ma nel mondo delle anime questa solidarietà vitale porta un altro nome: si chiama amore. L'uomo non è libero nella misura in cui non dipende da niente e da nessuno. È libero nell'esatta misura in cui dipende da ciò che ama ed è schiavo nell'esatta misura in cui dipende da ciò che non può amare".

Quando tu partecipi a qualcosa, quando scegli per esempio di fare politica perché ami qualcosa, perché ami la tua terra o il tuo popolo, perché vuoi lasciare una terra migliore a chi verrà dopo di te, non sei libero nella misura in cui non dipendi da niente, perché dipendi da molti sacrifici, perché dipendi da molta gente, perché dipendi da molti limiti, perché dipendi da molti problemi, ma la tua capacità di dipendere da qualcosa che ami ti rende libero. È l'unica cosa che ti può davvero rendere libero.

Questa è la mia idea di che cosa comporta, da che cosa porta e di che cosa sia la cura del sé.

Solo un'impossibile impresa può liberare l'uomo nell'infinito

Mauricio Yushin Marassi, religione

Per utilizzare con efficacia il tempo a disposizione, userò un linguaggio conciso, che racchiude una notevole quantità di contenuto in poco tempo, ma richiede all'ascoltatore un'attenzione continuata. Spero che chi compirà questa fatica ne sarà ripagato.

Da quasi quarant'anni cerco di vivere secondo l'insegnamento detto "buddismo" e, in particolare, secondo il taglio proposto dalla scuola zen, perciò il mio argomentare si svilupperà a

partire da queste basi.

Il titolo dato a questo intervento, "Solo un'impossibile impresa può liberare l'uomo nell'infinito", richiama volutamente una frase del capitolo 19 del Vangelo secondo Matteo (24-26): «Ve lo ripeto: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli». A queste parole i discepoli costernati chiesero: «Chi si potrà dunque salvare?». E Gesù disse: «Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile».

Il buddismo, ovviamente, non corrisponde né all'imbalsamazione formale né all'idealizzazione romanizzata comunemente proposte dalla cultura occidentale. È una realtà vivente, che consiste nell'imparare prima a passare per la cruna dell'ago e poi nel ripetere quel passaggio per tutta la vita. Con due grandi differenze rispetto al dettato evangelico: la prima è la precisa attenzione a non definire, né menzionare quell'ambito che i cristiani chiamano "Dio", con la lettera maiuscola. Il punto è che la spiritualità orientale, sia al di là che di qua dell'Himalaya, ha affrontato quell'area che l'Occidente ha riempito con "Dio" in modo radicalmente diverso da come è stato pensato dalla spiritualità monoteista occidentale.

Apartire dal VI secolo a.C., che segna la fine della monarchia dell'antico Israele e l'inizio di quel monoteismo che per concisione definiamo abramitico, almeno a livello generale nelle cose di religione (e, spesso, non solo) è scontato che tutto derivi da un Dio/Creatore, che è Persona e Fondamento per eccellenza. Il buddismo non riconosce qualità ontiche ad alcun fenomeno e, soprattutto, non colloca alcun dio nel suo cielo, anzi, fa ogni sforzo affinché quel cielo, che possiamo definire il cielo dello spirito, resti libero e vuoto, privo di idoli. E laddove, nella sua lunga storia, qualche divinità sia stata ammessa nel suo pantheon, essa è del tutto priva di qualità ontica: oggi, forse, c'è, domani chissà. Una delle specifiche strutturali del buddismo, che gli garantisce un posto separato e unico tra le religioni universali, è proprio quel non intervenire col pensiero nelle cose di Dio; è il riconoscere la trascendenza veramente tale e perciò non negoziabile con gli strumenti del pensiero umano.

La seconda differenza o peculiarità del buddismo rispetto alla frase del Vangelo di Matteo che abbiamo appena letto, è la cura nel ridurre a zero le dimensioni della cruna di quell'ago. Il primo aspetto, ovvero il passaggio attraverso lo zero, è il centro del discorso attuale.

L'inizio del buddismo come narrazione è una negazione. Si tratta di anātman, "privo di vita propria". Non è una boutade isolata, apodittica, ovvero non è un invito al nichilismo, al rassegnarsi di fronte al nulla, ma affianca, fronteggia un'affermazione precedente.

Aretta derivazione dal vedico, il termine compare infatti nel Ṛg Veda. La versione pali, attan, usata nei testi buddisti più antichi, è posteriore)



funziona in simbiosi con questa: senza l'una non ci sarebbe l'altra. Prima di tentare di tradurre accuratamente questi termini, vediamone l'applicazione con un esempio. Parlando in termini generali, penso che possiamo essere tutti d'accordo sulla presenza, nel mondo che conosciamo, dei bruchi, quei vermetti nati da uova deposte da farfalle. Se pensiamo che il bruco abbia un'esistenza propria, permanente, autonoma, ecco l'affermazione: ātman.

Tuttavia sappiamo che a un certo punto della sua vita il bruco si ritira in solitudine, si chiude in un bozzolo e a tempo debito dal bozzolo esce una farfalla. Visto che noi ci siamo detti convinti che il bruco abbia una vita tutta sua, sarà normale chiederci: che fine ha fatto il bruco? Avesse una vita autonoma e permanente, sarebbe ancora lì, invece non c'è più e la sua scomparsa denuncia la sua impermanenza e la mancanza, come bruco, di un'essenza vitale eterna. Ma è proprio perché il bruco scompare e non si pone come ostacolo, che può esservi la farfalla. Che a sua volta, avendo la sua dignità di farfalla, non può essere semplicemente considerata un ex bruco, pur non essendo indipendente dall'esistenza del bruco che l'ha preceduta, il bruco da cui è nata. È chiaro che al posto di bruco e farfalla possiamo discorrere di ghianda e quercia, ovulo fecondato e bambino, uovo e gallina, legna e cenere, ma anche di bambino e adulto, argilla e terracotta, rigagnolo e fiume, nuvole e pioggia, ecc.

Secundo la visione proposta dal buddismo, l'esistenza di ogni essere, di ogni cosa di questo mondo è garantita da una serie elevatissima di mutevoli relazioni e non da un nocciolo permanente, immutabile. In senso meramente buddista, la parte importante di questa consapevolezza è che questo è anche il modo e il motivo per cui c'è sofferenza, dal momento che, ignari di ciò, ci aggrappiamo col desiderio ad un mondo impermanente.

Ātman, dice il dizionario sanscrito (*A Sanscrit English Dictionary*, a cura di M. Monier-Williams, Motilal Banarsidass, Delhi 2002 xvi, 135), deriva da at, "muoversi, proseguire costantemente" e an, "respirare", ed è tradotto con "principio vitale individuale", "spirito vitale personale" oppure con "sé". Nei verbi, ātman è usato come pronomi riflessivo nelle prime tre persone singolari a riprova del senso individuale o personale indicato dalla parola, che rimanda a una vita che non solo è unicamente mia, ma basta a se stessa e perciò "prosegue costantemente" come dice l'etimo di ātman.

Anātman è lo stesso termine preceduto dall'alfa privativo, quindi significa "privo di ātman", più precisamente "privo di sé" o anche "senza vita individuale, personale, permanente". Quando i testi indiani furono tradotti in inglese, ātman fu tradotto con "self", da cui l'italiano

"sé" e anātman con "not self" da cui "non sé". Probabilmente è stato il filosofo e psicologo americano William James, studioso del buddismo, il primo a introdurre. (Cfr. capitolo X de *The Principles of Psychology*, pubblicato nel 1890, cfr.: <http://urlin.it/1839d>) la parola Sé, con l'iniziale maiuscola, nel linguaggio della moderna psicologia e della psicanalisi. Questo, per grandi linee, lo stato dell'arte per quello che riguarda le parole. Dal punto di vista delle indicazioni che mirano a sostanzarsi in comportamento, in pratica individuale, il discorso è più interessante, infatti già nel Dhammapada, forse il più antico testo del Canone Pali, troviamo la formula monista: "L'ātman è rifugio dell'ātman", ovvero "Il sé è rifugio del sé" (Attā hi attano nātho", Dhammapada, 12.4 (160). Il testo (come quello della nota successiva) è in pāli per cui troviamo declinato attā(n) al posto di ātman). Poi, all'altro capo temporale del Canone, nel Nirvana Sutra, convenzionalmente presentato come il resoconto dell'ultimo anno di vita del Buddha e perciò interpretabile come insegnamento finale, troviamo l'esortazione: "Siate isola per il vostro sé, prendete rifugio nel vostro sé e non in altro" (Attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā," Mahāparinibbānasuttanta II, 33 (Veluvagāmaṃavassūpagamaṇam). Un'indicazione che ci invita, nel concludere la ricerca del sé, a prendervi dimora e, contemporaneamente, a dare dimora al sé. Se componiamo le indicazioni del Dhammapada e del Nirvana Sutra – essenzialmente coincidenti tra loro – con la problematica raffigurata all'inizio – ovvero l'affermazione anātman – ne otteniamo che proprio ciò che dovremmo cercare con più impegno, ogni volta che è trovato, identificato, ovvero quando vorremmo dire: "Ecco l'ātman, il mio sé", proprio quella non è la meta della nostra ricerca, perché, in ogni caso, è un non sé, anātman. Ne consegue che la ricerca del sé ha davvero successo quando fallisce, quando rifiutiamo ogni sua immagine, ogni concetto, ogni oggetto pensandolo, credendolo il sé.

Non essendovi nulla nel nostro mondo – chiamiamolo mondo fenomenico o realtà contingente – che possa essere visto, percepito quindi indicato, identificato con il sé, qualora ciò avvenisse saremmo certamente fuori strada.

Il Buddha non ha mai negato "Dio" e neppure l'ha mai affermato l'esistenza. Ha sempre risposto col silenzio ad ogni domanda riguardo a tutto l'ambito che in qualche modo ha a che vedere con Dio e la trascendenza. Il suo ruolo è quello di testimone di una modalità di salvezza, un approccio alla vita che è liberazione dalla pena di vivere. Una pena, o più precisamente un disagio, inteso quale componente costitutivo della vita in questo mondo. Perciò la soluzione da lui proposta, per essere efficace nel superare un disagio che è parte della vita, non può che risultare trascendente, altrimenti dovrebbe negare



la vita. Una trascendenza impensata, non teorizzata, realizzata nei fatti dell'esperienza personale, per questo il buddismo è un come interiore, non è un perché né una forma esteriore a cui adeguarsi.

Questo è il punto la cui comprensione razionale è difficile e da cui nascono fraintendimenti e degenerazioni: se la sofferenza fa parte dell'impasto con cui è plasmata la vita, come posso dissolvere l'una senza rifiutare l'altra? Nel cristianesimo un problema equivalente, seppure orientato nel senso della religione cristiana, viene affrontato e risolto – almeno nell'enunciato – con una frase che, con piccole variazioni, compare ben 5 volte nel Nuovo Testamento (la troviamo una volta in Marco, due volte in Matteo e due volte in Luca): “Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perderà, la salverà” (Luca 17, 33). Di contro, il buddismo è una via pragmatica, per cui la soluzione proposta è una prassi quotidiana, un lavoro all'interno che si traduce in uno svuotamento rigenerativo della vita, secondo un ben preciso “come”, un “come” che non è fatto di pensieri e di parole. Ma torniamo al filo principale del discorso: dopo aver ridotto a zero l'apertura della cruna dell'ago, ovvero dopo aver chiuso la “porta stretta” per far sì che nulla possa passare come se fosse il proprio sé, non ci resta che l'operazione impossibile: il passaggio per quella chiusa cruna d'ago, per usare un linguaggio buddista, il passaggio per la “porta senza porta” (Porta senza porta) è una delle traduzioni possibili di Wumen guan, (無門關), titolo del noto testo buddista cinese del XIII secolo, ad opera del monaco Wumen Huik'ai (無門慧開), 1183-1260).

Per comprendere la modalità concreta di quel modo di essere che è uno scomparire, occorre avere una lunga esperienza nella pratica base tramandata dal Buddha sino ai nostri giorni. Tuttavia anche a livello di racconto è possibile spiegare di che cosa si tratta affinché almeno con la fantasia vi si possa accedere.

Benché questa pratica abbia molti nomi e differenze a seconda della tradizione culturale all'interno della quale si è sviluppata, vi sono delle costanti di base che ci permettono di generalizzare. Si tratta di stare seduti, immobili in silenzio. Così pare, almeno. In realtà il cuore continua a battere scuotendo lievemente il corpo, il sangue circola, la respirazione prosegue causando altri piccoli movimenti. Riguardo a quello che accade nella parte non fisica, le cose sono analoghe: il rumore dei nostri pensieri a intervalli più o meno fitti è presente, e quando il pensiero e le emozioni quietano il silenzio più completo è pieno del dinamico fluire della vita.

Allora, ignorando ogni movimento del corpo e della mente, praticare concretamente il prendere rifugio in noi stessi è scomparire nel presente vivo. Poi non ci sono più parole: attraversare la porta senza porta (Dōgen invece che di “porta senza porta” parla di “porta della serena

letizia”, anraku no hō mon, 安樂の法門) conduce nella piena ineffabilità perché anche le parole rimangono “fuori”. Questa pienezza ci accoglie e ad essa torniamo fiduciosi ogni volta che ci fermiamo e lasciamo, non afferriamo quello che sorge dentro di noi e non rincorriamo vanamente oggetti del desiderio. Ecco allora che cercare il sé è non trovare, e per essere accolti e affidarsi in quel pieno vuoto è necessario spogliarsi al punto che anche la chiusa cruna dell'ago non è più un ostacolo. Usando un'immagine cara al Chan, lo Zen cinese: l'oca entra ed esce liberamente dalla bottiglia. Ma, a quel punto, al di là delle parole e delle culture, siamo noi che ci prendiamo cura o è qualcos'altro che si prende cura di noi? Non vi sono, di nuovo, parole per dirlo: nel vuoto, che non è il nulla perché a suo modo è estremamente pieno, anche il soggetto non è più determinabile. L'impossibilità di dire discende da un'impossibilità di comprendere col pensiero; la mente discriminante non è in grado di adire a comprensione in assenza di un oggetto. Ecco perché, nel buddismo, anche nel processo cognitivo, acquisita particolare importanza la pratica col corpo: è il modo di avere un sostituto o un collaboratore della mente nel vivere la conoscenza. Sostituire la mente col corpo significa usare il corpo per comprendere anche ciò che la mente non è in grado di afferrare. E per far ciò è necessario che la mente si affidi al corpo, ovvero che quel fermarsi sedendosi nel silenzio sia “essere corpo”. Occorrerebbe dedicare un'occasione particolare per ripercorrere la storia dell'antica scienza detta “apprendere col corpo”. Ora però cambiamo completamente scenario. Dal momento che, anche un buddista, naturalmente, non trascorre tutta la vita seduto, immobile, in silenzio, che cosa significa cercare, trovare il sé e averne cura nella vita di ogni giorno?

Abbiamo detto poc'anzi che “nel nostro mondo, chiamiamolo mondo fenomenico o realtà contingente, non c'è nulla che possa essere visto, percepito e quindi indicato, identificato con il sé, però posso far sì che questo che parla sia qui, nella sua modalità attuale? L'aria che respiro non è il mio sé, ma da essa non posso prescindere, voi che siete qui davanti a me non siete il mio sé, ma siete una componente della mia vita, come lo è il mio corpo, il cibo che mangio ogni giorno, il terreno che mi sostiene, la luce che mi illumina, il calore che emetto e quello che mi scalda, e così via. In realtà, così come non vi è nulla che possa indicare e dire “questo è il mio sé”, così pure non vi è nulla che possa indicare e dire “questo non ha a che fare con me, con la mia vita”. Nel momento in cui qualcuno, qualcosa c'è, è già la mia vita, una delle sue componenti, infinitesimale, piccola o grande che sia.

Āryadeva, detto anche Kanadeva, discepolo di Nāgārjuna e 15° patriarca della genealogia Zen, nel terzo secolo d.C.





disse: “Il buddismo si può riassumere in due parole: śhūnya (La parola sanscrita śūnya, letteralmente “vuoto” ma anche “zero”, deriva dalla radice śū probabilmente imitazione del suono emesso dalle labbra gonfiando qualche cosa riempiendolo d’aria. Śūnya, tramite la pronuncia araba sfr, è alla base dell’etimologia della parola italiana “zero”) e ahimsā”. Abbiamo visto il senso di śhūnya, inteso come vuoto o privo di vita propria permanente, quando abbiamo chiamato sulla scena il bruco e la farfalla, anche se in quell’occasione ci siamo riferiti a un diverso strumento verbale, detto anātman. Vediamo ora perché ciò che evoca il termine ahimsā può rappresentare la restante parte di senso dell’insegnamento buddista.

Himsā letteralmente significa offesa, danno, nocenza, ferita, violenza. Quindi a-himsā, poiché l’iniziale è privativa, significa il suo contrario: assenza di offesa, assenza di danno, oppure in-nocenza. Questo termine, che compare nella cultura religiosa indiana almeno a partire dall’VIII secolo a.C., quindi molto tempo prima dell’apparizione del buddismo, penso oggi lo si possa tradurre con “amicalità”, oppure con “agape”, anche se ora la parola “agape” è piena di senso cristiano e perciò un poco fuorviante.

Con ahimsā si indica un atteggiamento accogliente nei confronti di tutti gli esseri, tutte le cose che incontro nella mia vita e che per questo costituiscono, sono la mia vita.

William James, molto plasticamente, per rappresentare lo stato di perfezione ideale del bodhisattva, l’uomo del risveglio per il quale unica bussola vitale è ahimsā, disse: “Se nell’ultimo giorno, tutta la creazione stesse cantando alleluia, e rimanesse un solo scarafaggio con un amore non ricambiato, ciò turberebbe la pace di un bodhisattva” (Cfr. Sarvepalli Radhakrishnan, La filosofia indiana, ed. Āśram Vidyā, Roma 1998, vol. I, 626 n. 55).

In questo momento ahimsā descrive quello che sto facendo in qualità di oratore: comunicare con voi in modo comprensibile e fedele. Mentre stavo preparando quello che ora sto dicendo, ahimsā era la ricerca di affidabilità nei contenuti e l’armonia della forma. È agevole comprendere quindi che non si tratta di una posizione esteriore, né la ricerca del comportamento appropriato a una circostanza formale, una sorta di etichetta buddista. Una volta che il proprio animo si è disposto in modo libero e aperto si tratta di assecondarlo e questo si manifesta con forma diversa nelle varie circostanze. È chiaro che dal di fuori questo atteggiamento di fondo si può leggere in tanti modi: come un mezzo per ottenere meriti da spendersi in senso spirituale o materiale, come una sorta di rappresentazione del buon buddista che si esibisce in pubblico, come un modo per migliorare la qualità della propria vita grazie a una rete di relazioni favorevoli oppure potrebbe essere letto anche come un subdolo tentativo di inganno al fine di realizzare nascosti

progetti.

Per quanto gli esseri umani – buddisti o meno – siano esposti a ciascuna di queste e a molte altre tentazioni, prendiamo in considerazione l’aspetto che ci riconduce al tema della ricerca e della cura del sé. Riconoscere che nulla di ciò che incontro nella mia vita può essere escluso in quanto è già parte della mia vita, mi porta a concludere che tutto ciò che incontro – in diversa misura – è me, in altre parole, è il mio sé. Senza poter escludere nulla, perché se scartassi anche una sola persona o una circostanza, di fatto sarei nel caso escluso all’inizio. Ciò che incontro vivendo è il mio sé, se accolgo proprio tutto. La cura del sé diviene allora la cura di tutta la mia vita, nella sua accezione più estesa.

Giunti sino a qui, ci possiamo permettere una lettura buddista di frasi evangeliche a noi molto note, quali ad esempio quella del capitolo 5 di Matteo (44 ss): “Io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti”. Oppure ancora da Matteo 19;19: “Ama il prossimo tuo come te stesso”, versetto che può essere parafrasato con “ama il prossimo tuo come il se stesso”, o, in modo ancora più esplicito, “ama il prossimo tuo poiché è il se stesso”.

Ora che abbiamo trasmesso il significato con i termini della cultura occidentale, cristiana, vediamo come sono espresse queste indicazioni nella cultura Zen. Questa volta prendiamo spunto da un monaco giapponese del XIII secolo, Dōgen, ancora relativamente sconosciuto in Italia, il quale all’inizio della sezione Genjōkōan del suo Shōbōgenzō scrive: “Apprendere il come di Buddha è apprendere il sé / apprendere il sé è dimenticare il sé. Dimenticare il sé è il ricondursi al vero di ogni cosa. Il ricondursi al vero di ogni cosa/ è libero abbandono totale di proprio e altrui corpo e mente” (佛道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、萬(万)法に證(証)せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。 Traduzione italiana da un inedito a c. della Stella del Mattino).

Dōgen è noto per la sua concisione, al limite della supponenza e qui in poche righe compendia tutto il mio discorso di oggi. Usando nuovamente i cliché della nostra cultura per far emergere il senso, possiamo dire che l’enunciato “apprendere il come di Buddha è apprendere il sé, apprendere il sé è dimenticare il sé”, corrisponda al detto evangelico (Luca 17,33): “Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perderà la salverà”. La frase “dimenticare il sé è il ricondursi al vero di ogni cosa” possiamo affiancarla a “far sorgere il sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e far piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti”. Mentre “libero abbandono totale di proprio e l’altrui corpo e mente”



richiama “ama il prossimo tuo come te stesso”.
Evidente che questi ponti culturali sono validi in termini abbastanza grossolani, infatti, se approfondiamo, troviamo subito una differenza di orientamento, che è poi una delle differenze costitutive tra queste due religioni universali. Il motivo addotto da Matteo per giustificare un agire ben oltre il senso comune, ovvero amare il nostro nemico ed essere imparziali anche con chi con noi non è imparziale, è: “Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (Mt 5,48). Possiamo quindi dire che Matteo, qui, ci invita ad essere come Dio, oppure secondo una corrente della teologia cristiana (“Infatti il Figlio di Dio si è fatto uomo per farci Dio”, Sant’Atanasio di Alessandria, De incarnatione, 54), Matteo ci invita ad essere Dio tout-court. Il buddismo invece non consta né di una via di perfezione né nell’imitazione di Dio; come abbiamo detto, tutto l’insieme di insegnamenti riferibili al Buddha tiene le sue parole ben lontane da quell’area nella quale noi occidentali abbiamo confinato “Dio”.

Il buddismo è una didattica volta al dedicare la propria esistenza in un ambito così profondo da essere perfettamente libero, e, in particolare, libero dal disagio insito nell’esistenza umana. Perciò gli strumenti che vengono offerti al suo interno devono essere volti a quell’obiettivo, altrimenti non potrebbero essere eterodossi o, quantomeno, marginali.

Ecce perché la frase di Dōgen “ricondursi al vero di ogni cosa”, senza alcun riferimento a un piano divino ha il senso di essere pacificati con ogni cosa, perché ogni cosa viene vissuta, colta secondo verità, ovvero senza colorarla, snaturarla, rifiutarla, tentare di possederla ecc. E questo è indispensabile sia per condurre una vita al riparo di quella parte di sofferenza che noi stessi produciamo intervenendo nella realtà in modo improprio, per esempio con la violenza o i suoi omologhi quali l’egoismo o la malvagità, sia soprattutto perché senza essere pacificati col “prossimo” – qui inteso in senso lato ovvero di “ogni cosa” – non riusciamo neppure a entrare nella pratica religiosa. Questo è possibile spiegarlo e comprenderlo con esempi presi dalla realtà più comune: immaginiamo di avere un verbo che non si concluda in pace ma in modo aspro, irrisolto, con una persona a noi molto vicina, nostra moglie, nostro marito, nostro fratello, un amico, e proviamo poi a svolgere una qualsiasi attività intellettuale, come scrivere, studiare... nella stessa situazione interiore che si determinerà, troveremo molto più difficile applicarci al nostro lavoro. Lo stesso accadrà se decidiamo di dedicarci a riparare finalmente lo scarico del lavandino: gli attrezzi funzioneranno male, le nostre mani compiranno spesso movimenti inadatti... rischieremo che il lavandino, poi, perda più di prima. Ancor di più questo accadrà se cercheremo di dedicarci allo zazen, nome giapponese dello star seduti immobili, in silenzio. Il

rumore e il rincorrersi dei nostri pensieri formerà uno schermo che solo dopo molto tempo ci permetterà di uscire da quei giochi mentali e, fatto ancor più importante perché non vi si può rimediare se non tornando a una pacificazione con la nostra vita, la qualità profonda del nostro star seduti sarà globalmente diversa – anche nei rari momenti in cui i pensieri taceranno – dal tono del rifugio senza fondo nel quale siamo soliti affidarci allo zazen. Come un invitato a un matrimonio che si presenta con un abito del tutto sconveniente, saremo tenuti fuori.

In questo modo è più chiaro che il comportamento accogliente, amicale e la pratica dello zazen sono profondamente collegati, al punto che, senza l’uno, l’altro non funziona o è incompleto. Così possiamo affermare che occuparmi di te è occuparmi di me, perché senza aver cura del tu che incontro, il me non trova pace. In sintesi: non mi conviene discriminare tra “te” e “me”.

Per avvicinarci alla conclusione, sgusciamo a tirare le fila del discorso. Il buddismo e la sua pratica fondamentale si sono trasferiti e sono rinati con estrema facilità in tante culture e in una geografia estremamente vasta, senza generare conflitti. Questo è stato possibile grazie a una radicale neutralità, generata da una non appartenenza totale. Avere fiducia nella possibilità intrinseca dell’essere umano di poter dimorare in questa dimensione aperta, non è credere in un nuovo idolo. La pace serena di quel vuoto senza limiti non sorge dal fare qualcosa, o per averne ottenuta un’altra, ma per averle abbandonate tutte, anche le appartenenze.

In termini rigorosi, anche se con un poco di civetteria, si può dire che essere davvero buddisti è non considerarsi nemmeno tali.

La non appartenenza, o libertà, in cui consiste quella pratica fa sì che una persona che sieda in silenzio, immobile, perseguendo il lasciar andare, non afferrare ogni cosa che sorge, non è in contrasto per esempio, con un vissuto cristiano, islamico, giudaico. Anzi, è in grado di potenziare dal profondo la sua identità religiosa per il semplice motivo che, una volta lasciato lo zazen, potrà leggere quell’intimo “ricondursi al vero” nel quale consiste lo zazen, nei termini della sua cultura religiosa. Negli Stati Uniti vi sono rabbini che consigliano lo zazen ai loro fedeli, ovviamente non per invitarli a “diventare” buddisti. Identica scelta la troviamo da quasi un secolo in ambienti cattolici e protestanti, americani ed europei. In campo cristiano, precursore e sostenitore convinto di questa possibilità è stato il gesuita tedesco Hugo Enomya Lassalle (1898-1990) che affermò: “La verità è che se un cristiano (...) pratica intensamente lo zazen, dopo qualche tempo vede letteralmente accendersi all’improvviso le verità cristiane e le parole delle scritture”. Val la pena notare che, ad oggi, il miglior libro scritto da un occidentale sullo zen

è, a mio parere, “Lo Zen e gli uccelli rapaci”, di Thomas Merton (T. Merton, “Lo zen e gli uccelli rapaci”, Garzanti, Milano 1999).

In termini macroscopici, quella caratteristica o qualità che poc'anzi ho definito “neutralità” si è rivelata vincente quando il buddismo è rinato durante i suoi spostamenti nel tempo e nello spazio, così che abbiamo un buddismo tibetano fortemente imparentato sia con il tantrismo indiano sia con il Bon, un buddismo cinese legato al confucianesimo e in un altro associato al daoismo, un buddismo giapponese legato a questi ultimi con in più un'estetica fortemente influenzata dal Shintō, la religione autoctona giapponese.

La condizione di vuoto che sottosta all'impermanenza è la peculiarità che rende riconoscibili – e perciò affidabili – tutti i buddismi, i quali si manifestano pur in assenza di una struttura fissa: in qualche modo il buddismo è come il bruco che arriva e scompare e lì dov'è scomparso vi è poi una farfalla. Ovvero, anch'esso è obbligato a usare le strutture culturali che incontra perché il vuoto intrinseco ad ogni ente è anche la sua condizione. Così, se il buddismo non è mai la struttura in cui appare, essendo questa contingente, per viverlo occorre non confonderlo con la forma, con tutto ciò che riempie il vuoto che lo costituisce.

Guardando invece a un possibile futuro del buddismo in Occidente, penso che l'interessante doppia negazione di Benedetto Croce “non possiamo non dirci cristiani”, sia un'introduzione efficace per quello che sto per dire. In Italia e con ogni probabilità in buona parte dell'Europa, per coloro che intendono dare un senso religioso alla propria vita, a mio avviso è grandemente disagevole tener fuori “Dio” dalla faccenda: in qualche modo siamo stati viziati dai teologi cristiani e probabilmente, nel considerare una religione in cui manchi completamente Dio sentiremmo sempre un peso di inadeguatezza.

Per questo penso che il buddismo inculturandosi in Europa, in particolare in Italia, non potrà mettere da parte questo problema, se per un momento mi è permesso definire Dio un problema. Se sarà come già avvenuto nei primi 25 secoli di storia del buddismo, il senso a cui facciamo riferimento con la Parola di “Dio” troverà una o più collocazioni in questo sistema religioso. Ecco allora che fra cento, duecento anni affrontando ancora il tema della ricerca e cura del sé nella dimensione dello zazen dove ogni forma si dissolve all'infinito, se manterremo la salda capacità anti-idolatrice di quello che all'inizio di queste parole ho definito anātman, quando alluderemo a una presenza che ci rappresenta, ci accoglie e ci supera, allora aleggerà un senso del divino che, parafrasando Eckhart, ci manterrà liberi anche da Dio.

La perenne oscillazione del giornalismo tra notizie, interessi, emozioni

Gad Lerner, giornalismo

Una doverosa premessa. Ho voluto proporre l'“oscillazione” citata nel titolo come chiave interpretativa del lavoro del giornalista in Italia oggi, poiché chi vi parla ha avuto la fortuna di attraversare diverse tipologie dell'attività giornalistica: vengo dal giornalismo militante, poi sono entrato nel giornalismo “ufficiale”; ho lavorato prima in piccoli quotidiani e poi nei più grandi; ho fatto attività radiofonica e attività televisiva sia come conduttore di trasmissioni di approfondimento che di telegiornali, ho lavorato in settimanali (ho passato tanti anni a “L'Espresso”), mensili e riviste di altro genere. Insomma, tutta questa esperienza, che considero molto fortunata (un privilegio della mia vita), l'ho fatta non per scelta consapevole di carriera, ma attraversando circostanze occasionali e direi anche – è questa l'avvertenza di prendere con le pinze le mie parole – con brusche interruzioni che hanno fatto sì, in particolare, che negli ultimi dieci anni circa, e dieci anni sono tantissimi, io possa guardare il giornalismo da una nicchia appartata, e senza più l'ansia, per quanto nobile, della competizione di arrivare primi sulla notizia, l'ansia di come costruirla e farne prodotto editoriale. Capita ancora, anche da fuori, di punzecchiare ogni tanto, di esercitare un ruolo che poi si riverbera sul sistema informativo nel suo insieme – anche queste circostanze più casuali ed episodiche – ma non sono oggi un giornalista che può raccontarvi davvero i meccanismi da “dentro”, nella quotidianità.

Il fatto di avere anche svolto, in passato, delle attività direzionali in quotidiani e telegiornali, fa sì che abbia sperimentato in prima persona, con molta curiosità, la relazione con i “padroni” dell'informazione – per dirla in termini brutali – ovvero con gli editori, con gli azionisti, e questo in Italia, più che in qualsiasi altro Paese occidentale, credo sia necessario saperlo. È un gioco che si dovrebbe fare a carte scoperte anche con i fruitori dell'informazione, che il più delle volte ne vengono tenuti all'oscuro. Quindi, l'oscillazione tra notizie, interessi ed emozioni mi ha un po' “ballottato di lato”: non me ne lamento affatto perché non ne avrei alcun motivo, ma oggi mi consente questo sguardo un po' da fuori e disincantato, che merita quindi qualche precauzione d'ascolto da parte vostra.

Partirei dagli interessi, perché le notizie e il modo in cui tu, giornalista, le gerarchizzi – cioè stabilisci quali sono quelle che contano, quelle sulle quali aprire un caso, quelle che meritano la prima pagina, quelle che meritano il titolo di apertura del telegiornale – sono a loro

volta 'sballottate' in questa costruzione logica della gerarchia tra gli interessi maturati all'interno del sistema dell'informazione e le emozioni del pubblico. È vero, le scelte del nostro giornalismo – io aggiungo anche un 'purtroppo', ma è un 'purtroppo' che rischia di apparire retrogrado, anacronistico – sono determinate dagli studi di *marketing*, dai *focus group* che analizzano le percentuali di lettura di ciascun articolo del quotidiano appena uscito, che seguono minuto per minuto i grafici dell'andamento degli ascolti dei telegiornali o delle trasmissioni di approfondimento, segnalandoci dove hai il picco che va all'insù e dove invece precipita. Ed è vero anche che, sin da quando ho cominciato a fare televisione nei primi Anni Novanta, mi sono ritrovato direttori smalziati che in anticipo mi spiegavano: "Se parli di pensioni, se parli di sanità, farai questo ascolto", "Se parli di politica estera, farai quest'altro" e "Regolati di conseguenza perché tu hai un obiettivo da conseguire". Queste percezioni anticipate intorno alle aspettative e ai *desiderata* del pubblico, naturalmente poi le introietti, le assumi. Oggi, perfino nella mia nicchia, so dove cresco e dove invece rischio. L'adeguamento al gusto del pubblico non dovrebbe mai essere il criterio ispiratore fondamentale, ma sarebbe ipocrita negare che ne teniamo conto. Gli interessi e le emozioni del pubblico e, solo dopo, dunque, le notizie.

La prima domanda che mi pongo a proposito degli interessi è: chi ha cominciato? Chi è stato il primo a comprendere che la conquista del potere mediatico sarebbe risultata decisiva nella formazione del proprio consenso politico o del consolidamento del proprio ruolo nell'*establishment*? È difficilissimo stabilirlo in Italia. Troverete chi vi citerà Bernabei e la Democrazia Cristiana degli Anni Sessanta, che ha costruito la lingua di questa nazione attraverso il monopolio sulla televisione pubblica. Troverete chi vi citerà il più giovane, ma 'preveggenete' Veltroni, che costruisce la presenza del linguaggio e delle culture di sinistra nei mezzi di comunicazione di massa a partire da presenze nel cinema per 'entrare' poi nella televisione, anche attraverso un vero e proprio mercato degli acquisti degli spazi, la conquista dei settori, la cosiddetta 'lottizzazione'. E naturalmente, ci sono operazioni che hanno la medesima ambizione e che non sono riuscite: penso al tentativo di Bettino Craxi di assumere un ruolo e un linguaggio di massa, dentro ai *mass media*, che poi si è risolto, invece, in una scelta di campo tutta diversa: il 'servizio pubblico' cosiddetto. La Rai è appannaggio di una forza politica nei confronti della quale io mi metto in competizione, mi appoggio dunque e sponsorizzo in qualche modo l'*outsider*, colui che da fuori può insidiare questo monopolio consolidato, da qui il rapporto con Berlusconi. E, da questo punto di vista, è ben chiaro a tutti – comunque lo si giudichi – il ruolo egemonico

che Silvio Berlusconi ha assunto nel sistema dei *mass media* italiani, un progetto di egemonia sul linguaggio e sulle culture popolari, di cui l'informazione è solo una componente e neppure, forse, oggi in Italia, la più importante. Il quadro che sto tracciando è molto grossolano ma è sufficiente per evidenziare quanto sia decisamente particolare il nostro sistema televisivo, unico al mondo. Non esiste un altro paese occidentale nel quale il mercato televisivo e in particolare il mercato della raccolta pubblicitaria – che vede in Italia la quota più rilevante degli investimenti pubblicitari destinati alle televisioni e quote minoritarie destinate alla carta stampata o altri metodi che vanno dalla cartellonistica stradale a internet – oggi sia sostanzialmente spartito per quasi il 90% in due *network* televisivi, i quali dispongono di tre reti generaliste per ciascuno. Questa situazione costituisce un'anomalia, nel senso che in Gran Bretagna, Francia, Germania, Stati Uniti d'America difficilmente potremmo trovare un *network* televisivo che abbia più di due canali, per il semplice e banale motivo, che conoscono i tecnici del palinsesto televisivo, che avendone tre per ciascuno, tu puoi costruire una contro-programmazione così minuziosa da determinare in anticipo – tranne naturalmente incidenti di percorso che si verificano per fortuna in continuazione – nella sostanza e con sfasature minime di pochi punti percentuali, quale quota di ascolti avrà la somma del tuo *network* e quella del tuo concorrente che smette, a quel punto, di essere un concorrente per la vita o per la morte. Si tratta di una pura logica di cartello, e non esiste nessuna autorità *antitrust* in grado di impedirlo, se l'assetto proprietario è di questo tipo.

Questo riguarda la nostra televisione, ma anche nella carta stampata la situazione non cambia di molto, anzi è addirittura precedente.

Che cosa è successo? È successo che nel dopoguerra i partiti politici largamente presenti in alcuni giornali di grande diffusione hanno progressivamente visto decrescere la loro presenza e sono stati, come dire, incoraggiati a puntare sulla tv. Il che ha portato la Rai a essere un'azienda dalla struttura proprietaria davvero anomala. Il suo governo aziendale è determinato, come sapete, da scelte del Ministero dell'Economia, ma sulla nomina degli amministratori, dei direttori di rete, sulle scelte fondamentali dell'azienda, la voce in capitolo ce l'ha la Commissione Parlamentare di Vigilanza. Il termine stesso ha poco a che fare con il *business* della televisione, sia pubblica che privata, e io con molta brutalità e anche con rimpianto – perché ho lavorato a lungo dentro alla Rai e provo anche un senso di gratitudine per le professionalità che vi ho incontrato – oggi credo che la definizione che se ne dà di 'servizio pubblico' attiene sì forse alla 'natura sociale proprietaria', ma di fatto mi sembrerebbe molto più corretto parlare di un'azienda privata di proprietà dei partiti, perché così funziona qualsiasi meccanismo

decisionale che la sovrintenda. Tant'è vero che solo raramente le decisioni assunte sulla programmazione della Rai hanno come finalità prevalente quella dell'aumento dei suoi ascolti, dei suoi incassi pubblicitari, che peraltro hanno un tetto stabilito per legge, quindi non c'è nemmeno uno stimolo a fare di più da quel punto di vista. Al contrario ci capita molto spesso di assistere a scelte dei *manager* della Rai di tipo anti-economico, che vanno a ottemperare altre esigenze e altri interessi.

Questo, fra l'altro, ha favorito un'altra circostanza oggettiva: in Italia c'è – e mi riferisco a Mediaset – il *network* televisivo più profittevole del mondo in relazione ai suoi fatturati. Non esistono altre televisioni che guadagnino così tanto, avendo avuto fino a oggi campo libero nella raccolta pubblicitaria. C'è infatti una fortissima tensione in corso, come saprete, fra Mediaset e Sky, perché Mediaset denuncia il fatto che la *pay-tv*, che si fa pagare un abbonamento e che ha già conseguito più di 4 milioni di abbonati, in più trasmetta anche gli spot pubblicitari. Cionondimeno, e anche attraversando periodi di recessione e di crollo degli investimenti pubblicitari, Mediaset resta la televisione che in rapporto ai fatturati ha la quota di margini operativi e di profitti più elevata in assoluto.

Questa la fotografia del panorama televisivo, ma, vi dicevo, spostiamo lo sguardo al mondo della carta stampata, in un Paese che Tullio De Mauro ci ricorda – ahimè – afflitto da scarsa acculturazione e addirittura da fenomeni di analfabetismo di ritorno, che portano larghe quote della popolazione a faticare nella lettura, a non riuscire ad andare oltre forme di lettura elementari e che quindi non contempla non solo la lontana possibilità di leggere un libro all'anno, ma neppure di usufruire del giornale come principale strumento dell'informazione. In questo contesto di debolezza storica e strutturale dell'acculturazione, c'è l'altra grande anomalia nella quale noi che facciamo giornalismo, per primi, ci imbattiamo e con la quale ci troviamo a fare i conti. Ed è appunto la natura proprietaria prevalente dentro la carta stampata.

È successo sostanzialmente che il ventennio fascista ha spezzato quel meccanismo che negli altri Paesi industriali invece si è consolidato, di formazione di gruppi editoriali profittevoli, in grado di garantire ai loro proprietari benessere crescente e nello stesso tempo fondato sulla diffusione di questi giornali, ovvero sulla loro credibilità, con l'effetto, magari indesiderato, ma oggettivo e conseguente, di costruzione di un'opinione pubblica. Un'opinione pubblica che in qualche modo diventa contropotere, che è in grado, attraverso il banale meccanismo dell'acquisto in edicola o dell'abbonamento, di determinare la fortuna o la sfortuna di un editore sulla base della sua credibilità e sulla base dell'efficacia della sua informazione. Quando altrove si

consolidavano potentati di questo tipo – con tutti i pericoli e tutte le ambiguità di qualsiasi potentato, ma in relazione e avvantaggiandosi della nascita di un'opinione pubblica – nello stesso periodo il regime fascista sostanzialmente esercitava il suo controllo (e talvolta il suo vero e proprio esproprio) sui principali quotidiani nati come prodotto e progetto editoriale, i cosiddetti 'editori puri', quelli che vogliono far soldi con l'informazione. Cosciché, nel dopoguerra, man mano che – per ragioni che per brevità non analizzerò in questa sede – veniva meno la presa dei partiti politici sulla carta stampata, si è invece consolidata un'abitudine (anche questa tutta italiana) alla proprietà dei mezzi di comunicazione (dei quotidiani in particolare) acquisite da imprenditori i quali avevano il loro *business* prevalente in altri settori merceologici. La Fiat faceva le automobili, i suoi utili li faceva con le automobili. Non esiste un altro gruppo automobilistico al mondo, che io sappia, proprietario di un grande quotidiano come "La Stampa". "La Stampa" per la Fiat è una quota risibile nei fatturati, il fatto che "La Stampa" venda più o meno copie, certo è importante; il fatto che "La Stampa" sia in perdita o in utile, certo ha un significato per i suoi azionisti, ma non è così essenziale. Molto, ma molto più importante è che "La Stampa" dia prestigio. Molto più importante è che "La Stampa" ti corrobori nelle tue relazioni con il mondo politico, nelle tue relazioni con la magistratura, nelle tue relazioni con gli altri ingranaggi dell'*establishment* finanziario e industriale italiano. Insomma, che "La Stampa" ti aiuti a farti rispettare e che "La Stampa" ti aiuti – e qui entra in gioco l'altra essenziale componente del sistema mediatico e del consenso – a costruirti un profilo di presenza pubblica nel quale non è indifferente essere anche presidenti di una squadra di calcio, dominare il settore delle nostre passioni, dei nostri desideri, del nostro inconscio, perfino. 'Mitizzare'. Anche questa è una particolarità italiana, e non a caso esula dal discorso giornalistico, ma il giornalismo ha dato un contributo essenziale in questa direzione: mitizzare alcune figure imprenditoriali. Nomi delle professioni che si scrivono con l'iniziale maiuscola: l'Avvocato, l'Ingegnere, li abbiamo bene presenti – io ho lavorato con entrambi con molta curiosità e anche con piacere perché sono figure interessanti – e hanno colto immediatamente (negli Anni Sessanta, Settanta, Ottanta) l'importanza di definirsi – non voglio dire in termini monarchici, ma in termini senz'altro apicali – come figure pubbliche in grado, per propria forza autonoma, grazie alle proprie risorse finanziarie, grazie al prestigio sociale determinato dalle loro sponsorizzazioni (citavo le squadre di calcio, ma tante altre attività non solo calcistiche, sportive, spettacolari, culturali) come possibili e perenni, come stabili contraltari degli altri poteri. I Presidenti del Consiglio passano, i Presidenti di un grande Gruppo industriale che detiene anche dei giornali, delle televisioni, delle

squadre di calcio restano, perché non vengono nominati attraverso le elezioni e dai cittadini.

Sarebbe utile stupirci un po', ogni volta che gettiamo lo sguardo sul panorama editoriale della carta stampata. È strano che un gruppo di imprenditori di cliniche private che vive essenzialmente di convenzioni con gli enti pubblici (con le Regioni, in particolare) abbia deciso di detenere due quotidiani, uno di destra e uno di sinistra, "Liberò" e "Il Riformista" (per parlare del Gruppo Angelucci) e di concorrere più volte anche all'acquisizione de "L'Unità". Si può avere nella stessa proprietà un giornale diretto all'epoca da Vittorio Feltri, oggi da Antonio Belpietro, e uno da Furio Colombo o Antonio Padellaro? Sarebbe inconcepibile. E invece è così. È un fatto italiano, così come è un fatto italiano che addirittura la presenza nella stanza dei bottoni del quotidiano per eccellenza dell'*establishment*, il "Corriere della Sera", equivalga a sancire un proprio ruolo imprescindibile all'interno dell'*establishment*; si arriva così al paradosso che il "Corriere della Sera" venga ancora considerato 'il salotto buono di Via Solferino', nonostante sia un salotto ormai molto sdruccio e nonostante molti dei suoi componenti da anni costituiscano all'interno dell'economia italiana dei simboli di difficoltà imprenditoriale, nonostante siano persone che si indebitano con le banche – e, guarda caso, anche le banche entrano in quel 'salotto buono' – nonostante siano persone già rinviate a giudizio o già condannate,

E che ci stanno a fare le banche nei Consigli di Amministrazione del "Corriere della Sera" o di RCS? Mi riferisco a "Intesa Sanpaolo" e a "Mediobanca". Quando – ne ha parlato qui ieri Alessandro Profumo – alcuni anni fa Unicredit decise di uscire dalla proprietà, perché l'investimento non si stava rivelando redditizio, il gesto venne considerato superbo e ingenuo. Al contrario, Diego Della Valle, la cui azienda ha riportato enormi successi mondiali nel campo dell'abbigliamento calzaturiero e della pelletteria, ha fatto cinque anni di anticamera per di essere ammesso nel Consiglio di Amministrazione del "Corriere della Sera", perché è convinto, in buona fede, che per contare in Italia (e anche per guardarsi le spalle e per evitare che qualcuno ti faccia lo sgambetto quando meno te lo aspetti) non basti essere un'azienda che fa molti utili e che è conosciuta in tutto il mondo, ma bisogna stare anche lì dentro. E questo vi spiega anche perché non dobbiamo stupirci se Cesare Geronzi, divenuto Presidente delle Assicurazioni Generali, fa subito sapere che lui, come Presidente delle Generali, conserverà il posto – si farà delegare personalmente, anzi – che prima aveva come Presidente di Mediobanca (nel Patto di sindacato di RCS) e che ora vuole continuare ad avere come Presidente delle Generali. Uscire dal Patto di sindacato di RCS verrebbe considerato un'imprudenza dallo stesso Geronzi, evidentemente. Poter dire: "Io siedo al tavolo di coloro che, in qualche modo, controllano la linea di

questo giornale e nominano il suo direttore" è considerato, a torto o a ragione, qualche cosa di più importante degli stessi risultati aziendali. Il "Corriere" perde copie? Ci sono decine di milioni di perdite all'anno in questa azienda? Dispiace, cerchiamo di migliorare la situazione, ma non è essenziale, perché noi i soldi li facciamo altrove. L'investimento dentro alla carta stampata è di tipo diverso. In fondo, è significativo – e tipicamente italiano – il fatto che il principale quotidiano economico di questo paese sia di proprietà dell'Associazione degli Industriali. Non è così per il "Wall Street Journal" né per il "Financial Times", solo per citare i principali quotidiani economici di altri Paesi (non parliamo dell'"Economist" che è un settimanale). In Italia, è esplicito il fatto che il quotidiano sia 'organo' di una parte in campo nelle controversie economiche e quindi ogni volta che lo leggeremo, dovremo sapere che, ovviamente, non andrà contro gli interessi della sua proprietà. Quindi, quando noi parliamo del conflitto di interessi nel sistema televisivo o della situazione di duopolio collusivo che indubbiamente affligge la televisione in Italia, è giusto anche ricordare che questo fa il paio con una sfida (cominciata negli Anni Sessanta/Settanta) tra i partiti che controllano la televisione (l'idea che la politica parli agli Italiani attraverso la televisione) e che quindi gli altri poteri devono tutelarsi cercando strumenti autonomi per parlare agli italiani.

È bella, è brutta, questa situazione? È quella che è. In questa situazione ci si può comunque muovere. Non è una realtà chiusa, non è un sistema controllato al mille per mille e l'eterogeneità dei fini, gli imprevisti, gli spazi nuovi aperti dalle tecnologie della rete piuttosto che dalla globalizzazione del sistema dei media, dall'influenza che anche i media stranieri assumono in Italia, fanno sì che non si tratti di un sistema completamente chiuso.

Tuttavia, io credo che si debba sapere che quando un giornalista lavora, per una testata giornalistica o per una televisione, non riceve dal proprio editore/azionista soltanto il mandato: 'Cerca di vendere più copie, cerca di fare più ascolti perché così si guadagna di più', come dovrebbe avvenire normalmente. Riceve anche il mandato 'Evita che l'azionista, evita che la proprietà di questo giornale escano troppo ammaccati da una situazione nella quale la controversia tra i poteri è continua e spesso violenta, lacerante'. Pensate che cosa è stato, dagli Anni Novanta in poi, il rapporto tra diversi proprietari dei giornali e la magistratura. È una scelta significativa decidere di 'sparare' in prima pagina l'inchiesta in corso su un altro esponente dell'*establishment* piuttosto che sottacerla, è un vero e proprio messaggio.

Faccio un salto logico, ma che servirà per parlarvi delle emozioni.

Confido che altri relatori abbiano già parlato delle inquietudini, delle nostalgie, delle ansie

identitarie, delle pulsioni irrazionali, delle vocazioni religiose che dominano 'il tempo dell'incertezza' che noi stiamo vivendo e che viene drammatizzato dalla recessione internazionale, dalla caduta del tenore di vita, dallo spettro dell'impoverimento dei ceti medi, delle persone che davano ormai per scontato di aver acquisito un reddito che nei loro figli avrebbe solo potuto migliorare. Qui, il giornalista si trova a mettersi in relazione con aspettative, paure, domande di senso che ci inducono molto in tentazione e che portano a una scorciatoia relazionale. C'è una parola – non a caso inglese – di gergo degli studiosi delle opinioni pubbliche e della relazione fra chi fa (i produttori dei *mass media*) e chi fruisce: *'feedback'*. L'onda di ritorno, il modo in cui tu avverti il risultato nel pubblico di quanto hai diffuso. Come ti arriva indietro quella trasmissione, quel titolo di giornale? Cerchiamo continuamente il *feedback*. Oggi esistono strumenti nuovi per verificarlo. Io ho allestito un *blog* che mi è preziosissimo per sentire subito le reazioni, *random*, di un campione del tutto casuale, ma molto aperto e non limitato soltanto a quelli a cui piaccio. Io lavoro in una nicchia, ad alcuni piaccio, a moltissimi non piaccio, ma per me è fondamentale capire anche che sentimenti suscito in coloro a cui non piaccio e quando le mie modalità espressive, la mia gerarchia delle notizie suscita magari reazioni del tutto diverse da quelle che io mi aspetterei. Quando io dico 'fischì' e tanta gente capisce 'fiaschi', naturalmente la colpa è mia che non sono stato capace, in anticipo, di compiere quella operazione sintonica che consiste molto banalmente nello sforzarsi sempre, sempre, sempre di metterti nei panni di coloro ai quali ti rivolgi. Con quale mentalità, con quali aspettative, con quali pregiudizi ti ascoltano, e in base a questo modificare il tuo linguaggio, la tua argomentazione sulla base del modo in cui vieni percepito e del discorso che vuoi fare. Tutto questo si rende tanto più necessario dal momento in cui io non considero il mestiere del giornalista come mera esecuzione delle indicazioni del *marketing*. Io non stabilisco gli argomenti della mia trasmissione o dei miei articoli semplicemente sulla base degli ascolti che si potrebbero fare, ma cerco di proporre, magari anche andando qualche volta contro corrente, una gerarchia diversa. Ma è un fatto che noi viviamo dentro a ondate emozionali che in Italia seguono curve spesso isteriche, poco pianificabili sul piano razionale e soggette continuamente a cortocircuiti tra domande e dimensioni diverse dell'informazione.

Ame è capitato di studiare, grazie a Ilvo Diamanti, che ogni anno lo fa con la "Fondazione Unipolis" della Unipol e con l'Osservatorio di Pavia, le curve di relazione fra l'informazione dedicata alle tematiche della sicurezza e dell'insicurezza e i dati statistici del Viminale sui reati commessi in Italia e anche sui flussi degli immigrati nel nostro Paese. Ci è capitato di studiare

un caso di scuola, l'anno 2007. Nel novembre del 2007 abbiamo visto registrare un picco di ascolti, di colpo! I giornali e le trasmissioni di approfondimento non parlano più d'altro, perché? Perché il 30 ottobre 2007, a Roma, un rumeno di nome Nikolai Mailat uccide barbaramente una signora alla fermata della metropolitana di Tor di Quinto, in prossimità di uno di questi accampamenti di cui le nostre città sono ormai piene. La signora viene derubata e anche violentata, una morte terribile, ma la famiglia di questa donna, Giovanna Reggiani, implora calma, fa in modo che durante il funerale ci siano parole di comprensione per gli immigrati, evita qualunque 'tentazione' di eccitare l'opinione pubblica sul caso. Nonostante questo, siccome questo caso coincide con polemiche in corso da tempo sulla apertura della Unione Europea alla Romania e alla Bulgaria e quindi sulla possibilità per i cittadini di questi Paesi di varcare il confine senza più richiedere permessi di soggiorno; siccome in quel momento il sindaco di Roma, Valter Veltroni, sta ipotizzando ampiamente di entrare sulla scena politica nazionale, in competizione anche con la stessa *leadership* della sua parte politica (che in quel momento è al Governo e quindi deve sollecitarla, stimolarla e ritiene di dover cavalcare l'indignazione dell'opinione pubblica), questo cortocircuito che mette insieme un atroce episodio di cronaca nera, una polemica in atto sull'opportunità o meno di allargare l'Unione Europea alla Bulgaria e alla Romania, una operazione politica competitiva all'interno di uno dei due schieramenti mentre l'altro schieramento (quello del Centrodestra che in quel momento si trova all'opposizione), trovandosi all'opposizione, ha tutto l'interesse a enfatizzare la drammaticità della situazione... tutto questo crea quel picco di ascolti di cui dicevamo prima. Per un mese non si parla d'altro e se ne parla nel tono concitato e drammatico di chi, se non parlasse così, è come se mostrasse un'indulgenza inaccettabile rispetto alla barbarie dell'episodio accaduto. Poco importa, a quel punto, se Nikolai Mailat è stato assicurato alla giustizia, e infatti verrà condannato a ventinove anni di carcere, se non ricordo male. Poco importa se è comunque una donna rumena, ovvero un'altra di questi sciagurati, Emilia Neantu, a denunciare l'aggressione alla polizia, denuncia senza la quale probabilmente il delitto sarebbe rimasto impunito. La figura di Emilia non interessa, interessa l'allarme che si è creato. Noi viviamo da anni, in Italia, una situazione nella quale le emozioni della relazione fra i *mass media* e il pubblico sono dominate e subordinate al dilemma 'Che cosa diventerà questo Paese negli anni futuri, incontrandosi con lo straniero?'. Questo è il fattore che detta l'agenda delle priorità emotive. Elaborare, come è accaduto in Italia, un linguaggio mediatico 'politicalmente scorretto' è considerato un grande merito perché si ritiene che quei parametri, adottati con molta severità nei Paesi che prima del nostro hanno conosciuto

ondate migratorie o che addirittura sono nati come *melting pot*, come fusione di diverse comunità emigrate... quei linguaggi di precauzione per cui solo in caso di estrema necessità, quando la notizia altrimenti perderebbe di senso, tu devi specificare la nazionalità o l'origine etnica del protagonista della notizia di cronaca... precauzioni di questo tipo vengono considerate l'ipocrisia che ci impedisce di guardare in faccia la realtà. Rivendicare il linguaggio della discriminazione, il linguaggio proibito, il linguaggio sinistro che ci richiama ai momenti più bui del Novecento, al contrario, viene assunto come l'atto di coraggio, l'atto di verità che ci consente di rompere il velo di una relazione fra popolo ed *élite*, fra burocrazie dominanti e povera gente minacciata. Naturalmente questo meccanismo viene sapientemente dosato secondo i cicli politici. L'allarme sociale è molto rientrato da quando sono cambiati il Governo e l'equilibrio delle maggioranze. Naturalmente oggi si può orientare, siccome ha a che fare con la sfera dell'inconscio e dell'irrazionale, anche questo tipo di informazione suggestiva, concentrandola su singoli dettagli simbolici. Pensate a ciò che accade a Lampedusa, pensate alla crucialità che ha assunto il messaggio "Non sbarcano più", ai respingimenti, quando dovrebbe essere ben noto – e non lo è – che coloro che entrano nel nostro Paese per la via del mare (dalla Libia, dal Nord Africa, attraverso il Canale di Sicilia) sono soltanto un'esigua minoranza dei flussi che continuano ad avvenire lungo altri itinerari naturali e anche necessari, il più delle volte. Ma questo ci dice come l'informazione sia inevitabilmente sempre in relazione anche con le emozioni. Nessuno di noi desidera un'informazione glaciale, un'informazione asettica che non incida sulle pulsioni profonde che vive il Paese. Noi ne teniamo conto, inevitabilmente. Intanto perché le viviamo a nostra volta come giornalisti e poi perché essere un giornalista e anche un narratore di emozioni è gratificante e rafforza il nostro ruolo. Questo vale sia per chi 'aizza' i sentimenti più punitivi, vendicativi e barbari dell'opinione pubblica, sia per chi, viceversa, ci richiama all'impegno di cittadini, ad esempio nella lotta contro la criminalità organizzata. Pensate a quella nuova dimensione che ha assunto in Italia, prima che altrove, il giornalismo narrativo che diventa teatro. Sarà capitato forse anche a voi di andare ad assistere alle rappresentazioni teatrali di Roberto Saviano, di Marco Travaglio, di Gian Antonio Stella, di Corrado Augias. Sono ormai numerosi coloro che, seduti o in piedi e, meglio ancora, con della musica, anziché farvi una noiosa relazione come sto facendo io, vi espongono con *pathos* un impegno narrativo che contiene elementi di buon giornalismo, ma che necessita anche di una relazione di 'fascinazione' del pubblico, e in cui l'elemento della retorica assume una grande importanza. Credo che anche questo fenomeno sia figlio della situazione sentimentale di grande incertezza che noi stiamo vivendo.

In Italia, quindi, le notizie si trovano penalizzate dal fatto che l'opinione pubblica sia più fragile che altrove nella sua capacità incisiva di determinare le scelte editoriali dei giornali e delle televisioni e nel suo diritto al controllo su una informazione tempestiva e approfondita.

In Italia l'opinione pubblica fa meno paura che altrove a un direttore o a un editore di giornale o a un proprietario di televisione che riterrà sempre di poterla governare e indirizzare e di poterne anche sopportare le proteste più di quanto non avverrebbe in altri Paesi. Anche perché siamo noi giornalisti, all'interno di questo quadro di natura proprietaria, ad avere immediatamente assunto una relazione molto particolare con le fonti delle nostre notizie. Noi siamo più deboli: il fatto che l'opinione pubblica sia più debole, rende a loro volta più deboli i giornalisti quando instaurano quella relazione che è anche, sempre e necessariamente, un braccio di ferro con le proprie fonti, perché le devi convincere a darti le notizie. Ti danno le notizie se tu gli dai qualche cosa in cambio e bisogna che quello che tu dai in cambio non sia deontologicamente improprio, non snaturi il prodotto finale della notizia tempestiva e approfondita che devi fornire all'opinione pubblica. Ma pensate allora come questo possa funzionare in un Paese nel quale, come ho descritto all'inizio, la televisione pubblica è sostanzialmente appannaggio dei partiti politici e quella privata è addirittura di proprietà del Capo del Governo; e quindi lo stesso accesso alla professione in questi settori è molto spesso determinato da scelte politiche di fedeltà o di relazione privilegiata. Ricordo come uno degli episodi più interessanti e anche divertenti del mio breve passaggio alla direzione del TG1, quanto stupì la mia decisione di abolire uno spazio quotidiano serale (quando davanti al teleschermo ci sono 7, 8 milioni di persone), il cosiddetto 'pastone politico', nel quale anche gli esponenti dei partiti più piccoli avevano la possibilità di parlare. Lo spazio dato, magari soltanto per 7, 8, 12 secondi, dava la possibilità di dire una sola frase che, come tale, non poteva che essere generica e spesso anche insulsa; tuttavia, il fatto che la frase inutile di 10 secondi ci fosse, diventava quasi la garanzia dell'esistenza stessa di questa forza politica minore. Proponevo, in alternativa, un servizio di un minuto, un'intervista lunga, quando i partiti avessero avuto qualche cosa di importante da dire. Nessuno accettò la mia proposta e questo me li inimicò, videro in me un attentatore all'esistenza dei partiti. Il rapporto instaurato con le fonti giudiziarie non è molto diverso. Esiste un rapporto di subalternità del cronista giudiziario alle sue fonti: sono loro che dettano l'agenda che tu segui, tranne poche eccezioni. La stessa cosa vale nei settori dello sport e dello spettacolo. La cosa assume un'evidenza maggiore – ma non per questo maggiore che in altri settori – nel giornalismo economico, dove il giornalista ha le notizie se è legato a una fonte. È così perfino nel

settore dell'informazione ecclesiastica: non è un caso che in Italia questioni spinose – da ultimo, lo scandalo dei preti pedofili – emergano con ritardo rispetto ad altri Paesi perché il vaticanista è un professionista che può campare soltanto se il Cardinale di Curia gli passa la notizia, se gli risponde al telefono, se lo riceve. Come può il giornalista rompere quel meccanismo?

Concludo, rendendomi conto di avervi descritto un quadro molto fosco. E invece no, penso che ci siano alcuni fattori strutturali di sviluppo socio-economico e di innovazione tecnologica che fanno sì che l'imprevisto, dentro a questo quadro a tenuta stagna, provochi continue infiltrazioni. Oggi è pressoché impossibile, anche in Italia, nascondere o falsificare a lungo una notizia. Subentrano meccanismi di denuncia del falso. Subentrano rivelazioni dall'esterno, spazi magari minoritari, ma che in quel momento assumono una risonanza straordinaria per cui alla fine con quelle notizie tu dovrai fare i conti, anche perché non esiste un potere compatto, come abbiamo visto. Esiste forse un'aspirazione a ricostituire un potere compatto e perfino la coincidenza che viviamo drammaticamente nei *mass media* fra potere economico-finanziario e mediatico e potere politico – altra evidente anomalia italiana – allude a questa eventualità da incubo. Ma possiamo affermare che non esiste un potere assoluto e così forte, in questo Paese. L'*establishment* è diviso al suo interno, è soggetto a cadute improvvise e drammatiche che purtroppo hanno a che fare con le condizioni di vita e con il reddito delle persone, con la crisi della moneta. Insomma, si aprono continuamente conflitti e si aprono anche all'interno dei singoli settori che ho citato (sia dell'*establishment*, del potere giudiziario, del potere economico, del potere della Chiesa, etc.). Noi infatti abbiamo vissuto varie fasi. Penso soltanto a quella di 'Mani Pulite', nei primi Anni Novanta. Lo scopriamoci di un sistema di reati contro la pubblica amministrazione che emerse in tutta la sua evidenza e che io ho potuto vivere in due luoghi diversi tra di loro. Dapprima, quando lavoravo in Rai, dove facevo le trasmissioni "Profondo Nord" e "Milano, Italia"; poi come vice-direttore nel quotidiano di proprietà della fabbrica di automobili. E, in ambedue queste situazioni, un terremoto di quel tipo provoca dei vuoti di potere, l'apertura di spazi improvvisi. In Rai, allora, verificai cos'era la crisi dei partiti, il fatto che, nella pratica, la telefonata di protesta del consigliere di amministrazione corrispondente a quel determinato partito, perché la sera prima avevi parlato troppo chiaramente di un loro esponente, non faceva più paura, perché in quel momento quel partito si stava sgretolando.

Allo stesso modo ho vissuto nel '93 in via Marengo a Torino una decisione complicata: "Lo diciamo o no domani in prima pagina che Romiti è indagato? Accidenti, da Milano, i nostri

ci dicono che è così, ma non è ancora ufficiale, lui non ha ancora ricevuto l'avviso di garanzia a casa. Gli abbiamo telefonato. Lui dice che non l'ha ricevuto". Il suo avvocato ci dice di non fare nulla, ma non dare al pubblico di Torino la notizia che Romiti è indagato fa un grande danno a "La Stampa", e indirettamente anche al suo azionista, in termini di credibilità e di autorevolezza. E, infatti, in questi casi, non certo perché noi siamo eroi o particolarmente coraggiosi, alla fine la notizia devi darla. E, allo stesso modo, è interessante verificare come oggi sulla questione della cosiddetta 'Legge Bavaglio' delle intercettazioni, anche i giornali filo-governativi che fino a pochi giorni fa sostenevano l'opportunità di approvare una legge del genere, al dunque hanno 'dovuto' cambiare idea. Quindi, c'è un effetto dirompente dell'imprevisto che viene esaltato in maniera straordinaria dalla nuova dimensione *online* della rete di Internet che mi rende ottimista sulla fragilità di questo sistema, che è fragile anche nei suoi assetti proprietari perché non è redditizio, perché vede crescere gruppi editoriali che possono prosperare, possono anche avere *record* di utili in rapporto al fatturato soltanto dentro a un mercato protetto, ma a proteggere il mercato troppo a lungo non ci riesce neanche il più abile degli oligopolisti, e infatti lo stiamo verificando oggi in Italia.

Quindi, vi sembrerà strano, ma, dopotutto, io sono ottimista.

Il Mito di Cura

Gabriella Caramore, religione

Vorrei iniziare questa riflessione sulla Cura del sé chiedendomi in primo luogo se la Cura del sé, comprendendo la cura di sé e la cura dell'altro, non sia sostanzialmente la Cura dell'umano. E vorrei partire da un mito, anzi da una "favola antica" come dice Heidegger, che in "Essere e tempo" ha riportato la favola di Cura riprendendola da un autore latino dell'antichità classica, Igino. Le sue "favole" erano una raccolta di racconti mitici di uso probabilmente scolastico.

Vediamo dunque il mito o la favola di Cura così come la racconta Heidegger nel paragrafo 42 di "Essere e tempo". Siamo nella prima parte del libro dedicata all'"interpretazione dell'esserci in relazione con la temporalità".

Heidegger ha sviluppato il tema della "paura", quello, noto, della "chiacchiera", che definisce una "fluttuazione senza basi", e infine l'"equivoco", prima d'introdurre il tema della Cura e lo fa con una formulazione aspra, una sorta di parete con pochi appigli. Dice Heidegger: "L'essere dell'esserci si rivela come cura". Vuol dire che nella Cura si colloca il fondamento del nostro stare al mondo.

Veniamo al mito che Heidegger espone poco dopo quella formulazione aspra appena ricordata:

“Cura, mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po’ e cominciò a dargli forma: mentre cerca di capire quello che ha fatto interviene Giove. Cura lo prega d’infondere lo spirito alla forma cui ha dato vita, e Giove acconsente. Ma quando Cura pretende di dare nome a ciò che ha fatto, Giove glielo proibisce, volendo imporre un proprio nome. Mentre Giove e Cura disputano sul nome, interviene anche la Terra, reclamando a sua volta che a ciò che era stato fatto venisse dato il suo nome, perché essa aveva offerto una parte di sé, quel fango cretoso da cui Cura aveva cominciato. Giove, Terra e Cura, i tre contendenti, scelsero Saturno come giudice nella loro disputa. E Saturno arrivò a questa decisione: Tu, Giove, che hai messo lo spirito al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma Cura, che per prima ha dato forma a questo essere, lo possederà fino alla fine della sua vita. E il suo nome sarà HOMO perché è fatto di Humus”.

Qui termina la favola di Cura, che, come tutte le favole, dice qualcosa di importante. Dice intanto che c’è una contesa attorno all’Uomo e al suo nome, e dunque alla sua essenza. Dice poi che l’Uomo è originariamente attraversato da una tensione conflittuale (Giove e Terra si affrontano per il suo dominio), e questa tensione conflittuale sembrerebbe derivare dalla doppia natura in cui la realtà umana si articola, espressa dal binomio spirito-corpo, o, se volete, stando ai termini del mito, Giove-Terra.

Il mito dice infine che di quella lacerazione, quella divisione che attraversa e costituisce l’umano, è custode Cura, che sta presso l’Uomo fino all’ultimo suo respiro. Va poi notato che l’arbitro della contesa che si sviluppa attorno all’Uomo è Saturno, e cioè il Tempo. È il tempo il giudice impietoso delle umane cose.

Che cosa ricava Heidegger dal racconto mitico? Anzitutto il “primato” della cura: l’“essere nel mondo ha una struttura conforme all’essere della cura”, dice Heidegger. La cura non ha un profilo univoco, ha una doppia valenza: c’è un “prendersi cura”, *besorgen*, e un “aver cura”, *fürsorgen*. Ci si *prende* cura delle cose che ci circondano, ma degli altri, delle *altre vite*, si *ha* cura. Va da sé che è questo secondo significato quello di maggior rilevanza, perché l’“aver cura” si dispiega nell’essere con altri, ha altro come destinazione del suo movimento.

Un’altra distinzione. Dice Heidegger: la cura non è soltanto “pena angosciosa”, ma è anche “premura”, è anche “devozione”.

Faccio un piccolo esempio – se ne potrebbero fare molti tratti dalla storia della letteratura che è colma di *devozione* verso le forme del vivente.

Un piccolo singolare esempio è nelle *Novelle per un anno* di Luigi Pirandello e in un singolare raccontino, “Canta l’epistola”, che ha per protagonista Tommasino Unzio, ex-seminarista, figura di disperato “senza più affetti né desideri”, dice Pirandello, “né memorie, né pensieri, nulla che desse senso e valore alla propria vita”. Vita che Tommasino Unzio arriverà a compromettere per difendere, con “tenerezza materna”, la crescita fragile e precaria di un semplice filo d’erba; dando senso, e ricevendone, a quello che è apparentemente insignificante: un filo d’erba appunto.

“Ogni giorno”, è ancora Pirandello a parlare, “ogni giorno, per una o due ore, contemplandone e vivendone la vita, Tommasino Unzio aveva tentennato con il filo d’erba a ogni più lieve alito d’aria; trepidando era accorso in qualche giorno di forte vento, o per paura di non arrivare a tempo a proteggerlo da un gregge di capre... Lo carezzava, lo lisciava con due dita delicatissime, quasi lo custodiva con l’anima e con il fiato”.

Custodire “con l’anima e con il fiato”, vigilare, con apprensione, trepidare per la cosa più fragile e più esposta, come fa Tommasino Unzio nei confronti del filo d’erba, è parte significativa della “devozione” che vive nella “cura”. E se vogliamo trovare una definizione pirandelliana della cura, termine che è ovviamente estraneo a Pirandello, ma è certamente cura l’attenzione di Tommasino Unzio, questa definizione potrebbe essere: “sete d’anima”. Tommasino Unzio ha “sete d’anima”.

La cura poi si articola in un’ampia gamma di significati. Da Heidegger si ricava un’ispirazione essenziale, e cioè il senso originario della cura: l’uomo nasce uomo e permane nel suo ordine in virtù della cura. Come dice il mito, e lo abbiamo visto, Cura sta presso l’uomo lungo tutto il corso del suo vivere, nella durata del suo respiro, finché l’uomo è uomo. Per questo Cura è una dimensione originaria dell’esistere, anzi del co-esistere, perché il Mondo è sempre Mondo comune (Mit-welt).

Igino ha attinto per le sue *Fabulae* principalmente alla mitologia greca. Ma anche se guardiamo all’altra grande sorgente non solo del nostro immaginario, ma della nostra modalità dello stare insieme – intendo dire la radice biblica – troviamo che Cura, anche se declinata diversamente, sta al centro della narrazione. Cura – cura di sé e cura dell’altro – potrebbe anche essere il nome che viene dato alla modalità del vivere insieme, dell’abitare insieme, del poter essere insieme.

Trasformare la lotta in abbraccio

Se noi guardiamo a quello straordinario affresco del processo sorgivo della creatura

che è la *Genesi*, vedremo che, in certo senso, vi è narrato un apprendistato della cura dell'altro come modalità per poter *stare* "insieme", per poter *abitare* "insieme" la terra (per co-esistere, appunto). Naturalmente è narrato anche altro in *Genesi*. È narrato un mondo che ha origine e storia, anzi, è narrata l'origine della storia. È narrato il costituirsi di un popolo, il formarsi di una fede. Ma soprattutto è narrato il volto di un Dio che ha cura della creatura fatta a sua immagine e a sua somiglianza, fin dal momento in cui la plasma con la polvere del suolo e con il soffio dell'alito di vita dentro le sue narici. Anzi, crea l'uomo e la donna, si potrebbe dire forzando un po' le intenzioni del testo, a immagine della Cura che egli ha per il creato. Nel primo racconto infatti crea per ultimo la creatura maschio-femmina perché si prenda cura della terra, dei pesci nel mare, degli uccelli nel cielo, di tutto ciò che striscia e poggia sul terreno; nel secondo è per l'uomo creato dalla polvere del suolo che pianta il giardino di Eden, che fa crescere fiori e frutti, che fa nascere i fiumi e che dal suo stesso corpo fa nascere una creatura che gli sia compagna. In entrambi i casi vi è da subito una reciprocità che si innesta con il creato; e in secondo luogo una reciprocità con l'altro della creatura che è, rispettivamente, l'uomo o la donna. L'uno deve aver cura dell'altro, deve "servire" l'altro per essere pienamente umano. Questo è il suo compito sulla terra. Questa sarà anche la sua gioia, la sua pienezza.

Se proseguiamo nel racconto di *Genesi* vedremo come, pian piano, e mentre il paesaggio umano comincia a popolarsi e ad articolarsi, prenda forma il tratto della cura dell'altro come elemento primario della costituzione del soggetto umano. Non c'è qui tempo e modo di ripercorrere nel dettaglio i singoli passaggi. Ma potrà bastare qualche cenno.

La cacciata dal giardino di Eden ha come motivazione fondamentale la disobbedienza rispetto al divieto. Ma poi il Signore chiama in causa direttamente le creature disobbedienti. Che con le loro risposte, in cui si accusano reciprocamente, dimostrano di non aver saputo prendersi la responsabilità per se stessi, di averla scaricata sull'altro, di non aver avuto cura della verità propria e dell'altro.

Un secondo passaggio. Caino uccide suo fratello, Abele. Gli viene rivolta la domanda. "Dove è Abele, tuo fratello?" Caino risponde, con aggiramento della domanda, negando proprio quello che dovrebbe essere il suo compito. Essere "custode" del fratello. Averne cura. Occuparsi della sua vita. E non togliergliela.

ANoè viene affidata la sopravvivenza del genere umano e delle specie viventi. Con la sua "giustizia" si è fatto "custode" dell'umanità intera.

Abramo non sembrerebbe farsi custode di nessuno dei due figli. Ismaele, il primogenito, viene accompagnato dal padre in una vita lontano da sé. Isacco, il secondo, e il destinatario

della promessa, lo accompagna al sacrificio, che non avrà luogo, ma non per sua scelta. Eppure, Abramo, nella sua obbedienza – nella sua "attenzione" – a ciò che gli ordina la voce del Signore, si fa "custode" dell'alleanza e della promessa: qualcosa che, forse, almeno agli occhi dell'umanità nei tempi biblici, vale anche più dell'esistenza fisica del figlio. L'alleanza che Dio stabilisce, via via da Noè in avanti con un singolo e con le "famiglie" della terra, non è il patto di un reciproco prendersi cura? Dio si prenderà cura di quel popolo. E viceversa, prendendosi, per così dire, cura di Dio – cioè rivolgendogli attenzione, ascolto, obbedienza – il popolo (o il singolo, o le famiglie della terra) si prenderà cura di tutta l'umanità.

Ma proseguiamo in questa veloce perlustrazione del testo della *Genesi*.

La storia di Giacobbe è la storia di qualcuno che non ama prendersi cura. Che, quando può, inganna, estorce, soverchia. Eppure, attraverso quella dura prova che sarà la lotta con l'angelo, che prosegue tutta la notte, fino ai primi chiarori dell'alba, una lotta che lo segna nella carne, nel nome, nello spirito, è costretto a trasformare quella ottusa arroganza che lo aveva indotto a prendersi gioco del fratello. Non trasforma, propriamente, quell'arroganza in "cura". Ma è costretto a guardare dal punto di vista dell'altro. A essere consapevole che, se Esaù si vendicherà, avrà tutte le ragioni per farlo. A tentare di prevenirlo, mandandogli incontro dei doni. Molti doni. In realtà sarà Esaù che, da vero fratello maggiore, si prenderà cura di Giacobbe abbracciandolo, piangendo con lui, lasciandolo in vita, rifiutando i suoi doni, e andando poi ciascuno per la propria strada. Si delinea così nel ciclo di Giacobbe quella grande apoteosi della fratellanza, non priva di cupissime ombre, che sarà la storia di Giuseppe e i suoi fratelli.

Storia di rivalità, di invidie, di menzogne, di delitti auspicati, di delitti creduti. Storie in cui Giacobbe, se vogliamo assumere la vicenda da un punto di vista strettamente antropologico, sembra non aver imparato fino in fondo la lezione, visto che ha cresciuto i suoi dodici figli ripetendo con loro gli errori commessi prima di lui, di fare delle "preferenze" tra i figli, di collocarli in posizioni diverse, di riservare ad alcuni privilegi che non riserva ad altri. Non ha ancora imparato l'imparzialità che è dovuta nell'educazione dei figli, per temperare, almeno, la rissosità, l'invidia, l'aggressività. Così i figli della moglie meno amata, Lia, posti in un angolo dall'amore di Giacobbe per i figli della moglie adorata, Rachele, si vendicano con propositi omicidi nei confronti di Giuseppe, che non conosce la discrezione, e fa del privilegio un'occasione di vanto. Ma ecco che, in questo groviglio familiare, in cui poi entrano in gioco anche i movimenti migratori, le carestie, la migrazione in Egitto, la schiavitù, la "nascita" delle dodici tribù dei figli di Israele, si fa strada, pian piano, quella che André

Wénin ha chiamato “l’invenzione della fratellanza”. Pian piano i rissosi figli di Giacobbe, ingannatori, fedifraghi, travolti dai loro istinti fratricidi, imparano (almeno provvisoriamente) – attraverso il perdono di Giuseppe – che è, addirittura, vantaggioso aver cura dell’altro: lasciargli la vita, in primo luogo, lasciarlo esistere nella sua libertà, ascoltare e prendere sul serio le sue parole, accogliere il suo perdono. Così Giuseppe si fa tramite dell’opera di Dio che trasforma il male in bene (50,20); così i fratelli riceveranno la benedizione di Giacobbe e il sostegno di Giuseppe per loro e per i loro bambini.

Come si vede, la “cura” qui si limita a qualcosa di molto primordiale. Sopravvivere. Sopravvivenza di sé e dell’altro. E dunque aver cura di sé significa in primo luogo fare in modo che la propria vita non soccomba prima del tempo. Ma anche lasciar sopravvivere l’altro. Avere cura che l’altro possa esistere. Avere cura dell’altro. Qualcosa di elementare, rudimentale.

Ma dobbiamo fare qui almeno tre osservazioni. La prima è che in questo travaglio si arriva, almeno, a cogliere che l’altro non è soltanto il nemico, e neppure un orpello inutile del quale non possiamo occuparci o preoccuparci. No. L’altro è assolutamente essenziale nella mia vita, perché è a partire dall’altro, dalla possibilità di convivere con lui, di scendere a patti con lui, di trovare una opportunità d’intesa tra la mia e la sua vita che io posso esistere. Vi è dunque un nesso indissolubile tra me e l’altro, tra la cura che voglio avere di me e la cura che posso prendermi dell’altro. I fratelli temono di morire se non accolgono il perdono di Giuseppe. Giuseppe non avrebbe più pace se non li perdonasse. Così come Esaù e Giacobbe sarebbero a rischio nella loro sopravvivenza se non cercassero l’accordo. Così come Abramo non avrebbe diritto alla promessa se spezzasse il patto con Dio. E a Caino, che non ha ancora “imparato” la fratellanza, che quel vincolo ha spezzato, che non ha avuto nessuna “cura” del fratello, che invece ha “impedito” l’esistenza dell’altro, viene ancora data una *chance*, perché impari, forse, il valore dell’altro, e che dell’altro occorre prendersi cura.

La seconda osservazione che ci deriva da tutte queste storie è che il “patto” tra noi e l’altro per raggiungere una coesistenza possibile, opera una sorta di rovesciamento prospettico: una disimmatria, uno squilibrio in cui la gravità pende dalla parte dell’altro, non dalla nostra. Per accorgerci di noi, dobbiamo accorgerci dell’altro. Per poter esistere noi, dobbiamo dare all’altro possibilità di esistere. Per avere cura di noi, per realizzare la nostra umanità, è all’altro che dobbiamo *dare* la nostra cura, e la sua umanità di cui dobbiamo favorire la realizzazione. Una madre non potrà essere felice se non renderà felice il suo bambino. Un amante sarà disperato se vedrà disperata la sua amante. È l’altro lo specchio nel quale ci vediamo. È l’altro che ci rimanda la nostra immagine di noi. Per questo talvolta

tentiamo di oscurarlo, di mettergli un velo davanti, per non vedere quell’immagine distorta che ci restituisce. Per questo anche le “dieci parole” di Dio – il discorso sarebbe più complesso per le prime quattro, ma risulta evidente con le ultime sei, quelle che riguardano il prossimo – indicano una protezione, una cura si potrebbe dire, dell’altro, del prossimo, in primo piano. Solo avendo cura del nostro prossimo avremo un ritorno su noi stessi della benedizione di Dio. Solo se avremo onorato il padre e la madre; se non avremo privato il prossimo della vita; deprivato il coniuge della fedeltà; sottratto ad altri la sua proprietà; se non avremo danneggiato nessuno dicendo falsa testimonianza, se non avremo corroso l’identità dell’altro con un desiderio improprio; solo in questo caso saremo benedetti nel paese della nostra vita (Deut. 30, 15-20).

La terza osservazione è che per accedere, per così dire, a un “patto” per poter vivere insieme, perché la lotta si trasformi in un abbraccio, occorre un gesto “aggiunto”, una parola “eccessiva”, un movimento “gratuito” rispetto alla dimensione contrattuale, negoziale di un accordo. Sul piano della pura e semplice trattativa, forse si può concludere un affare, forse – ma ne dubito – si può stipulare un armistizio. Ma non si raggiunge vera riconciliazione. Non si compone una dimensione di umanità. C’è bisogno del perdono di Giuseppe perché i fratelli smettano di rivaleggiare con lui. C’è bisogno di quel gesto gratuito della lotta con l’angelo perché Giacobbe possa incontrare il fratello, e c’è bisogno delle lacrime generose di Esaù perché i due smettano l’inimicizia. C’è stato bisogno della follia di Abramo – la follia di partire senza sapere dove, la follia di sacrificare un figlio – perché in lui fossero benedette tutte le genti. C’è bisogno di *avere cura* perché l’altro diventi nostro prossimo. E forse proprio la cura, ma di un *altro*, è quell’agire “eccessivo” che si riverbera anche su di noi.

Il prezzo della vita

Di questa “eccedenza”, mi sembra, si fa maestro, e più ancora, interprete, carne pulsante, Gesù di Nazareth. Per la verità nei quattro evangeli che raccontano la sua vita, la sua morte, la sua resurrezione non si parla tanto di “cura”, quanto di “guarigioni”. Gesù guarisce. Guarisce ciechi e zoppi, indemoniati e muti, infermi e paralitici, sordi e lebbrosi; distende arti anchilosati, ferma il sangue delle emorragie. Fa anche ritornare in vita chi è già morto. Talvolta si commuove di fronte a un’infermità, tal altra cede al dolore di chi gli sta accanto. Ma soprattutto guarisce per mostrare quanto può la “fiducia”, per indicare quanto potrebbe essere bella la vita nel “regno”, per aprire la possibilità di comprendere la potenza di Dio. Le guarigioni, così clamorose, sono solo i segni più vistosi, più sensazionali di qualcosa che gli sta forse ancora più a



cuore: mostrare che la vita, in quello che lui chiama il suo “regno”, si realizza solo con una modalità di attenzione all’altro, di “cura” dell’altro che detenga il primato nella vita di ciascuno. Quando cura Gesù di Nazareth, lui così mobile, l’uomo “che cammina”, come è stato definito, sempre in viaggio da un posto all’altro, mai nella stessa casa per più di qualche notte? Quando ha modo di sostare presso qualcuno, di legarsi a qualcuno, di averne una cura costante, lui che sostiene che occorre liberarsi della famiglia, piuttosto che farsi trattenere? Intende diversamente, forse, la cura. Intende una dedizione totale, assoluta, senza remore alla creatura che ha di fronte. Per questo non può chinarsi su una sola. Perché ciascuna richiede la sua attenzione.

Gesù *ha cura* quando insegna, spiega, aiuta a scoprire il senso della Parola. La vita stessa è Parola. E gratuitamente la dona nell’annuncio. Parole esatte, brevi, taglienti a volte come una spada. Vi è una modalità, talvolta, nell’aver cura della parola che si identifica nella cura degli umani. Ha cura quando pronuncia, di fronte ai farisei, ipocriti, i due più grandi comandamenti: quello di amare il Signore Dio con tutto il cuore, l’anima e la mente, e quello di amare il prossimo come se stessi: il “prossimo” sta davanti a “se stessi”.

Ma *ha cura* anche quando viene incontro ai bisogni dei singoli e delle folle. Non solo il bisogno di guarigione ma anche il bisogno di pane, di acqua, di sonno, di vestiti, di casa, di compagnia, di libertà. Quando traduce le parole in gesti, quando moltiplica i pani e i pesci, quando soccorre chi è nell’incredulità.

Ha *cura* anche quando lancia invettive violente – il “guai a voi” di Matteo 23 – ai religiosi ipocriti (che nel caso erano alcuni scribi e farisei) “guide cieche che filtrano il moscerino e ingoiano il cammello” (23,25), o quando si arrabbia con i discepoli che non intendono la sua Parola, o con i familiari che vogliono impedirgli di compiere la sua missione. Perché la verità è *cura* anche se può far male. Talvolta è l’unica cura possibile.

Soprattutto Gesù *ha cura* quando ridona speranza a chi non ne ha più. Quando annuncia il perdono a chi è precipitato nella colpa e non riesce più a ritrovare la luce. E quando offre se stesso all’ingiustizia del mondo, affinché il mondo abbia almeno una possibilità di ritrovare una via di giustizia. La sua morte sulla croce, dopo quel processo farsesco, dopo l’ignavia dei potenti, dopo il rinnegamento di chi gli era vicino, esibisce il dramma che *la cura dell’altro*, portata a conseguenze estreme, comporta. Sul legno della croce, si potrebbe dire, è inciso l’atto tragico dell’*avere cura*. *Avere cura* non significa semplicemente volere bene, essere accoglienti, mostrarsi gentili. Talvolta *avere cura* costa la vita. Per questo indicavo prima quella “eccedenza di senso”, quel “dono gratuito”, quella “follia” come ingredienti dell’*avere cura*, che possono, talvolta, avere il prezzo della vita.

Mi chiedo, proprio guardando alla morte per “dono di vita” di Gesù di Nazareth, quale relazione vi possa essere tra la *cura dell’altro* e la *cura di sé*. Tanta cura verso il prossimo e poi morire senza difendersi per una accusa ingiusta? Ma questo assomiglia ai discorsi che facevano i passanti distratti sotto la croce, che deridendolo dicevano: “Tu che distruggi il tempio e lo ricostruisci, perché non salvi te stesso?” (Matteo 27,40). In realtà Gesù – che ha saputo condurre una vita nel mondo, tra gli amici, in mezzo alle folle, ma nella riflessione, nello studio, e nella preghiera – ha ricevuto dai volti degli altri, nei quali si è specchiato, la sua ricompensa. Una ricompensa amara, talvolta, ma anche dolce se ha saputo ridare la speranza, riaprire cieli di libertà là dove si era fatto buio, riaprire i polmoni a chi non aveva più respiro. È solo se si ha cura dell’altro che la cura di sé non è rispecchiamento narcisistico. Ha detto Serafino di Sarov: “Se l’uomo per grazia di Dio non ha eccessiva cura di se stesso, questa è sapiente speranza”.

Non avere eccessiva cura di sé – non metterla in primo piano, ma rigorosamente al di sotto del piano più importante, che è quello della creatura che ci sta di fronte – può essere un gesto pieno di rischio. In ogni momento della storia umana. Pavel Florenskij, che pagherà, appunto, con la vita la cura dell’altro, intesa anche come cura della verità e della testimonianza, ha scritto nel febbraio del 1937, a pochi mesi dal suo assassinio, avvenuto l’8 dicembre 1937, in un bosco nei pressi di Leningrado, assieme ad altri cinquecento compagni di sventura: “È chiaro che il mondo è fatto in modo tale che non gli si possa donare nulla se non pagandolo con sofferenza e persecuzione. E tanto più disinteressato è il dono, tanto più crudeli saranno le persecuzioni e atroci le sofferenze. Tale è la legge della vita, il suo assioma fondamentale”. L’assioma fondamentale è il dono, qualunque cosa comporti: e che cosa significa *donare* se non aver cura della persona a cui il dono è rivolto?

L’obbligo verso l’umanità

Ed eccoci così catapultati dentro il cuore del nostro tempo. Proviamo a portare la nozione di cura dentro le tensioni del Ventesimo Secolo, e forse del Ventunesimo. Heidegger ci ha aiutato a definire il profilo originario della Cura. Ma altre parole – che mantengano dentro di sé l’eco almeno della tensione biblica – ci possono aiutare meglio, e di più, a comprendere la cura come modalità essenziale e costitutiva, sempre, dello stare al mondo. Il “mito” occorre farlo risuonare con tutte le corde che abbiamo a disposizione, perché parli ancora, perché ancora indichi una strada.

Anche ora, nella nostra epoca in subbuglio, in anello scompiglio, nella ribollente congerie di



tensioni contraddittorie che caratterizza, credo, il tempo in cui viviamo. Che è erede di un'altra stagione, quella del secolo passato, attraversata nel suo cuore da una lacerazione di cui ancora portiamo le cicatrici: "l'epoca dei lupi", in cui è stato raggiunto un vertice sia nella pratica dell'abominio che in quella della autocomprensione. Solo che ancora non siamo usciti da quella lotta, l'alba non è ancora arrivata, la contesa non si è trasformata in abbraccio. Eppure dei tunnel erano stati scavati per potere uscire dal buio ventre del secolo-mattatoio. Ma non li abbiamo ancora percorsi.

Simone Weil, lo ricorderete, muore in Inghilterra, in una clinica ad Ashford, nel Kent, dove era stata trasportata da Londra, ormai troppo debole per essere guarita. Muore per una specie di tubercolosi, aggravata dal suo rifiuto di nutrirsi, di voler "essere", mentre il mondo si lasciava morire. A Londra era arrivata, dopo essere emigrata in America con la famiglia, desiderosa di partecipare alle attività della resistenza clandestina in esilio, attività che contemplavano azioni di resistenza, ma anche la costruzione di una "nuova" Francia, che prevedeva anche la stesura di una Carta dei diritti dell'uomo. Chiamata a fare un compito burocratico, correggere le bozze di alcuni documenti e redigerli correttamente, Simone lavora invece alacramente sui testi, propone correzioni che saranno fondamentali, e a sua volta riscrive nuovi pensieri (quelli che poi verranno raccolti sotto il titolo di *La prima radice, Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*). Lì Simone ha la vera audacia di "attaccare" il primato stesso dei "diritti umani". Svela l'inganno nascosto dentro la rivendicazione di un diritto: una logica troppo mercantile, un movente rancoroso, una spinta di rivalsa. No. Per perseguire il "bene" della creatura ci vuole altro. Occorre uscire dalla logica del patteggiamento – io ho un diritto, tu hai un dovere, o viceversa – e pensare la creatura come qualcosa verso cui ogni sforzo deve essere promosso: l'essere umano – ogni essere umano – è un fine in se stesso. Non frammento di un corpo più vasto, ma unico e irripetibile per se stesso. Solo pensando l'essere umano in quanto tale (non "persona", "maschera", ma "uomo" e "donna", "idiota del villaggio" o "genio filosofico") si potrà costruire la "comunità". Non pensando all'essere umano come frammento, bensì pensandolo come "tutto". È il "tutto" dell'individuo che può costruire comunità. Pensare l'individuo come "fine": questo è costruire "giustizia". Questo, credo si possa dire, è Cura verso la creatura.

La Cura della creatura è esigente. Ma certo, dove "aver cura" (o fare il "bene", espressione che Simone predilige) può essere anche cosa ambigua. Che cos'è il "bene" della creatura? Non è per il "bene" degli esseri umani che sono stati sognati i "sogni sociali della storia", non è per il "bene" della nazione che il nazionalsocialismo

ha avuto la visione di una Europa asservita a un Reich e dominatrice del mondo, liberata dai nemici di una razza pura e vincitrice, non è per il "bene" degli oppressi che il movimento dei soviet ha voluto imporre – a costo di lutti, miserie, menzogne – un "dittatura" del proletariato? Non è per il "bene", per la "salvezza" di popolazioni incolte, ignoranti e selvagge che il cristianesimo ha preteso di convertire il mondo ai propri dogmi, alle proprie credenze, alla versione "europea" dell'annuncio del Vangelo? Non è per il "bene" della collettività, per il suo bene-essere che abbiamo sacrificato dignità, gioia, bellezza allo sviluppo della tecnica?

Simone Weil ha il coraggio di smontare, una per una, le pigre consuetudini del linguaggio, e di porsi di fronte alle cose – con la passione che era propria, con il coinvolgimento di sé fino allo spasimo, fino al sacrificio – come se le dovesse guardare per la prima volta, come se ne dovesse reinventare i significati. Il linguaggio può essere una "prigione". Simone lo sa bene. I nostri pensieri, le nostre relazioni con il mondo possono rimanere "incatenati" dentro le menzogne del linguaggio. Occorre abbattere le mura, scardinare le porte per usare parole vergini, per avere accesso di nuovo alla semplice materialità spirituale degli esseri.

Che cos'è, allora, il "bene" della creatura? Oppure, dicendolo con altre parole: che cosa significa "avere cura"? Basta guardare alle cose semplici, a ciò che è essenziale in una vita. Al cibo, al vestire, all'aver caldo, al sonno, al riposo, al fare, al respirare. (Le stesse esigenze elementari che troviamo elencate nelle parole di Gesù). Ma allo stesso modo, con la stessa impellenza, vi è bisogno sentirsi uguali agli altri, e nello stesso tempo che a ciascuno sia consentito un suo posto (uguaglianza e gerarchia); di essere assolutamente liberi, ma riconoscendo anche l'altrui autorità (obbedienza assentita e libertà); di poter cercare la verità, e di potersi liberamente esprimere (verità e libertà di espressione); di avere spazi di solitudine, e di godere della vicinanza reciproca (solitudine e vita sociale); di conoscere il dolore per il male commesso, ma di poter essere reintegrati nel bene (castigo e onore); di partecipare al bene pubblico, ma di parteciparvi con una libera iniziativa personale (partecipazione collettiva e iniziativa personale); di essere al riparo da rischi estremi, ma di poter conoscere l'azzardo (sicurezza e rischio); di avere radici, e di comunicare, attraverso queste radici, "con l'universo". E occorre precisare che, quando Simone Weil parla di "radicamento", non pensa neppure lontanamente a privilegiare una "radice" sulle altre, a darle un connotato identitario, a ergerle come baluardo di una individualità prevalente su altre. Ha in mente piuttosto, mi sembra, la possibilità per ciascuno di fruire di una lingua, di una cultura, di un ambiente, di una capacità di esprimersi in pienezza, qualunque sia la sua origine, la sua provenienza, il

suo bagaglio, la sua fede. È criminale, lei dice, “tutto ciò che ha per effetto di sradicare un essere umano o di impedire che egli possa mettere radici”. Non l’identità, dunque, ma, addirittura, l’“anonimato”!

Bene: tutte queste esigenze primarie dell’essere umano, tutti questi “bisogni terrestri” (che possono anche essere chiamati “diritti”) vanno ripensati come “Obbligo”. Simone non mette in contrapposizione l’Obbligo e il Diritto. Dice soltanto che sono cose diverse. E che senza l’Obbligo come movimento, ogni diritto rimane pura rivendicazione. L’Obbligo va pensato come movimento attivo, che “si sporge” sulla creatura, che si dirige “verso” la creatura. Per perseguire questo “bene” occorre ripensare le categorie della politica, dell’antropologia, della religione. Occorre che esse abbiano la *giustizia* come strumento, l’*obbligo verso l’umanità* come fine e compito. Potremmo dire: come Cura.

In Simone Weil era implicita la certezza che quella del “diritto” non può essere una nozione cristiana. Solo la tensione spasmodica a operare il bene dell’altro lo è, ad avere cura dell’altro. Ci sono le parole di Gesù a confermarlo. Entrerà nel regno chi avrà prestato vicinanza e soccorso a chi ha fame, a chi ha sete, a chi è nudo, a chi è malato, a chi è prigioniero, a chi muore. A chi ha fame di giustizia, chi ha sete di misericordia, chi è malato nella libertà, chi è prigioniero della menzogna, chi muore nello spirito.

Questo atto – di quella che noi possiamo chiamare Cura – è messo in moto da qualcosa che somiglia alla *compassione*. E che ha a che fare con l’*eccesso*. È capace di *compassione*, Simone. Non una compassione sentimentale, da cui rifuggiva, ma quel *compatire* le esistenze umane trafitte dalla sventura, deprivate della possibilità di alzare lo sguardo verso la bellezza e verso la verità, svuotate di vitalità e di energia, piegate verso la terra, senza possibilità di guardare al cielo. Attraverso questo *compatire* capisce che occorre muoversi, agire, lungo un *altro* vettore. Per esempio, opporre al totalitarismo il *gesto* diretto verso la creatura, alla guerra disumana un’*altra* forma di umanità (di qui il suo progetto di una presenza di volontarie al fronte, a testimoniare che un’*altra* forma di umanità è possibile). “Il massimo che un essere umano può fare – scrive in una lettera a Joë Bousquet – è conservare intatta in se stesso la facoltà di dire sì al bene fino a quando non sia giunto molto appresso”. Questo è *fare* giustizia. Questo è *fare* compassione: vivere una vita “orientata” verso l’umanità.

Ma per fare questo occorre avere la forza di *cominciare* qualcosa. Di schiudersi al *nuovo*. Di pensare un *inizio*. E di rischiare se stessi, di giocare la vita. Torno a dire che l’aver cura non sempre può essere un gesto semplice, quotidiano, domestico. Talvolta, per grazia, lo è. Rendere bello un luogo, essere accoglienti con gli altri, dare un aiuto a chi è piccolo e inerme.

Ma talvolta viene richiesto di più. In particolari circostanze l’aver cura si paga caro. Si paga cara la verità, la libertà, l’amore. Credo che questo dovrebbe essere l’esercizio a cui sottoporsi in questo tempo “postumo”. Avere il coraggio di riscoprire, e dire, che occorre agire un obbligo verso l’umano. Fatto di parole, di gesti, di movimenti.

(testo non rivisto dall’autrice)

Esistere Nascendo

Roberto Mancini, filosofia

Il tema della ricerca e cura di sé è grande come la vita, e io ho cercato un percorso al suo interno, provando a scavalcare l’ambivalenza di questi termini che non è detto che suggeriscano direttamente delle piste positive, nel senso che l’idea di ricerca, per quanto indispensabile, evoca l’immagine di una sorta di caccia al tesoro, come se il sé fosse qualcosa di già pronto, da cercare, trovare e prendere. L’altro elemento, la cura di sé, evoca invece quasi un’operazione di costruzione, come si dice con un’espressione suggestiva ma fuorviante, la costruzione di sé ‘come di un’opera d’arte’, quindi quasi una ricerca di auto perfezionamento, dove si inizia da se stessi e si finisce presso di sé, si ricade su se stessi. Mi sono chiesto se, invece, ricerca e cura di sé riguardino un percorso che è sicuramente più delicato e complesso, che assume lo scandalo della fragilità, eppure guarda in una direzione che sia più reale rispetto alla condizione concreta che noi esseri umani viviamo.

La mia proposta è di specchiare, in particolare, il termine ‘cura di sé’, con una consapevolezza antropologica che riprenda la riflessione sull’identità umana, al di là di quello che davvero mi sembra una delle povertà principali del nostro tempo, che è l’incapacità nel riconoscimento dell’identità e del valore dell’essere umano. Basti dire che oggi le categorie principali (a parte quella di nemico, altro, diverso, straniero) per identificare l’essere umano sono quelle di ‘risorsa’ o, se va male, di ‘esuberato’. Dire a qualcuno che è una risorsa non è un complimento. Vuol dire ‘tu puoi produrre profitto’, quindi dovremmo smettere di dirlo alle persone straniere o ai giovani (‘siete risorse’). L’altro elemento, esuberato, vuol dire ‘la tua vita non solo è superflua, ma è quasi un intralcio al buon funzionamento delle cose’.

L’infinito lo cerchiamo in una chiave matematica, in una chiave logica. In realtà abbiamo perso la consapevolezza del valore infinito delle persone, del mistero dell’essere persone. Quindi la riflessione sul senso della ricerca e della cura di sé è recuperare il senso del valore del destinatario di questa cura. Una cura che non sia adeguata al destinatario diventa fuorviante e completamente fuori centro.



Che tipo di riflessione antropologica può essere lo sfondo adeguato, o il meno riduttivo possibile, per pensare il tema della cura di sé? Userei questa espressione: 'antropologia della creaturalità', dove bisogna subito precisare che la condizione dell'essere creatura non è necessariamente inscritta in una visione religiosa, in una visione teologica della vita. Quando leggiamo la condizione umana, la riportiamo a uno schema binario, a un *mix*, a una dialettica tra natura e cultura. Le antropologie correnti tendenzialmente, anche involontariamente, sono dualiste perché assumono il binomio di natura e cultura come coordinate uniche, obbligate. Sarebbe stolto e insensato cercare qualcosa d'altro rispetto al binomio natura-cultura e quindi la nozione di creatura subisce questo destino: o viene giudicata irrilevante (non conta, non è antropologicamente significativa) oppure viene ritenuta ovvia ('ma certo! Creatura è quell'effetto particolare di quella causa che si chiama Creatore'). Un pensiero che usa Dio come risposta satura completamente le questioni dell'esistenza concreta con una nozione altamente problematica e per l'uomo misteriosa. Allora sì la creatura sarebbe l'essere umano in quanto derivante da Dio, ma fortemente disperso e che ha un po' tradito la sua radice. Io, invece, nel parlarvi della nozione di creatura, vorrei sottolineare quegli elementi comuni della nostra esperienza di vita che non rimandano necessariamente a una risposta metafisica o religiosa. Il grande mistero della condizione umana è che noi davvero siamo un dono vivente, ma non è affatto sicuro se esista e chi sia un donatore. Per questo la nostra condizione è enigmatica, non è così chiara. Non siamo calcolabili, definibili. Non c'è una formula matematica, chimica, una definizione concettuale che mi possa restituire il valore dell'essere umano o anche solo l'identità concreta dell'essere umano.

Nella prospettiva che vi propongo, la nozione di creatura non parla di derivazione dell'uomo da Dio. Dice qualcosa d'altro. Innanzitutto, non è una terza dimensione: non è che ci sia la natura, la cultura e poi, appunto, una dimensione ulteriore che sarebbe la creaturalità. Direi piuttosto che la condizione di creatura 'attraversa', è trasversale a quella della dimensione naturale e della dimensione della cultura, ma le attraversa come una vocazione, come un'attrazione, come magnetismo. Persino Karl Marx, quando parlava della alienazione religiosa, diceva: "Il respiro della creatura oppressa" e usa questo termine 'creatura', per significare l'essere umano nel suo volto vulnerabile, nella sua fragilità.

Amio avviso la nozione di creatura può essere riassunta in due tratti. Il primo: la vita che noi abbiamo è vita ricevuta. Se vogliamo evitare la retorica del dono, basterebbe dire: "È vita ricevuta, non immediatamente fabbricata, decisa, progettata". C'è in noi una passività originaria per cui se la declinassimo, già dovremmo dire

'ricerca del sé' o anche 'essere ricercati', 'essere curati'. C'è una passività fondamentale nella nostra condizione a cui non possiamo sfuggire proiettandoci sempre come i soggetti protagonisti, i soggetti attivi, i soggetti che costruiscono la realtà. Ogni azione veramente feconda ha una radice di passività, ha un tempo di maturazione nella passività che è decisivo per la fecondità stessa dell'azione. Il secondo: proprio per questo, in noi ogni atteggiamento o comportamento o logica di tipo distruttivo (umiliazione, negazione, eliminazione), tutto quello che è distruttivo tradiscono questa nostra condizione, tradiscono la provenienza della nostra esistenza. Capite subito l'antagonismo radicale: o la logica della cura o la logica della potenza distruttiva che nella nostra tradizione, in gran parte del codice genetico dell'Occidente, invece, gode di buona fama perché si spaccia come una forza creatrice. Ecco, si potrebbe dire: "Chi è l'occidentale?". Da questo punto di vista, è uno che crede che la distruzione sia creativa. Se credete in Dio, vi dirà che Dio è quello che vi ha preparato anche una punizione, altrimenti neppure Dio è credibile, se non esercita una forza che può arrivare ad essere distruttiva.

La nostra condizione creaturale in realtà parla un altro linguaggio. Da un lato, quello dell'aver ricevuto e dall'altro quello dell'imparare la non distruzione. Questo vuol dire che il modo d'essere dell'essere umano, ciò che dà concretezza al nostro stare al mondo (al di là delle definizioni teoriche) è il modo d'essere di un 'dono', cioè di un valore radicale che esiste condividendosi. La vita è relazione, siamo intrinsecamente relazione (non solo abbiamo relazioni) e addirittura c'è una fede antropologica che viene prima delle religioni, cioè credere nelle relazioni fondamentali. Per noi 'credere' vuol dire, innanzitutto, credere in qualcuno. Quando in un rapporto di amicizia, d'amore, in un rapporto d'allievo a insegnante viene meno la fiducia – non posso più credere in quella persona – la relazione è distrutta.

Nel cammino del nostro essere persone, c'è questa dimensione di essere dei doni viventi. Solo che, poiché il dono siamo noi stessi, non lo vediamo. Tendiamo a dire che non esiste, che la gratuità è un'evocazione retorica oppure 'sospetta' quando qualcuno agisce secondo gratuità, cerchiamo il secondo fine perché non crediamo al completo disinteresse.

Il secondo aspetto che rivela la nostra condizione creaturale: esistiamo con il modo d'essere di una promessa. Tutti quelli che riconoscono la dignità umana, riconoscono che questa dignità è una tensione fondamentale verso la possibilità di una pienezza di vita. Ma in questo percorso non siamo garantiti, c'è una fragilità di fondo. Allora, esistere al modo d'essere di una promessa vuol dire che nella nostra carne, nella nostra coscienza, nei nostri atteggiamenti è inscritta una promessa di compimento che non



è una frase, non è una promessa verbale, non sappiamo chi l'ha fatta; al massimo possiamo risalire ai genitori. Cominciamo però ad avere un parametro concreto, questa promessa già indica una direzione di senso. Non siamo nati né per morire, né semplicemente, come si dice oggi, per sopravvivere. È falsa la metafisica per cui noi esistiamo in base all'impulso o all'istinto di sopravvivenza. Non ci sarebbe chi si toglie la vita, non ci sarebbe chi dà la vita per gli altri. E se uno è costretto a lottare, a organizzarsi semplicemente per sopravvivere, vuol dire che sta dentro una condizione complessivamente patologica o fortemente oppressiva. Primo Levi in un campo di concentramento poteva dire: "io esisto per sopravvivere", ma questa non può essere la normalità della condizione umana. La condizione umana è come una freccia che punta verso una mèta, che nel linguaggio comune si chiama pienezza, felicità, compimento e che la vita esiste per essere trasfigurata, non per essere prolungata così com'è. Se ci dicessero che noi, grazie alle scoperte della scienza, possiamo vivere 500 anni, però così come siamo oggi, in un prolungamento quantitativo dei giorni di vita, dopo i primi 200 anni credo che chiederemmo di morire. Perché noi non vogliamo semplicemente la vita com'è, la vogliamo trasfigurata, vogliamo una vita che abbia una capacità di felicità, una capacità di compimento, che non può essere la morte. Anche qui, come occidentali, potremmo cominciare a dissociare le due cose.

Il terzo modo d'essere della condizione creaturale – può sembrare retorico – assomiglia a quello che noi sperimentiamo nella relazione con i genitori, con quelli che ci hanno preceduto: l'essere umano ha il modo d'essere di un sogno. Non solo noi abbiamo dei sogni, non solo attraverso i sogni (dalla lettura di Freud, di Jung e di altri) possiamo decifrare alcune matrici, alcune grammatiche profonde del nostro codice affettivo ed emotivo. Non solo abbiamo l'utopia, la coscienza anticipante come diceva Ernest Bloch, il grande filosofo tedesco della speranza. Noi abbiamo la realtà stessa di un sogno che vuol dire 'proveniamo da un desiderio radicale'. Questo desiderio non va dimenticato, non va tradito, va svolto! Esistere al modo umano significa svolgere un sogno e così l'adulto rispetto al bambino non è colui che spezza o nega o deride i sogni del bambino, ma è colui che li svolge. Io assocerei alla parola 'adulto' questi due termini: 'consistenza' e 'continuità'. Io non dimentico il sogno, ma sono adulto se so conferire consistenza e continuità a quello che era il sogno iniziale. Essere sogno è qualcosa che permea il nostro modo d'essere sin dalla carne, sin dalla corporeità, sin dalle emozioni, anche da tutto quello che va oltre il controllo razionale. Ma allora se è questo, se la condizione di creatura vuol dire 'hai ricevuto una vita che tu davvero assumi se la condividi e se impari a stabilire relazioni non distruttive', 'hai un modo d'essere che assomiglia a quello del dono, a quello della promessa

e a quello del sogno'. Che cosa significa, per un essere così costituito, la cura di se stessi? Che cosa può volere dire questa indicazione di valore, di responsabilità, anche rispetto a se stessi? A me pare che questo comporti una riconsiderazione – questa è la categoria che vi propongo come fondamentale – di nascita.

Sappiamo che nel pensiero occidentale ci sono dei temi ombra. Per esempio, la donna, lo sguardo della donna; i bambini; il dolore; la nascita anziché la morte. Ci sono temi, nell'Occidente, impensati o pensati male. La non-violenza. Noi ancora mettiamo il negativo davanti, perché non abbiamo l'esperienza per avere una parola positiva. Sarebbe come se per dire 'donna' dicessi 'non-uomo'. Ecco, abbiamo una serie di cose impensate, e tra queste probabilmente c'è proprio la nostra natalità, la nostra condizione di creature che passano per la nascita e non sono create da un'onnipotenza originaria che le fabbrica come fosse uno scultore, ma vengono da un corpo di donna, vengono da una relazione. Ecco che proprio la nascita, a mio avviso, ci dà la prospettiva del significato della cura di sé. L'essere umano – questo lo hanno detto tutte le riflessioni sulla condizione umana – è incompiuto. Molto più incompiuto di un cane, di un gatto, di un cavallo. Gli animali in poche settimane arrivano alla loro condizione di maturità. L'essere umano a volte non ci arriva per tutta la vita o per farcelo arrivare, per promuovere questo percorso di educazione, servono anni e anni, decenni. Non serve semplicemente una formazione tecnica. Tradire l'educazione vuol dire tradire la nascita, mettere al mondo qualcuno e abbandonarlo, negarne il valore. Quindi, la cura è sempre l'atto di responsabilità congruente con un percorso di nascita. Noi non cominciamo dalla cura, cominciamo dalla nascita come esperienza personale.

Per noi la nascita biologica è un momento decisivo, ma non è esaustivo nel nostro percorso di persone. Non veniamo al mondo come delle statue, già pronti. C'è poi la nascita psicologica che è un'altra cosa, c'è la nascita sociale che è un'altra cosa. Si potrebbe dire che la nascita politica comincia quando un bambino entra in una classe di scuola e lì si ritrova in una comunità politica, con delle regole, con dei compagni che non ha scelto, e deve imparare a convivere. Tralasciando questo tipo di nascite, c'è una nascita radicale della persona che non coincide con il momento in cui muore. Non è un ideale da rimandare a un eventuale al di là, ma forse coincide con la maturazione in noi stessi di una capacità di fedeltà alla nostra unicità. Ciascuno di noi è unico. Arriviamo a nascere radicalmente quando assumiamo questa unicità e questa unicità non è uno schermo, una disgrazia, una maledizione per gli altri, ma è un elemento di comunione che si approfondisce. Non si nasce per nascere, si nasce per entrare in una comunione che è grande come la vita. Ogni soglia,

ogni attraversamento di un confine che è tipico del dinamismo della nascita, appunto, annuncia l'ingresso in una comunità più grande.

Vorrei richiamare la lezione di una grande filosofa spagnola del Novecento, Maria Zambrano, che dice: "Nella percezione immediata della condizione umana, c'è poco da stare allegri perché noi nasciamo, cominciamo a crescere, invecchiamo, se ci va bene, e poi arriva la morte". Questa parabola sarebbe l'arco dell'esistenza dove, intuitivamente, qualunque metafisica, qualunque religione, qualunque visione del mondo noi abbiamo, siamo convinti che la misura, la destinazione ultima, la verità della vita sia, appunto, la morte, perché questo è il percorso a cui nessuno può sfuggire. Maria Zambrano invece sottolinea un'altra prospettiva. Prende sul serio la nostra incompiutezza. Dice che l'esistenza è un percorso accidentato in cui noi non costruiamo noi stessi come se fossimo un risultato tecnologico delle nostre facoltà, ma andiamo avanti nell'esistenza – nel senso qualitativo dell'andare avanti – se rispondiamo a un appello. Nascere vuol dire rispondere a un appello. Tanto più che nella nascita biologica non abbiamo proprio scelto di venire al mondo, ma nelle altre forme di nascita è necessaria l'adesione della nostra libertà. È necessario il consenso, è necessaria addirittura l'adesione della persona. Che significa nascere radicalmente? Vuol dire accettare questo appello e non possiamo definire prima quale sia la fonte, quale sia la vocazione profonda che ci porta a nascere. Potremmo usare termini come 'vita' oppure termini come 'verità' o termini come 'amore'. Ci viene da sorridere a sentire, non dico 'vita', ma 'verità' e 'amore', perché ormai queste parole le abbiamo lasciate sulle labbra dei fanatici, di persone violente o di persone non credibili o sulle labbra dei potenti e allora ci rinunciamo. A poco a poco ci rubano anche le parole. Ecco, io credo che dovremmo riprenderle dal fango queste parole, ripulirle, sentire la credibilità concreta, creaturale che hanno e allora potremmo riconoscere che davvero per noi esistere vuol dire rispondere. Rispondere a un amore, a una vita, a una forza originaria che non è una potenza, che non è qualcosa che ti schiaccia, che davvero ti attrae a questa pienezza.

Questo significa uscire da una mentalità in qualche modo consolidata. Pensate solo a quali sono state le risposte del pensiero occidentale (fatte le debite eccezioni) alla domanda: "Chi è l'essere umano?". Come si dice nel Salmo 8, con espressione ironicamente impropria: "Che cos'è l'essere umano perché te ne ricordi, o Dio?". Le risposte del pensiero occidentale sono state: "È un essere sociale o politico"; "È un essere razionale o che ha il discorso" e soprattutto "È un essere mortale".

Ora, noi ci rispecchiamo in queste definizioni? Immaginatevi come esseri sociali e politici, razionali e linguistici e mortali, e vedrete se l'essenziale della vostra unicità, della vostra storia

di persone, in questo modo è stato detto. Io credo di no, io credo che le risposte che l'Occidente ha dato sull'identità umana siano profondamente insufficienti. È sfuggito, per esempio, che l'essere umano, che pure è abitato interiormente da forze di vario genere (anche oscure e anche distruttive), incontra esternamente forze diverse anche distruttive, eppure nel cosmo è l'unico essere che può trasformare quello che lo abita in amore e addirittura 'disinquinare' questo amore facendolo diventare qualcosa di generoso o di creativo. L'essere umano, seppur raramente, può trasformare il dolore in amore. E questa è una capacità che dice di una grandezza, di un valore incondizionato dell'essere umano e che lo mette in relazione con l'altro da sé in un modo diverso.

Questo rimando all'amore risulta sospetto, sicuramente. Forse le condizioni di credibilità dovrebbero essere esplicitate, enunciate. Allora, ogni volta che parliamo di 'amore', la traduzione operativa dovrebbe essere il mio cambiamento, cioè non dire 'amore' il mio cambiamento, perché per noi non è affatto spontaneo amare al modo adeguato alla condizione creaturale (cioè in modo creativo). I nostri amori sono gelosi, possessivi, narcisisti, distruttivi e le nostre ferite vengono dall'amore mancato e dall'amore sbagliato, quindi la parola 'amore' è una parola seria. Una parola dolorosa perché è una lotta interiore e poi anche interpersonale tra egoismo e generosità. È una parola feroce, una parola tragica. Però ci è data la possibilità di imparare, di unificare quello che siamo in questo apprendimento di un amore non distruttivo. Ma questa capacità non ce la diamo da soli. Possiamo averla solo se rispondiamo a qualcosa che ci insegna questa capacità.

Non è obbligatoria una professione di fede religiosa. È l'amore delle generazioni precedenti, l'amore di chi incontro e mi insegna a diventare più umano di quello che sono. Non dobbiamo per forza teologizzare questo riferimento.

L'altra condizione importante è che forse l'amore fa sempre una pessima figura quando è un tema della riflessione, è un tema del discorso. Ci sono due protagonisti che fanno una figura migliore e sono il potere e la ragione, considerata come razionalità asettica, che giudicano l'amore o 'non credibile' o 'non efficace'. In realtà, invece, a me pare che l'amore in forma creativa sia la forma più alta di razionalità, la forma più radicale di ragione di cui possiamo disporre. Diventa allora la chiave con cui leggiamo la realtà. Maria Zambrano afferma che esistere davvero, arrivare a nascita compiuta vuol dire imparare ad amare in questo modo, cioè in un modo che sia generoso e non possessivo, in un modo che sia misericordioso e non vendicativo, in un modo che sia creativo e non distruttivo. Ma questo percorso non è facile, ed è anche pieno di interferenze. Maria Zambrano cita due percorsi

molto diversi. Il primo lo chiama 'disnascere', che vuol dire che noi di fronte a ogni soglia, a ogni confine – e ogni confine crea angoscia, il passaggio di un confine crea angoscia – tendiamo a ritrarci; però quando ci rifiutiamo, quando per esempio ci aggrappiamo a un possesso, a una proprietà, a una sicurezza (psicologica, affettiva, economica, territoriale), è davvero un'esperienza di chiusura antitetica alla risposta che invece meriterebbe l'attrazione al nascere compiutamente. L'altro movimento che lei sottolinea lo chiama 'delirare'. Etimologicamente 'de-lirare' vuol dire 'passare il segno', 'passare il confine che separa un campo da un altro'. 'Delirare' significa inseguire un'identità che non è la nostra. Quante volte per assumere un'identità, per esempio, ci aggrappiamo a un'identità di ruolo? Io dico che sono un professore oppure un cittadino italiano oppure un padre. La somma dei nostri ruoli non dà l'identità misteriosa della persona. Noi non siamo un fascio di funzioni o una somma di ruoli. In questo senso siamo trascendenza. Non solo Dio è trascendenza, noi siamo trascendenza, cioè andiamo oltre le definizioni funzionali di ruolo. È chiarissimo che in questo percorso abbiamo bisogno di qualcuno che ci aiuti a nascere come a nostra volta, man mano che acquisiamo una responsabilità nei confronti di altri, noi possiamo aprire la strada, essere testimoni di quella attrazione buona che porta le persone a essere se stesse; oppure possiamo sbarrare la strada, possiamo precludere alle persone il loro percorso. Quello che noi chiamiamo 'educazione' dovrebbe essere questo: aiutare le persone maieuticamente a diventare se stesse. Arrivo alla conclusione. Che cosa significa entrare in un'ottica che considera l'esistenza come un percorso di completamento della propria nascita e di aiuto nei confronti degli altri, ricevuto e dato, affinché questo accada e sia condiviso per tutti? Non solo per me stesso, non solo come perfezione del mio narcisismo, ma come servizio nei confronti di altri a partire da quello che io ricevo, perché io non inizio 'dando, servendo, aiutando', io inizio 'ricevendo'. La legge del dono dell'esistenza dice che noi entriamo nelle dinamiche di dono imparando a ricevere. Forse il sentimento più luminoso di questa nostra condizione è la gratitudine che in fondo è il contrario dell'angoscia, per cui noi abbiamo una sfiducia radicale nella relazione e l'altro diventa un oggetto o un nemico.

Quali sono gli elementi di questa cura di sé nella prospettiva di un'esistenza nascente? Che non è inconcludente e non significa che indugia, che aspetta, che tergiversa sul diventare se stessi, ma davvero conosce l'identità profonda come una tessitura e non come una costruzione o un adeguamento a dei modelli esterni. Ecco, il primo elemento di una cura di sé in questo senso lo chiamerei 'l'integrità', che non significa integrità morale, adesione a regole e divieti per lo più di ordine sessuale. Già sulle tasse, su

cose politiche siamo molto più indulgenti. Non è un'integrità morale o moralistica. 'Integrità' vuol dire che noi siamo uno, ma siamo molti. Abbiamo il corpo, il cuore con cui sentiamo. Cuore, organo, capacità di sentire. La coscienza, la capacità di discernere quello che è creativo e quello che è distruttivo. La ragione, la capacità di legare i fatti e i significati. Chi parla solo di fatti evidentemente ha dimenticato la ragione. La fantasia, cioè la capacità di cogliere l'ulteriore, il possibile, cogliere la dissonanza, la diversità che il mondo dato non è la vita, che il mondo dato è una 'versione' della vita. Da ultimo, cito l'anima, che forse non è tanto quell'entità immateriale che pensavano i Greci; non è nemmeno pura energia, come si dice oggi, per accreditarla agli occhi della mentalità scientifica. Io invece direi che l'anima è 'quella soggettività profonda che passa per il corpo, naturalmente non è separata dal corpo, è la fonte dei 'sì' e dei 'no' che diciamo alla vita. Se volete una parola più concreta che renda conto di questo termine, io vi suggerirei la parola 'libertà'. La libertà non è un organo, come i polmoni, il fegato. Non posso dire: "Mi funziona bene la libertà" oppure "C'è troppa libertà", con questa determinazione quantitativa. La libertà è in ciascuno di noi un viaggio, è una maturazione della nostra unicità. Il modo inconfondibile di esistere. Ecco, l'anima è il nostro modo di rispondere alla vita, di uscire dalla pura reazione alla vita e agli altri, di arrivare a una risposta originale. Questa è la pienezza del nostro essere noi stessi, la nostra libertà, come un viaggio compiuto, come un viaggio confermato e non tradito.

Un altro elemento importante della cura di sé è quella lotta interiore – tutti i grandi maestri della non-violenza l'hanno testimoniata – che non vuol dire 'proiettare sull'altro l'etichetta del nemico', 'proiettare sull'altro l'identità del male'. Ci sono teologi nell'Islamismo che dicono: "La Jihad non è la lotta contro gli infedeli, è la lotta interiore tra il bene e il male". Non distruzione né persecuzione. Allora, la cura di sé è quella lotta interiore che nessuno può fare al posto nostro, tra tendenze distruttive e originalità creativa, capacità di rispondere al male con il bene. È la chiave del nostro essere veramente persone libere. Da ultimo, sottolineerei l'aspetto di decentramento della soggettività. In noi convivono diversi centri di soggettività che vanno armonizzati, per diventare una persona integra. E neppure questo basta perché il centro della mia soggettività non è semplicemente interiore. In qualche modo è interiore, ma sempre correlato a un centro esterno, quello che noi chiamiamo l'altro, l'incontro con il prossimo, l'uscita da se stessi. Qui davvero si gioca la reale cura di sé, che non significa portare il proprio io a un centro benessere, ma vuol dire imparare a sfuggire alla dittatura dell'io superficiale, all'io reattivo, all'io perennemente narcisista, perennemente misura di tutte le cose che quindi ci soffoca in quello che noi

siamo; bisogna invece risalire da questo io superficiale, narcisista, tirannico, a quell'anima che si traduce – niente di spiritualistico – nell'azione. Si traduce in quel decentramento per cui l'altro in qualche modo diventa il fine vivente, il valore vivente che riconosco. Dice bene Emmanuel Lévinas: "Che cos'è l'amore?", parola che lui usa pochissimo per paura dell'inflazione, della scarsa credibilità del termine per come ci suona. "L'amore è la preferenza per l'altro". E aggiunge: "Che cos'è la libertà?". "È avere il tempo di evitare la violenza con cui io andrei contro l'altro. Avere il tempo di disinnescare i comportamenti distruttivi". Questa è la libertà. Allora se la libertà è questo, è chiaro che la cura di me stesso non è un'operazione narcisistica. Cura di me stesso significa essere capaci di tradurre la mia libertà in servizio, in dedizione. Cosa da cui non parto, cosa che imparo molto lentamente, ma quando la imparo, diventa la chiave di quella pienezza che prima chiamavo 'nascita radicale della persona', compimento di una felicità che non può essere fortuna o privilegio, che non è incompatibile con la sofferenza. Questi sono dei pregiudizi radicati, no? La felicità è un percorso di condivisione che, detto grossolanamente, per metà io non posso controllare – non posso fabbricare la felicità – ma per metà attiene al mio modo d'essere. Ci sono persone che vivono condizioni esterne apparentemente favorevolissime e invece una vita interiore che non permette loro di essere felici. Ci sono invece persone che devono fare fronte a condizioni drammatiche, dal punto di vista della vita esterna, ma hanno coltivato interiormente un modo d'essere che le rende all'altezza delle difficoltà, cioè che le rende capaci di felicità.

Noi non possiamo produrre, controllare, programmare la felicità. Quello che possiamo fare è condividere, man mano che cresciamo, quanto di buono sperimentiamo; attraversare insieme la sofferenza o farne fronte insieme (senza esaltarla, senza razionalizzarla, senza dire che è un merito da offrire a Dio); affrontarla insieme. E questo genera alcuni elementi costitutivi di quello che chiamiamo felicità, pienezza, compimento. Però, questo vuol dire nascere compiutamente e questo, dicevo, non coincide con la morte, non coincide con l'andare al di là della vita che si vive.

La vera ricerca, quella che noi abbiamo chiamato "ricerca del sé", credo che dovrebbe essere tradotta con il termine 'risveglio'. Dice bene Simone Weil: "Le cose di fondo della vita non si ricercano, si attendono. È volgare pensare che si cercano, come se dovessimo conquistarle". Si attendono, cioè vuol dire 'solo se mi risveglio a un grado più radicale di realtà, a un'attrazione più fondamentale, solo se c'è questo risveglio posso veramente iniziare il percorso'.

Chi può sperare di inoltrarsi lungo questo percorso che cambia profondamente la percezione della condizione umana e, direi, anche il

modo di stare in relazione con gli altri? Colui che davvero non teme la dilatazione della propria vita interiore, della propria capacità di raccoglimento, di attenzione all'integrità di tutto quello che è il suo centro di soggettività. Nel senso in cui Kafka afferma che "avere una stanza è la condizione della vita, avere molte stanze è la condizione della felicità". Si riferisce proprio alla dilatazione della vita interiore che ci dà lo spazio per elaborare risposte nostre alla vita e non reazioni meccaniche che sarebbero sicuramente distruttive.

Tradurre questo in parole quotidiane vuol dire cura di sé e dilatazione della vita interiore, vuol dire percorso educativo, responsabilità educativa delle generazioni adulte nei confronti delle nuove.

E allora, grazie a questa educazione, io credo che sarà molto più possibile di quanto crediamo sottrarsi alla falsa normalità di una vita vissuta senza amore, cioè dedicata o 'al potere per il potere' o a una razionalità che dice di essere fredda, ma è profondamente angosciata.

Patologia del Desiderio e Ricerca del Senso

Romano Màdera, psicologia

Vorrei cominciare dalla fine. La fine, per un puro caso, è già stata detta, oggi, da Roberto Mancini. Ad un certo punto del suo discorso, parlando dell'amore, di quella dimensione dell'esistere che secondo lui è e porta alla compiutezza, a una certa forma di felicità e dunque al senso... parlando di questo, nello scorrere della frase, abbiamo sentito la parola 'limite'. La parola 'limite' è molto in voga in tutte le discipline legate alla psicologia che cercano di andare al di là di se stesse e scorgere l'orizzonte storico-sociale, la trasformazione delle mentalità nelle quali si pongono. C'è una grande intesa sulla notazione che proprio l'assenza del limite starebbe alla base della gran parte delle patologie e diremo anche di una sorta di patologia della normalità.

Roberto Mancini, parlando dell'amore, parlava della necessità per l'uomo di partecipare a un bene più grande, altrimenti la relazione d'amore rischia di diventare una forma di perversione, di distruttività. In questo senso Mancini parla di accettazione del limite. Questo è il nostro punto di partenza: la ricerca del senso, la cura del sé si devono in qualche modo misurare con le situazioni concrete della nostra vita, con il tempo che noi viviamo.

Una prima considerazione è che siamo così convinti che c'è qualche cosa che non va,

il disagio è così diffuso che la parola 'cura' (anche la cura del sé ovviamente) e la parola vicina 'terapia' sono inflazionate, sono dappertutto. Tanto da dare luogo a una polemica molto aspra da parte di una certa tendenza critica della società, fino a configurare quella che Frank Furedi (sociologo ungherese, *nd*) ha chiamato, con una definizione che ha fatto il giro del mondo, 'la cultura terapeutica', e noi diremo 'la società terapeutica'.

Il fenomeno '*psi*' – l'aveva già detto Robert Castel, un importante sociologo della comunicazione – è onnipervasivo: c'è una sorta di psicologizzazione del tessuto sociale. Lo si nota nei disturbi scolastici, in quelli di coppia, persino nelle vicende politiche; in qualche modo, c'è di mezzo la psiche. E questo fatto è addirittura spinto dagli stessi livelli istituzionali, dalla scuola agli ospedali, dai centri di salute mentale fino ai giornali, alle riviste, ai media, alla politica. Tutto diventa in qualche modo una patologia, dalla cellulite al russare, dall'ansia alle crisi amorose, dallo stress all'insonnia, dall'insuccesso scolastico ai problemi dell'insegnamento, alle dipendenze dai videogiochi, dal sesso, dalla cocaina. Come risposta, si formula una richiesta di 'terapia'. E quindi tutto diventa terapia: i cristalli, i fiori di Bach, gli antidepressivi, l'ippoterapia e la pet-terapia (la terapia con i cuccioli di animali, *nd*), la danza, i tarocchi, i profumi, persino i carboni ardenti per i *manager*. Ironia a parte, tutto questo è, in fin dei conti, una specie di gigantesco oppio dei popoli di seconda o terza generazione? Si è passati dalla religione ai balocchi e profumi?

Io credo, invece, che in questo caso si faccia un errore non molto misericordioso nei confronti della nostra condizione: mi sembra che questo disagio diffuso mostri un'inadeguatezza personale, poi naturalmente diventata sociale, di fronte a ogni sorta di pericolo, di problema sociale, familiare, relazionale, professionale. Leggendo tutto questo secondo la grande lezione di Michel Foucault, si è visto, in sostanza, una sorta di 'problema disciplinare', e cioè un potere anonimo che non è certamente soltanto da una parte della società, ma è dentro ciascuno di noi, determina una sorta di autosorveglianza e produce effetti di soggettività (cioè al nostro interno, ciascuno di noi, nel nostro comportamento) che tendono a far sviluppare gli individui in una direzione compatibile con il potere istituito. Questo, in breve, il pensiero di Foucault. È certamente pretenzioso dire che tutto questo non funziona, eppure – per dirla brutalmente – questo mi sembra 'non vedere'. Questa modalità mi sembra non vedere 'come', anche se fosse vero e anche nella misura in cui è vero. Tuttavia, non dice nulla circa la risposta possibile a questa sofferenza sintomatologica. In sostanza sarebbe come dire, molto rapidamente, che noi pensiamo che le tecniche di disinquinamento dell'oceano siano in qualche modo funzionali al potere istituito. È perfettamente vero. La *green economy* sarà il

grande affare di ripresa produttiva dopo la stasi dovuta alla crisi finanziaria. Questo significa che non rimane il problema della falla davanti alle coste degli Stati Uniti? Vuol dire che non facciamo nulla? Vi sembrerà abbastanza banale questo discorso, ma ricordiamoci, di nuovo, e che cosa facciamo di fronte al sintomo? Cosa gli diciamo? Diciamo che, siccome queste terapie non funzionano e queste terapie sono, come dire, dei modi per interiorizzare un disagio che non dipende unicamente dal soggetto, allora quel soggetto non deve curarsi, non deve cercare i modi di curarsi, anche confusamente? O comunque, non dobbiamo interrogarci sul fatto che questi sintomi diffusi – insisto – sintomi della cura (che sono anche i sintomi della cura) vengono dal disagio? O, invece, bisogna continuare a interrogarsi, magari con grande difficoltà, sul fatto che questi sintomi sono l'espressione di una sotterranea e continuamente risorgente disperazione? Una disperazione che riguarda tutti i passaggi essenziali della vita. Se non ce la facciamo più a vivere proprio in quella parte del mondo in cui la sopravvivenza materiale è molto facile, questo costituisce un problema gigantesco che non possiamo risolvere con qualsiasi analisi di trasformazioni di modi disciplinari del potere. E io direi che proprio per questo si diffondono le cure '*psi*', le cure dell'anima. E vedremo poi a quale tipo di mancanza queste cure cerca di rispondere.

Di nuovo, siamo di fronte a una patologia diffusa. Jung diceva negli Anni Trenta: "Non avrei niente in contrario a definire questa patologia come la normale nevrosi del nostro tempo", ma si riferiva, appunto, all'assenza di senso. Facciamo un passo indietro per dire che è in atto una trasformazione storica che è durata secoli, ma che è esplosa negli ultimi cinquanta-sessant'anni anche per ragioni di trasformazione del tessuto e dell'organizzazione economico-sociale, una 'patologia del desiderio', cioè l'estensione dei bisogni – come ha detto il professor Natoli nell'intervento di ieri – e quindi delle necessità immediate della vita che si danno come cose, oggetti, persone da consumare immediatamente. Ma l'estensione di questi bisogni, l'estensione enorme, capillare, possessiva, che non dà limite al desiderio, perché in qualche modo lo legittima, ha la sua vera radice nella trasformazione, all'inizio del Novecento, del sistema produttivo in produzione di massa per i consumi di massa, cioè ha a che fare con la nascita del Fordismo e poi, naturalmente, in uno sviluppo che è andato molto al di là del Fordismo stesso. Questa estensione del desiderio fa sì che progressivamente venga meno qualsiasi barriera e qualsiasi limitazione al desiderio stesso. Bisogna fare desiderare tutto a tutti, potenzialmente. Il desiderio ora è limitato unicamente dalla capacità di acquisto di ciascuno. Si realizza così, a secoli di distanza, ciò che Dante aveva profetizzato: nel V Canto dell'*Inferno* dice che Semiramide, la lussuriosa,

'fe' licito il libito in sua legge'. Cioè ha fatto diventare lecito ciò che è desiderio, ha fatto diventare legge la libido stessa. Straordinaria, acuta visione del momento del capitalismo nascente, che nasce storicamente – come diceva un grande studioso, Giovanni Arrighi – nel XX secolo, nelle città italiane (Firenze, Venezia e Genova). Questo dice invece compiutamente che cos'è il mondo che è nato dalla globalizzazione capitalistica o, meglio ancora, dal capitalismo globale: una illimitata estensione del desiderio e di un desiderio che è appunto come i bisogni, capillare, ossessivo. Questo si ricollega alla splendida lezione di Gad Lerner sulla questione delle emozioni, prodotte e riprodotte continuamente attraverso, tra l'altro, modalità di 'shock' e 'spot' cioè in modo puntuale, ma nello stesso tempo irrelato, senza memoria, senza filo, senza tessuto. Filo, memoria, senso, orientamento.

Tutto questo produce una 'patologia'. Produce una patologia perché il desiderio illimitato in qualche modo 'patologizza' se stesso, cioè non riesce nemmeno più ad essere desiderio. Perché il desiderio è la trasformazione umana (propriamente umana) dell'abbisognare. Il desiderio è desiderio di mancanza, è sempre desiderio di qualcosa d'altro, tanto d'altro che non si acquieta, il desiderio è potenzialmente infinito. Questa profonda infinità del desiderio è stata 'orizzontalizzata' nell'insieme delle cose, delle prestazioni, delle azioni, delle percezioni e dunque continuamente esposta alla sua ripetizione; più si ripete, più si diversifica, non diversificandosi nella profondità, più diventa insignificante. Scelgo una frase di Brice Parain (filosofo francese, *nd*) che dice a proposito dell'amore – di nuovo è un tema che è stato messo molto bene in rilievo nella relazione di Roberto Mancini: 'Amare è cercare attraverso qualcun altro una rivelazione' – il risveglio – 'che egli non contiene, ma che verrà grazie a lui e per il quale è necessario'. Sempre, anche nel desiderio d'amore, l'amore più riuscito, c'è qualche cosa che succede, c'è sempre una promessa di felicità. Si può dirla in modo più popolare, attraverso quell'immagine, fantastica per la mia generazione, di Gino Paoli: "Questa stanza non ha più pareti, ma alberi, alberi infiniti". Gli alberi non ci sono, l'infinito non c'è; c'è la stanza e c'è una persona, ma quella persona è il simbolo, è la parte visibile di quello che è invisibile, quella persona in qualche modo diventa tramite dell'infinito. È perfetto.

È esattamente questo tipo di desiderio che viene attaccato, penalizzato, ma in definitiva sgonfiato, da cui derivano anche le patologie della famosa caduta del desiderio (anche sessuale). Tutto questo comporta anche (proprio perché il desiderio è senza limite) che senza limite sia impossibile o diventi sempre più difficile entrare in un quadro di identità. *Chi sono io?* Una domanda costitutiva della religione e della

filosofia. Ma tutte le società e tutte le culture sanno bene che non solo attraverso la religione e la filosofia, ma anche attraverso le loro istituzioni, bisogna rispondere a questa domanda. E questa domanda, nel bene e nel male, è risolta da certi quadri di identità. Le nevrosi di un tempo (e anche certe coloriture psicotiche) stanno fondamentalmente tra il desiderio e la legge, proprio perché si inscrivono in *quadri di identità*. Dentro questi quadri di identità, io non ci sto e divento nevrotico. Le famose prime grandi esperienze terapeutiche di Freud con donne della borghesia viennese, cosiddette 'isteriche', di cui diceva 'grande sensibilità morale'; donne maritate e quindi improvvisamente condannate alla vita famigliare, alla prigione della vita domestica dove le loro abilità non potevano più avere nessuna forma di espressione di vera di forza e dunque crisi. Legge da una parte, dall'altra parte desiderio e dunque crisi: o si entra dentro un certo quadro di identità oppure questo è il tipo – uno dei tipi – di nevrosi. Credo che oggi la forma sia del tutto diversa e cioè che non sia desiderio contro la legge, ma sia desiderio rispetto a una prestazione che, proprio perché il desiderio è senza limite, essa stessa è senza limite. E dunque, se una prestazione è essa stessa sempre senza limiti, il sentimento di inadeguatezza è totale ed è per questo che l'inadeguatezza diventa inadeguatezza di *tutti* i momenti della vita, che tra l'altro tutte le società avevano sottolineato con i famosi 'riti di passaggio'. Inadeguatezza a fare i figli, inadeguatezza a educarli, inadeguatezza nei confronti della scuola, nei confronti del lavoro, inadeguatezza dell'educazione sentimentale, impossibilità di affrontare il dolore, rimozione della morte. In una parola: inadeguatezza di fronte alla vita perché non si sa più che posto si ha in questa vita.

Questi sono i drammi della libertà moderna che è straordinaria e che, forse per la prima volta nella storia, mette l'umanità di fronte a se stessa. Forse perché non si è più schiavi ma liberi, oggi abbiamo la possibilità di essere 'artefici del senso della vita' come ha detto giustamente Roberto Mancini oggi, almeno in parte – per quella parte che è decisiva per la nostra vita che dipende da coscienza e da volontà.

Che tipo di cura? Non ci sono sempre state cure?

Le religioni sono state cure in varie forme – riti, miti, religioni; per una certa parte della società, assai ristretta, per l'*élite* più razionale, le filosofie sono state per tanto tempo un tentativo di risposta alla costruzione complessiva del senso. Jung – siamo negli Anni Trenta – diceva che la psicoterapia viene spinta a sconfinare in ambiti un tempo riservati a sacerdoti e filosofi. Nella misura in cui questi ultimi oggi non operano più o in cui viene negata dal pubblico la facoltà di operare, si può constatare quale lacuna la psicoterapia sia talvolta chiamata a colmare e fino

a che punto la cura d'anime e la filosofia si siano allontanate dalla realtà della vita. Al pastore d'anime si rinfaccia che si sa già quello che stava per dire; al filosofo che le sue parole non hanno mai utilità pratica. La cosa curiosa è che entrambi, a parte rarissime eccezioni, professano una decisa avversione per la psicologia. Il pensiero di Jung, a mio parere, vale ancora oggi. Jung, tra l'altro, era figlio di un pastore protestante. Si tratta allora di *reformulare* la ricerca di senso, partendo non da ciò che è giusto e che è buono, ma semplicemente dalle condizioni *reali* e le condizioni reali sono quelle di una società individualizzata (anche se l'individuo è solo formale), di una libertà che è solo formale – ma che però c'è – dall'assenza di quadri di identità stabili, dal fatto che tutto sia lecito. Salvo poi stabilire la legge soltanto sui rapporti di forza o la competizione reciproca o la vana proclamazione retorica di quello di cui non possiamo fare meno che quindi poi finisce per 'suonare' esclusivamente un pregiudizio nei confronti di tutto il resto.

Ma ancora Jung dice che noi psicoterapeuti dovremmo essere veri filosofi o medici filosofi. Anzi, che già lo siamo, anche se non vogliamo ammetterlo perché una differenza troppo grande divide ciò che facciamo da quello che viene insegnato all'università, ovvero una filosofia completamente staccata dalla vita reale. È interessante mostrare come Jung colga il fatto che solo la ricerca di senso sia la vera terapia, quella che attraversa tutte le altre; e come questo avvenga perché vecchi quadri di orientamento, soprattutto nella loro modalità, non sono più capaci di parlare. Io ritengo che la psicologia e la psicoterapia, come fenomeni sociali, rispondano a una caratteristica fondamentale del nostro mondo, cioè la sua atomizzazione.

Veniamo al cambiamento. Bisogna continuamente cambiare, quindi il modello non è più quello dell'imitazione, ma è quello che del 'cambia continuamente'. Cambia continuamente anche i punti di riferimento, cambia continuamente anche gli orizzonti. La ricaduta è ovviamente un profondo disagio dell'anima. Oggi le istituzioni stesse spingono per il massimo d'innovazione, il massimo di originalità, il massimo di cambiamento che naturalmente è del tutto necessario perché altrimenti non vivremmo neanche nel mondo in cui siamo. E, tuttavia, questo comporta che se si sa o si crede di sapere come sia possibile vivere, questo vivere ci sta stretto. Non ci sono più quadri di identità che instradano. Questi quadri di identità riguardano anche, di nuovo, le forme patologiche. La depressione (una delle patologie più diffuse, almeno nominalmente) oggi è letta come fatica ad adeguare se stessi alle prestazioni. Dall'altra parte, l'ipomaniacalità o la maniacalità, cioè il tentativo di essere ossessivamente *ala pari* con quello che sta succedendo. Possiamo leggere da questo punto di vista anche le malattie che hanno a che fare con i disturbi alimentari, perché la prima

identificazione di sé è la propria corporalità. Allora, una qualche tortura o deformazione della propria corporalità è sintomo del fatto che non si sa e che non si sta bene in quello che si crede di essere. La forma della dipendenza dalle cose ('sono talmente debole che sono totalmente dipendente'); le forme di narcisismo che sono una difesa dalla difficoltà della relazione e questo significa che non so chi sono e ho bisogno di un *continuo* rifornimento narcisistico per rifornire il buco che ho dentro; i disturbi della personalità.

Allora, possiamo dire che queste patologie, Anche sono patologie del desiderio, dell'orientamento di senso e dei quadri d'identità, in forme diverse ci dicono esattamente che il sintomo porta una domanda di significato alla quale bisogna rispondere.

Mi avvio alla conclusione chiedendomi quale sia il limite della psicoanalisi.

Le terapie psicoanalitiche, a mio parere, sono una delle risposte più significative, anche filosoficamente, alla concezione del mondo della nostra condizione. Prima di tutto, l'analisi non cura il sintomo ma *ascolta* il sintomo, lo interpreta come una domanda, apre un dialogo con il sintomo, crea un colloquio e cerca delle risposte. L'analisi agisce frustrando il tuo desiderio di risolvere immediatamente il sintomo e di eliminare la domanda, perché la domanda, in questo momento, è più importante del tuo desiderio di trovare una risposta. L'analisi inoltre usa la tecnica dello 'scarto': cioè la tecnica che ci porta fuori da una via già tracciata. Quando noi siamo bloccati, abbiamo bisogno di una nuova fonte di immaginazione. Quando le nostre soluzioni sono bloccate, dobbiamo inventarci delle altre soluzioni. Allora faremo riferimento a qualcosa che si produce spontaneamente in noi, che ha un significato, ma che per avere del tutto questo significato deve essere accolto e deve essere interpretato. Ecco allora il *lapsus*, l'azione mancata, i sogni. Il sogno, inteso come capacità di sognare ad occhi aperti, è una tecnica che Jung aveva usato durante l'analisi. Bisogna liberare l'immaginazione attiva, il confronto con le potenze fantastiche della nostra mente, che non significa fantasticare a piacere, ma fare emergere qualcosa che l'io forse non vuole neppure ascoltare e questo io credo sia una grande, una enorme trasformazione. Enorme trasformazione rispetto alla vecchia tecnica (che non era sbagliata, ma era adatta a quel tipo d'uomo) della metafora platonica – citata nel *Fedro* – ovvero la tecnica dell'auriga che sferza i cavalli, che con il morso taglia loro le labbra, per tenerlo... La frusta, che è il modo di addomesticare le passioni. Questi sono gli strumenti che nel passato la filosofia e la religione hanno utilizzato. Epicuro sollecitava a 'buttare fuori il *pathos*' ("*Haec balles pathos*"), cioè ad usare una forza tale da impedire che il tuo territorio sia minimamente occupato da un *pathos* non addomesticato. Oggi, per vari motivi, questo tipo di pensiero, questa indicazione, non possono funzionare. Dobbiamo accettare

la situazione presente, dobbiamo passare alla 'doma' dolce. Oggi la doma dolce non è soltanto un film, non è soltanto un libro, è anche una tecnica di quelle che fanno *business* e che quindi socialmente ha trovato qualche convalida.

Dunque, l'analisi oggi permette l'apertura dello spazio simbolico, la diversità dell'avere a che fare con le emozioni e i sentimenti (che non sono la stessa cosa), l'apertura di uno spazio di libertà. L'analista sacrifica tempo, denaro e naturalmente sacrifica anche la certezza di guarire il sintomo: l'analista rinuncia al riconoscimento personale o soltanto al riconoscimento personale come 'più o meno bravo analista'.

Tutti noi cerchiamo il riconoscimento personale, in qualsiasi relazione, anche la più perfetta. Io ti dico questo e questo deve avere un effetto. Un effetto da parte tua. Ti dico questo e tu ti dovrai comportare in modo più gentile, in modo più amorevole. *'Vorrei che tu facessi questo, che tu facessi quest'altro'*. L'analisi dà la possibilità all'uomo individuale e senza quadri di identità del nostro tempo, di parlare liberamente senza che l'altro richieda un qualsiasi riconoscimento di sé. L'analista mi ascolterà e non mi racconterà la sua storia. Questo apre uno spazio di libertà che è la totalità di una parola in ricerca; dunque, un luogo in cui possiamo concederci quello che per rispetto umano, per convenienza sociale e per convenzione sociale, non possiamo dirci. E apre lo spazio della ricerca della verità. La verità è un orizzonte al quale non si arriva mai, ma una cosa è tendere a questo orizzonte e una cosa è andare dall'altra parte. L'analisi, come diceva un mio amico, ha anche l'obiettivo di *'cercare di limitare la nostra grande passione per l'autoinganno'*. Anche Jung sosteneva stessa cosa, e cioè che certe persone bisogna lasciarle parlare per anni, finché non si stufano di raccontare delle assurdità a cui in realtà nemmeno loro credono. Passione per l'autoinganno.

Abbiamo parlato del sogno, del gioco, della fantasia, dell'unione di due o più forme del pensare: quella logica e quella figurale, narrativa, simbolica. Quello che a me piace chiamare *'la simbo-logica'*. Questo è un metodo che parte dal vissuto, dalla biografia particolare dell'individuo che cerca di costruire un'interpretazione, addirittura una costruzione, di una lingua comune come se fosse un dialetto, un lessico familiare di quella coppia. Questo rispetta il punto di partenza dell'atomizzazione verso l'individuazione e nello stesso tempo lo prende come metodo, come strada che porta in là.

Il sé racchiude in sé infinitamente di più che un io soltanto, come dimostra da tempo memorabile la simbologia. Esso è l'altro o gli altri esattamente come l'io. L'individuazione non esclude, ma include il mondo. L'individuazione è l'esatto contrario del particolarismo, dell'egoismo. Individuazione vuol dire diventare, come diceva oggi Roberto Mancini, integri. Addirittura,

Mancini diceva che questa è la tendenza alla felicità, la compiutezza, la completezza che a che fare con il *senso*. Questa è l'individuazione e questo significa 'metodo biografico'. 'Metodo biografico' è un'espressione mia, cioè partire da questa individualità, proprio perché questa individualità – anche storicamente lo abbiamo visto – è il risultato di ciò che è comune. E dunque, niente a che fare con l'io contro l'altro, ma neanche il sé contro l'altro.

Finisco con questa semplice citazione di Jung che riassume in breve un po' tutto il mio pensiero: "All'uomo necessita un orizzonte in cui collocare la sua vita e questo bisogno è soddisfatto quando ci costruiamo una visione del mondo che spieghi adeguatamente il significato dell'uomo nel cosmo". Jung non parla di una visione raccontata da altri, ma di una visione che *scaturisca* da noi, dalla cooperazione della coscienza con l'inconscio, cioè dalla nostra *interezza*. Chi cerca, dopo un lungo lavoro, di assimilare e integrare i contenuti del cosiddetto inconscio significa che si è reso disponibile a ciò che non controlla, non dirige e neppure ha pensato, ma che cerca di 'integrare e assimilare'. E che gli viene da qualcosa che lui non controlla, è al di là del suo io, è appunto un altro centro, che tiene conto dell'inconscio e quindi del mondo e quindi degli altri. La mancanza di significato impedisce la pienezza della vita ed è pertanto equivalente alla malattia.

Il significato rende molte cose sopportabili, forse tutto.

Il Mediterraneo alle soglie del Nuovo Millennio

Predrag Matvejevic, letteratura

Vorrei cercare di conciliare il discorso sul Mediterraneo con il tema che propone questo convegno, la ricerca e cura del sé.

Per me, all'inizio di questo discorso, all'inizio di questo intervento c'è una ricerca sul modo-modello di discorso. Quale discorso potrebbe essere il più appropriato a indagare cosa sarebbe una cura del sé nel Mediterraneo? Mediterraneo che dovrebbe essere anch'esso curato, in un certo modo.

Per prima cosa: evitare i discorsi quantitativi. Se vogliamo fare veramente una ricerca del sé, una cura del sé, mi sembra importante trovare un discorso qualitativo. E partirò da un punto che apparentemente non riguarda solo il Mediterraneo.

Si può parlare di Mediterraneo partendo forse dal problema dell'immigrazione.

Ho avuto un'esperienza da emigrato, nel '91, durante la Guerra dei Balcani, in cui non

volevo schierarmi con nessuno. Per me erano tutti belligeranti, tutti più o meno criminali. Vivendo in Italia per quasi quattordici anni (dopo gli anni in Francia), mi sono talvolta sorpreso di vedere la cattiva operatività di un discorso quantitativo.

L'interrogativo è sempre *quanti*. Quanti uomini sono sbarcati stanotte a Lampedusa? Quanti altri sulle coste della Sicilia? Quanti devono essere subito ricacciati sull'altra sponda del Mediterraneo? Quanti sono affogati prima di raggiungere la nostra riva? Quanti potrebbero eventualmente rimanere da noi e per quanto tempo? Infine: di quanti la nostra economia avrebbe bisogno? Quanti potrebbero essere regolarizzati? E così via.

Non si potrebbe, al contrario, porre la domanda: *quali* sono quelli che vengono? Un discorso così strettamente quantitativo diventa oppressivo, diventa quasi totalitario. Quando analizziamo i discorsi di Hitler, di Stalin, questa quantificazione è terribilmente presente.

Le cifre nascondono i destini e qui la psicologia, dopo aver sentito due eccellenti relazioni, può esserci d'aiuto. I soli numeri non suscitano pietà.

Mi sono posto questa domanda arrivando in Italia, insegnando a Roma, vivendo nel grembo italiano, un Paese in cui la Chiesa Cattolica, la religione cattolica, la fede cattolica hanno lasciato tracce profonde. Perché così poca gente si ricorda delle parole delle Sacre Scritture: "Ama lo straniero, dagli pane e vestito"? "Amate dunque il forestiero, lo straniero, perché anche voi foste stranieri nel paese d'Egitto". Anche voi italiani siete stati stranieri nelle Americhe.

Recentemente il Ministero degli Interni ha deciso di prendere le impronte digitali ai bambini zingari di tre anni. Lo so, gli zingari a volte sono quello che sono. Ma i bambini di tre anni meritano questo trauma? Lo chiederei alla gente. E dunque, per cominciare. Come si potrebbe uscire dal quantitativo e andare verso il qualitativo? Si potrebbe chiedere a colui che entra in Italia che cosa porta. Non tutti portano la stessa cosa. Si potrebbe ricordare che gli italiani hanno avuto un'immigrazione spesso molto difficile. Gli italiani che partivano, un secolo fa... la prima generazione non imparava l'inglese, la terza dimenticava l'italiano. Insegnando un anno negli Stati Uniti, quanti ne ho incontrati che si chiamano Rossetti e che non parlano più italiano da tempo! C'è una bellissima battuta del grande scrittore Borges che, parlando dell'Argentina, dice: "Che bel paese italiano di lingua spagnola".

Ho cominciato a insegnare all'università La Sapienza di Roma dopo aver insegnato al Collège de France a Parigi, dove avevo iniziato una riflessione che, purtroppo, non è andata fino in fondo, si è interrotta. Proponevo due metafore

per far diventare il discorso da quantitativo a qualitativo: la 'zattera' e il 'fagotto'.

Si parte su una zattera, le navi che portano gli immigrati in Italia sono in senso figurativo delle zattere. Mi ricordo quando gli albanesi venivano e passavano l'Adriatico, sotto Milosevic. Stavano in venti su gommoni fatti per sei persone. Immaginate come sono piene queste zattere che sbarcano a Lampedusa. Immaginate, da un punto di vista psicologico, cosa significa, ad esempio, per una donna, addirittura abituata a portare il *burqa*, convivere e stare a continuo stretto contatto, giorno e notte, con altri uomini.

Poi, il fagotto. Cosa si porta nel fagotto? Qualche oggetto di prima necessità, talvolta qualche fotografia. Durante un anno di lavoro negli Stati Uniti, con alcuni colleghi di origine italiana, abbiamo riflettuto su questo. Gli italiani portavano l'immagine di Sant'Antonio e di San Nicola, il santo protettore del mare. Oggi, l'ho visto con i miei occhi, i musulmani non portano il Corano, sono gli Imam che danno loro il Corano. Anche questo è un fatto che mi sembra molto importante. E poi una domanda che io spesso ponevo ai miei colleghi italiani, con grande sorpresa. In un mio testo ho parlato dei termini italiani per dire 'straniero' o 'emigrato', 'immigrato', etc. Il mio traduttore tedesco mi ha detto che in tedesco esistono solo tre sostantivi, a fronte di una ventina italiani. Ho chiesto aiuto ai miei allievi alla Sapienza. "Immigranti, emigranti, immigrati, esiliati, stranieri, profughi, rifugiati, fuggiaschi, sfollati, asilanti, deportati, esuli". In Istria c'è un neologismo tragico: 'esodati'. E ancora: "espatriati, espulsi, apolidi". E si potrebbe continuare. Ci si chiede come mai la lingua italiana ha creato così tanti termini per descrivere la realtà dei 'fuoriusciti', termine, non a caso, mussoliniano.

Avrei voluto organizzare un seminario e unire psicologi, antropologi, sociologi, filosofi, italianisti per lavorare insieme. Siamo un'intelligenza disarmata. Non esiste più l'intelligenza. Siamo dispersi, siamo nulli, si può dire. Non contiamo, nessuna politica ha riferimenti culturali, veramente culturali. Chiedetevi quali riferimenti culturali ha la politica del nostro Governo attuale – dico nostro perché ho anche la cittadinanza italiana. E il governo inglese, il governo francese di Sarkozy che prometteva così tanto? Il Risorgimento aveva forti riferimenti culturali. Il periodo dell'Enciclopedia francese ha lasciato sicuramente tracce culturali nei fatti politici.

Ho guardato, ho osservato, ho visto da vicino gli emigrati. Io forse non ero un emigrato paradigmatico. Ero un Professore alla Sorbona, alla Sapienza. Vivevo come gli altri colleghi professori. Ma, comunque, c'era qualche cosa che mi univa agli emigrati.

La prima cosa che si può osservare, cercando da questo punto di vista un approccio qualitativo, è una distorsione della sintassi e dello stile. 'Noi e loro': 'noi' siamo qui (noi emigrati) e 'loro'

sono questi italiani, questi francesi, *'ma vedete non ci vogliono, loro non ci amano, non ci sopportano'*. E questa prima distorsione del discorso è molto caratteristica.

Un'altra, che potremmo dire 'spaziale': 'qui' (dove siamo adesso) e 'lì' dove siamo noi, *'ti ricordi come era bello l'autunno, com'erano i crepuscoli qui da noi'*. E poi una terza e forse temporale: 'adesso'. Adesso siamo nulli. *'E una volta, ti ricordi?'*

Dico ancora una cosa sul fagotto. Alcuni hanno portato moltissimo nel fagotto. Abbiamo visto un Thomas Mann che ha portato una grande cultura, che ha avuto il coraggio, con Bertold Brecht, di criticare il regime nazista. La Russia sotto lo stalinismo ha avuto quattro grandi Premi Nobel per la Letteratura. Chopin alla prima emigrazione polacca fuggiva dallo Zar e dal suo Impero e ha portato il Primo Concerto per Pianoforte nella sua valigia.

Come ho già detto, ci sono varie differenze nel fagotto dell'immigrazione italiana. Ma il tema è molto antico. Questa è una citazione da Plutarco, diciamo all'alba della storia. Plutarco scrive: "Tanti sono stati esiliati. Aristotele era di Stagira, Teofrasto di Efeso, Stratone di Lampsaco, Glicone della Troade, Creante di Asso, Crisippo di Sorì, Diogene di Babilonia... e tutti se ne sono dovuti andare". E aggiunge: "Se non fossero emigrati, forse non avrebbero fatto quello che hanno fatto".

Ecco, vedete, come si può parlare dell'emigrazione che viene sulle sponde mediterranee (dunque di un grave problema del Mediterraneo) al di fuori della quantificazione.

Queste sono alcune mie idee per avvicinarci alla problematica mediterranea evitando il discorso quantitativo che mi sembra povero, scarso, insufficiente.

Partiamo dall'immagine che offre il Mediterraneo. Non è affatto rassicurante. Guardate questa divisione: la riva settentrionale presenta un ritardo rispetto al Nord dell'Europa. È molto chiara in Italia, nella politica attuale italiana: lo scontro tra Nord e Sud. Io sono diventato da poco cittadino italiano. Vorrei che non succedesse in Italia quello che è successo nei Balcani, e neppure quello che è successo in Russia. La riva settentrionale presenta un ritardo rispetto al Nord Europa e altrettanto la riva meridionale (quella araba) rispetto a quella europea. Tanto a Nord quanto a Sud, l'insieme del bacino si lega con difficoltà al continente, al retroterra. Ho detto 'l'insieme'. Si può parlare veramente dell'insieme, parlando del Mediterraneo? Senza tener conto delle fratture che lo dividono, dei conflitti che lo dilanano? Oggi in Palestina, ieri in Libano, a Cipro, nel Maghreb, nei Balcani, nell'ex-Jugoslavia. Bisogna riconoscere, parlando del rapporto con il continente, che l'Unione Europea si è compiuta, fino a qualche tempo fa e anche adesso, senza tenerne conto. È nata una Europa separata dalla

culla d'Europa, come se una persona si potesse formare dopo essere stata privata della sua infanzia, della sua adolescenza. Il Mediterraneo è l'infanzia e l'adolescenza dell'Europa. Le decisioni relative alla sorte del Mediterraneo sono prese al di fuori del Mediterraneo stesso, senza di esso. E qui possiamo seguire, possiamo utilizzare qualcuna delle idee che abbiamo sentito dai relatori precedenti.

Il fatto che le decisioni relative al Mediterraneo si prendano al di fuori del Mediterraneo genera frustrazioni, fantasmi. Non ci sono molte manifestazioni di gioia davanti allo spettacolo del nostro mare, del mare nostro, del *'mare nostrum'*, soprattutto non ce ne sono molte nella letteratura italiana. Da tempo avete nella letteratura italiana questo tipo di 'crepuscolarismo'. Un termine che non esiste in Francia o in Germania. È proprio un termine italiano, 'crepuscolarismo'. Le frammentazioni prevalgono sulle convergenze; le nostalgie si esprimono attraverso le arti e le lettere. Si profila all'orizzonte, già da qualche tempo, un pessimismo storico, forse già presente da Dante in poi. Ma mi sembra che in Italia non siano state fatte ricerche o riflessioni su questo tema.

Le coscienze mediterranee si allargano e ogni tanto si organizzano. Aggiungo qui un piccolo riferimento: fra i grandi personaggi della mitologia mediterranea, solo le figure tragiche sono state riabilitate. Ad esempio Sisifo, che nel nostro dopoguerra, con il libro di Camus, è il più 'resuscitato' dei personaggi mitologici.

Le coscienze mediterranee si allargano, talvolta si organizzano in programmi quali, ad esempio: le Carte di Atene, di Marsiglia e di Genova; il Piano d'Azione per il Mediterraneo (PAM); il Piano Blu (prima della Conferenza di Barcellona e fatto a 'Sophia-Antipolis', vicino a Nizza). Si sono rivelati tutti più o meno dei fallimenti. Quando si sono festeggiati i dieci anni della Conferenza di Barcellona, nessun Capo di Stato arabo è venuto. Il Presidente francese Sarkozy ha cercato di fare un'altra, 'Unione per il Mediterraneo', ma le prime incomprensioni sono nate già sulla scelta del nome. Finalmente, dopo varie negoziazioni, il progetto è andato in porto. Alla prima riunione sono mancati i Capi di Stato arabi a causa della guerra di Gaza. Alla terza non hanno partecipato gli israeliani, in polemica con la presenza della Lega araba, che ha una ideologia anti-israeliana profonda. È difficile, come potete vedere, unire tutti i popoli del Mediterraneo.

Il Mediterraneo si presenta come uno 'stato di cose' che non riesce a diventare un progetto. Buona parte di queste mie riflessioni si trova nei miei due libri: il "Breviario Mediterraneo" e "Il Mediterraneo e l'Europa".

Qualche errore di approccio proviene forse dalla presenza del quantitativo, dalla dominanza del quantitativo sul qualitativo: le

concezioni storiche o politiche si sostituiscono alle concezioni sociali o culturali, senza riuscire a coincidere o ad armonizzarsi. Le categorie di civiltà, le matrici di evoluzione al Nord e al Sud non si lasciano ridurre e limitare da denominatori comuni. Il Mediterraneo ha poi affrontato la modernità con un evidente ritardo.

Il Mediterraneo non solo ha affrontato la modernità con ritardo, ma non ha conosciuto la laicità lungo tutti i suoi bordi. Una piccola parentesi sul termine 'laicità': in italiano la parola 'laicità' è molto più forte che in francese o in altre lingue. Mi ricordo che quattordici anni fa quando sono venuto in Italia, fui intervistato da una rivista con sottotitolo "La Rivista per il dialogo dei laici e credenti": dunque, i laici sono 'non credenti'.

La difesa di una laicità giusta (come ha detto in un discorso Papa Ratzinger) contro il laicismo è per l'Italia una conquista recente. Quindi il Mediterraneo ha conosciuto la laicità con grande ritardo.

È molto interessante rivedere la riabilitazione di Galileo ad opera di Papa Wojtyła, il quale ha ammesso che la Chiesa ha avuto torto, si è sbagliata su quello che è stato fatto a Galileo. Alla Sapienza era scoppiata la polemica, all'epoca. I colleghi della facoltà di Fisica si sono opposti all'invito fatto al Papa di fare il discorso inaugurale dell'anno accademico, ricordando le posizioni dure che lo stesso Wojtyła aveva sostenuto contro Galileo in uno scritto di quarant'anni prima. La polemica era molto viva e aveva costretto ad annullare l'intervento del Papa. Io proponevo che il Papa facesse non il discorso di apertura dell'anno accademico ma semplicemente una lezione. Gli studenti in questo Paese dovrebbero sentire un discorso teologico. Io stesso, sui temi legati alla teologia, sono molto ignorante.

Ciascuna delle coste conosce le proprie contraddizioni che non cessano di riflettersi sul resto del bacino e su spazi talvolta lontani. La realizzazione di una convivenza in seno ai territori multietnici o plurinazionali (come l'abbiamo visto nei Balcani), lì dove si incrociano e si mescolano tra loro culture diverse e religioni differenti, conosce sotto i nostri occhi uno smacco terribile.

Non esiste una sola cultura mediterranea: ce ne sono molte in seno a un solo Mediterraneo. Sono caratterizzate da tratti per certi versi simili e per altri aspetti differenti. Le somiglianze sono dovute alla prossimità di un mare comune. Le differenze sono segnate da fatti d'origine e di storia, di credenze, di costumi. Né le somiglianze né le differenze sono assolute o costanti: talvolta sono le prime a prevalere, talvolta le ultime.

Durante il mandato di Romano Prodi come Presidente della Commissione Europea,

ho ricevuto l'incarico di organizzare un gruppo di 'saggi' per fare una "riflessione" sul Mediterraneo. Nonostante fossimo riusciti a far sedere allo stesso tavolo arabi e israeliani, la proposta, che veniva dall'Unione Europea, di creare una grande istituzione mediterranea, non è stata accettata dalla Farnesina. Le idee che sto per esporvi sono il risultato delle discussioni di questo gruppo dei saggi. Ci si è interrogati su come riorganizzare la cultura nel Mediterraneo. L'idea di 'elaborare una cultura 'inter-mediterranea alternativa' è stata sostituita con la mia proposta di 'condividere una visione differenziata'. Condividere una visione differenziata mi sembra molto più realizzabile.

Per andare in questa direzione, vi propongo ancora un'immagine che ha caratteristiche più qualitative che quantitative. Vedo il Mediterraneo come un vasto anfiteatro che per molto tempo ha visto andare in scena lo stesso spettacolo, con lo stesso repertorio, al punto che i gesti e le battute dei suoi autori sono spesso noti e prevedibili. In compenso, il genio Mediterraneo ha saputo in varie epoche riaffermare la sua creatività a nessun'altra uguale. Quando guardo l'arte italiana, vedo sempre il sole mediterraneo che con i grandi geni mediterranei riesce a uscire fuori, anzi c'è una irradiazione forte di questo sole.

Occorre ripensare le nozioni superate di 'periferia' e di 'centro'. Il nostro modo di comunicare ha annullato i rapporti tra centro e periferia, tra nord e sud. Dunque, ripensare le nozioni superate di periferia e di centro; gli antichi rapporti di distanza e di prossimità, i significati dei tagli e degli inglobamenti, le relazioni delle simmetrie a fronte delle asimmetrie. Non basta osservare queste cose unicamente in una scala di proporzioni spaziali, dimensionali; possono essere considerate anche in termini di valori. Certe concezioni euclidee della geometria hanno bisogno di essere superate. Le forme di retorica, di narrazione, di politica, di dialettica sono tutte invenzioni del genio mediterraneo; sono state adoperate per troppo tempo e talvolta appaiono logore. Occorre uscire da quegli stereotipi.

Avicinandomi alla conclusione, voglio dire che percepire il Mediterraneo partendo soltanto dal suo passato rimane un'abitudine tenace, tanto sul litorale quanto nell'entroterra. Percepire il Mediterraneo partendo soltanto dal suo grande passato è una trappola. È vero, il Mediterraneo ha avuto un passato grandissimo, ma ora ha bisogno del presente e del futuro. Bisogna aggiungere in questo contesto che la 'patria dei miti' ha sofferto delle mitologie che essa stessa ha generato e che gli altri hanno nutrito. Uno spazio ricco, ricchissimo di storia, è stato vittima degli storicismi.

Poi, un fenomeno su cui io ho scritto, ma che non ho il tempo di esporre qui: c'è una tendenza a confondere la rappresentazione della realtà con la realtà stessa. Confondere la rappresentazione del Mediterraneo o l'immagine del Mediterraneo con il

Mediterraneo reale. Questo non ci aiuta.

Le nostre rappresentazioni sono piene di sogni, di desideri. Lo abbiamo sentito dire ai relatori precedenti. Ma non aiutano il Mediterraneo, che ha bisogno di un approccio più realistico.

Finisco con un argomento che mi sembra debba essere preso in considerazione, una specie di antinomia che trovo spesso sulle sponde del Mediterraneo. Da una parte, una forte identità dell'essere; di contro, una scarsa identità del fare. La città di Napoli è un esempio su tutti. C'è una contraddizione fortissima, in varie parti del Mediterraneo, fra l'identità dell'essere (creativa) e un'identità del fare che rimane scarsa, negata, rinnegata.

Per finire: la retrospettiva continua ad avere il meglio sulla prospettiva.

Ed è così che lo stesso pensiero mediterraneo rimane prigioniero degli stereotipi. E questo modesto sforzo è fatto con la volontà di uscire dagli stereotipi terrorizzati dal 'quanto', dalla quantificazione.

Vero costruire

Margherita Petranzan, architettura

Il mio intervento si intitola 'Vero costruire'. Vero costruire perché? Perché la mia professione, che è quella dell'architetto, è una professione straordinaria da un lato e difficilissima dall'altro, oggi molto inflazionata e bistrattata. Si può dire che in questa professione non esistono più regole, non esistono più committenze degne di questo nome, e l'architetto, come l'architettura, sta andando alla deriva. All'Università tengo un corso di Critica dell'Architettura, e mi occupo soprattutto delle derive dell'architettura contemporanea; di derive si tratta, di derive vere. Il discorso fatto da Predrag Matvejevic mi è piaciuto molto, l'ho trovato straordinario, soprattutto quando si parla di Mediterraneo in termini di futuro, non solo di passato glorioso.

Perché 'Vero costruire'? Perché mi soffermo ancora una volta sulla costruzione per parlare della ricerca e della cura del sé?

Vorrei iniziare con la frase di un grande architetto del Novecento viennese, Adolf Loos, che, citando Nietzsche, afferma nel suo saggio "Ornamento e delitto": "Ciò che è decisivo si compie nonostante tutto". Citando Nietzsche, Adolf Loos crea una frattura decisiva tra l'architettura precedente a lui e la costruzione delle città che in seguito è stata portata avanti.

Ho voluto cominciare con questa frase perché anche la ricerca e la cura del sé sono decisive. Sono decisive per la salvezza della condizione umana.

Vorrei isolare, per un attimo, le due parole 'ricerca' e 'cura'. Isolarle e prenderle per le

ali, come insegna Paul Valéry, grande scrittore e poeta francese. Prendendo per le ali queste due parole, 'ricerca' e 'cura' e, isolandole dal contesto della frase in cui sono state inserite (il titolo di questo convegno dei 'Colloqui'), diventano (dice Valéry) "un abisso per il pensiero... divengono per magia ingombranti... oppongono una strana resistenza". "Se le afferriamo per le ali e le portiamo fuori dal loro contesto, ci fanno credere che le funzioni che hanno coperto non esauriscano affatto il senso di cui sono depositarie. Prima non erano che un mezzo, mentre ora sono diventate un fine. Sono diventate cioè oggetto di una spaventosa sollecitazione filosofica. Si trasformano in enigma, in un baratro, in strumento – addirittura – di tortura della mente". Questo accade per qualsiasi parola, quando venga isolata dal contesto in cui è normalmente inserita.

'Ricerca' e 'cura', che sono straordinariamente importanti per ogni cosa si possa intraprendere nel proprio percorso di vita, se, come dice Paul Valéry, vengono prese 'per le ali', possono fare ulteriormente riflettere sul loro più autentico significato. Ri-cerca è il 'cercare ancora', è il cercare sempre, mai pago, con un continuo lavoro di indagine eseguito in modo sistematico e non casuale, monitorando tutte le possibili variazioni per acquisire nuove conoscenze. Nuove conoscenze relative all'oggetto di analisi. La ricerca, che sia scientifica o tecnica, fornisce comunque un apporto decisivo all'approfondimento conoscitivo.

Cura, invece, è osservazione, attenzione, presenza. Il termine greco *kedos*, da cui deriva, porta a riflettere su un altro termine che è inquietante e che è *a-kedos* cioè mancanza di cura, accidia. Ecco allora già tracciata una strada – per me interessante e ingombrante – per l'analisi attenta, attiva e applicata delle due parole.

Gad Lerner ha detto di essere un giornalista militante, io mi considero un architetto militante perché mi sono messa, fin da subito, faccia a faccia con la professione e vi assicuro che è molto faticoso. Prima di tutto perché è una professione tipicamente maschile; secondo poi, perché è una professione dura, onerosa, piena di ricerca e di cura, appunto.

Queste due parole, nella mia professione, diventano 'essenza', ogni volta che intraprendo una qualsiasi idea di progetto, nel senso di pro-iectum, cioè di 'gettare avanti' una proposta, oltre che me stessa.

Perché in questa professione bisogna 'gettarsi avanti'. Bisogna 'costruirsi', costruire se stessi insieme all'edificio o alla città. Questa professione non si serve della ricerca, è ricerca essa stessa. Nel senso che non può mai prescindere dal rapporto con fattori legati a variabili, che influenzano in modo decisivo il risultato. Quali sono queste variabili? Il luogo con le sue 'presenze', sia naturali che 'artificiali'; le persone

che lo abitano con le loro strutture aggregative, le loro culture e le loro aspettative nei confronti di *qualsiasi* modificazione dell'ambiente in cui sono abituati a vivere, per cui bisogna tener conto di queste variabili. La scelta dei materiali poi, e delle necessarie relazioni che sono chiamati a instaurare con il luogo, la luce, gli utenti e con la tecnica e le ultime scoperte e, assolutamente di primaria importanza, la relazione che ogni scelta progettuale deve instaurare con il proprio tempo e con la storia. Questo per me è di primaria importanza e cerco di farvi capire perché.

Si può iniziare a percorrere un cammino di verifica di questi due termini 'applicati' al sé, valutando, *in primis*, la loro fondamentale importanza nel processo di costruzione dell'identità individuale. Ma mi chiedo e ci chiediamo sempre – e questa domanda è stata posta da tutti i relatori – “che cos'è il sé?” È un'altra interrogazione fondante che dirime la ricerca. Con Nietzsche propongo: “Che cosa ti dice la tua coscienza? Diventa ciò che sei!” Diventa ciò che sei. Ma come si diventa ciò che si è? Si può provare a rispondere: conoscendo se stessi ('*Nosce te ipsum*'). Ma 'come' si riesce a conoscersi? È l'interrogazione per eccellenza su cui ogni persona dovrebbe 'sostare', secondo me. Sostare per tutto il suo percorso di vita. Dico 'sostare' perché il percorso riferito al 'divenire' di ciascuno di noi implica e chiede la riflessione in profondità che solo la sosta permette.

Credo che tutti noi siamo una moltitudine alla nascita. Varie personalità latenti dimorano in ciascuno di noi. In seguito, crescendo, costruiamo l'io. Come? Scegliendo, selezionando, mettendo in moto la coscienza, che è un lavoro. È un continuo superamento di questa nostra dimensione *plurale*, non uno *stato* come spesso si è portati a credere. È un lavoro, la coscienza. Credo che ciascuno di noi sia abitato da molte figure, da una sommatoria di 'demoni' che escono quando l'io ragionevole non riesce a contenerli o a reggerli. Ecco che allora la conoscenza del sé passa necessariamente attraverso la ricognizione di se stessi e della folla che ci abita. Solo così, forse, possono emergere le potenzialità che ci caratterizzano e quella particolare *virtù* che i greci chiamavano *daimon*.

Ecco perché vi parlo di questo. Perché, secondo me, di questa particolare virtù bisogna che ognuno di noi si innamori – e lo dico soprattutto ai giovani presenti in sala, come lo ripeto sempre agli studenti quando inizio il mio corso – di questa particolare virtù bisogna innamorarsi. Perché? Perché bisogna farla esplodere, per raggiungere, almeno in qualche momento di questo nostro passaggio, l'*eudaimonia* che è la felicità; ma non basta, perché la conoscenza del sé è legata a tripla mandata con l'altro da sé ed è solo l'esercizio continuo della relazione che può permettere il vero riconoscimento del sé. Ecco che allora entra, nell'indagine, un'altra componente, un'altra parola. Per parlarvi di

architettura, vi sto parlando di parole. Parole che sono parole magiche, secondo me. Sono parole che hanno contenuti inaspettati, intriganti, straordinariamente importanti per gestire il proprio essere nel mondo.

Mentre Martin Heidegger, interrogandosi su chi sia l'uomo, si dà questa risposta: “È colui che è *nel mondo*”, Hannah Arendt dichiara invece: “Noi siamo *del mondo*, e non semplicemente in esso”. Ed è proprio la consapevolezza di essere *del mondo*, che fa nascere e mostra, come dice Simone Weil, un forte e ben radicato *presentimento di eternità* che è in ognuno di noi e che caratterizza tutti noi, e, secondo me, questo presentimento (forte e prepotente di eternità, come dice Simone Weil) si manifesta in tre modi: attraverso la relazione con l'altro (e ancora ritorna il termine 'relazione'); attraverso l'esercizio dell'arte; attraverso la costruzione del pensiero.

Sono tre modalità che, quando sono percorse sapendole riconoscere, lasciano sempre e comunque *tracce* consistenti nel breve e frantumato cammino che ci troviamo a fare. Tracce molto consistenti. Jacques Derrida direbbe: “Questa è la cosa più importante: lasciare tracce”. Le tracce devono essere lasciate dentro di noi, non solo fuori di noi.

L'esercizio dell'architettura, come quello della poesia, (che non sia però mera tecnica), contiene queste tre modalità.

Friedrich Hölderlin dichiara in un suo famoso saggio sull'abitare: “Il poetare è la capacità fondamentale dell'abitare umano, in quanto il 'vero costruire' è quello che prende, misura e mette insieme i materiali come la poesia fa con le parole: *fondando ciò che è destinato a durare*”. Dice anche: “Quello che dura, lo fondano i poeti”, pensiero che Martin Heidegger sviluppò in seguito nella celebre conferenza romana del 1937.

Già Martin Heidegger, e Walter Gropius in architettura, rivendicano il ruolo fondamentale del paesaggio e della sua bellezza sul piano poetico contro 'le escrescenze delle gigantesche città'; così come Rainer Maria Rilke, il quale dichiarò che *la bellezza è il senso di tutto l'essere*, scendendo in campo a difendere la città di Anfione contro la devastante aggressività di Prometeo.

La città di Anfione è la città in cui non entrano le *L*scimmie con i tamburi (come diceva Goethe), è una città in cui l'armonia regna ancora.

La poesia e l'architettura, con il loro 'vero costruire', cercano forse ancora – e vi assicuro, io la cerco – *la città del logos*, intesa come città dell'uomo *verticale* in cui, come disse Plotino chiudendo l'ultima “Enneade”, *'ogni abitante può ridestare in sé la virtù meditando sul suo essere e ritrovando, nell'abitare, la leggerezza per la costruzione della sua interiorità e di tutto ciò che deve continuare a costruire finché gli è dato*

vivere'. Ed ecco quindi la città del *logos*, dell'uomo verticale.

Non è che io stia cercando, con il discorso che faccio, di ripristinare la *'polis'*. Non è così, la *polis* non può essere ripristinata, la *polis* era città-dimora, città chiusa. Anzi, noi forse deriviamo più dai romani, dalla *civitas romana*, la civiltà occidentale. La città del *logos* è la città dell'uomo che ridesta in sé – insisto – le proprie virtù, dell'uomo che sta bene e che ritrova se stesso attraverso la ricerca della felicità, di cui vi parlo ora.

Vorrei ricordare una frase che ho impressa nella memoria perché la ripeto sempre ai miei studenti e la ripeto sempre anche a me stessa. Mies van der Rohe, importantissimo architetto del Novecento che ha gettato le basi per l'architettura contemporanea, staccandosi totalmente dalla tradizione, disse ai suoi studenti: "Non illudetevi, ragazzi, che l'architettura sia una mera questione di forme. L'architettura è l'autentico campo di battaglia dello spirito". Ed è con questa frase che io porto avanti il mio discorso di 'parole' sull'architettura. L'architettura è veramente l'autentico campo di battaglia dello spirito. Mies van der Rohe intendeva parlare anche dello 'spirito dell'epoca' (non solo dello spirito in quanto tale), perché l'architettura appartiene profondamente al tempo che la produce e lo rappresenta totalmente, per cui se abbiamo una 'cattiva architettura' abbiamo anche un 'cattivo tempo'.

Non possiamo dimenticare che l'edificazione architettonica è un indispensabile e responsabile 'strumento di costruzione' di identità individuali. Che cos'è la casa se non lo spazio dove si nasce, si vive e si muore? Lo spazio che è proprio il vestito dell'uomo nel mondo. È lo spazio che ci avvolge. Però, anche tutte le altre costruzioni sono 'gli spazi dell'uomo nel mondo'. Quindi, non possiamo dimenticare che l'uomo rappresenta se stesso attraverso questi spazi, che sono sì 'spazio', ma sono anche 'tempo', perché quel tempo preciso che ha prodotto quelle precise e determinate costruzioni, si rappresenta totalmente e rappresenta totalmente le persone che ci hanno vissuto o ci vivono dentro. Ma rappresenta anche cosa? Il governo che l'ha voluto, che ha voluto quel tipo di costruzioni. Quindi, attraverso l'edificazione architettonica, si può avere anche il polso del 'buon governo' di un'intera comunità (città, nazione o villaggio globale).

E io, parlandovi dell'architettura, intendo far emergere l'importanza della disciplina architettonica in funzione della costruzione e del recupero della qualità del vivere civile.

Si può dire che le opere dei grandi architetti (quelle di Adolf Loos, di Mies van der Rohe e di tanti altri) si possono tranquillamente definire come *icone* fortemente rappresentative, in

questo caso, della modernità; sono qualitativamente ineccepibili e destinante a durare nel tempo e dialogano contemporaneamente con le grandi opere del passato. Ma mi chiedo e vi chiedo: è solo questo ciò che fa diventare i prodotti di questa disciplina così importanti per la condizione umana e il buon equilibrio del vivere? Oppure il loro essere decisamente presenti in un complesso sistema di relazioni al momento della loro nascita, non li ha forse cristallizzati come *eventi* che modificano comunque e sempre – comunque e sempre – il contesto fisico, umano e sociale in cui sono inseriti?

Parlo di *eventi* e non semplicemente di *cose costruite*, proprio perché credo veramente che l'architettura, fintanto che esiste (voluta o no dal consenso collettivo) possa creare grandi alterazioni nel vivere degli uomini di tutti i tempi. Guardiamo questo straordinario evento costruito, dentro il quale siamo inseriti. Qualsiasi altra opera d'arte, per quanto importante sia, non ha queste valenze di discutibile, perenne relazione con una grande varietà di elementi. Inoltre, quel che è più singolare, in ogni tempo l'architettura si presenta con modalità assolutamente diverse, sia per quanto concerne la sua abitabilità interna, sia per quanto concerne il suo intorno.

È interessante, a proposito dell'importanza del ruolo del momento storico in cui viene prodotta un'architettura, ricordare ciò che disse Karl Kraus – ve lo leggo perché sembra scritto oggi – nel suo discorso "In questa grande epoca", tenuto nel 1914, due mesi dopo lo scoppio della prima guerra mondiale, e riportato da Benjamin in "Avanguardia e rivoluzione". Dice Kraus: "In questa grande epoca che io ho conosciuto quando era ancora così piccola, e che diventerà nuovamente piccola, se gliene resta ancora il tempo; [...] in quest'epoca in cui accade proprio ciò che non ci si poteva immaginare, e in cui deve necessariamente accadere ciò che non ci si può più immaginare, [...] in quest'epoca rumorosa che rimbomba dell'orribile sinfonia dei fatti che producono notizie e delle notizie che sono colpevoli dei fatti". Non vi sembra che sia stato scritto oggi? Io aggiungerei, però, riferendomi alla nostra epoca: "*In questa complessa epoca che mostra la dissolvenza dell'architettura nel tutto costruito, in quel continuum di edificazione a più strati sovrapposti, dalle viscere della terra alle strade nel cielo, in quest'epoca piena di cose incompiute e ridondante di distruzioni costruttive, in questa nostra epoca in cui l'inflazione di domanda ha travolto ogni argine, è nostalgia poter localizzare ciò che non ha luogo. E pura nostalgia*". Oggi, noi siamo radicati nello sradicamento più assoluto, perché ogni luogo, ponendosi come tale, organizza la sua negazione. Insisto e ripeto: siamo radicati nello sradicamento, però questa consapevolezza non è tragica. È tragica da un lato, ma ha dentro una speranza grande che vi spiegherò.

Credo, con Maria Zambrano, che: “Il dramma della cultura moderna sia consistito nella mancanza iniziale di contatto tra la verità di ragione e la vita. Ogni vita è innanzitutto dispersione e confusione – continua Maria Zambrano – e davanti alla verità pura si sente umiliata. E ogni verità pura, razionale e universale deve rapire la vita; deve cioè innamorarla”.

L'altro giorno faceva lezione insieme a me Franco Purini e a questo proposito diceva ai ragazzi qualcosa di cui sono straordinariamente convinta: “L'architettura è nostra, è vostra, è di tutti; è una cosa che ci appartiene così tanto e così bene ci fa sentire nel mondo che se è fatta bene, ci dà e ci può dare la felicità. Ci appartiene”.

Mi diceva, tanti anni fa, Aldo Rossi – un altro grande architetto della contemporaneità, come Franco Purini – in occasione di una collaborazione a un libro sulla sua abitazione: “Mi sarebbe piaciuto mostrare, attraverso il disegno progettuale, il precipizio che c'è in ogni stanza abitata”. Il precipizio che c'è in ogni stanza abitata. “Ma la mano si arresta inevitabilmente di fronte a un vuoto che non si può rappresentare” ha aggiunto Aldo Rossi. È un'inquietante visione, questa, di pensare che ci sia un precipizio accanto ad ogni stanza abitata.

Questa inquietante visione mi fa pensare all'architettura come a *‘quel pieno che si costruisce attorno a questo vuoto’*. Continuo ad avere un ottimismo invincibile nei confronti di questa mia ‘disciplina’ (uso volutamente questo termine perché mi disciplina la vita). È un pieno che costruisce attorno a un vuoto. È un vuoto che non svela ma nasconde. Contiene un'assenza che percepiscono tutti coloro che praticano una disciplina artistica e che provoca però una *vacatio animae* che produce malinconia; assenza della facoltà più alta dell'anima che è la mente contemplativa, concessa solo a chi si libera dalla *misura del mondo*, della *geometria*. È il rischio che corre l'attività progettuale: trasformarsi in mera tecnica senza pensiero.

Normalmente, in architettura, il pieno dà forma all'informe, che è il vuoto; attorno al vuoto si struttura, il pieno prende consistenza e insieme danno origine al *luogo* della geometria.

Ma organizzare geometricamente lo spazio significa inserirlo nel *tempo* dell'uomo, che non è il tempo lineare dell'invecchiamento e della morte delle cose, ma il tempo disastroso che *si riprende le cose*, proponendosi continuamente nella sua valenza duplice di ‘costruzione’ e ‘distruzione’.

È infatti, a me piace definire l'architettura ‘costruzione della distruzione’ o viceversa, perché è sia l'una che l'altra cosa.

A questo punto è interessante riflettere sul termine ‘morfologia’. Coniato nel 1796 da Goethe, che le ha dato il significato di: *‘studio e descrizione della forma’*, letteralmente significa: *‘studio della formazione della parola’*; e, non a

caso, prende corpo e si costruisce nell'*agorà*, luogo in cui si parla, in cui prende forma la relazione tra gli uomini nelle cose e tra le cose.

Apollo, il dio che organizza lo spazio, definiva il modo in cui gli uomini dovevano vivere insieme, non solo la forma delle loro città. Costruire, dunque, grazie alla parola, il *luogo* in cui, parlando, ci si intende e, contemporaneamente, lo *stato* di cose che ne permetta la definizione, regolamentazione e moltiplicazione.

Si può allora dedurre che le relazioni tra cose non esistono se non si presuppone la parola come inizio, ovvero ogni relazione diventa tale solo grazie alla *nominazione* che il linguaggio organizza su di essa. L'architettura che è, come dice Victor Hugo, ‘il grande libro di pietra’, perché leggendo l'architettura si legge tutta la storia nostra, ha permesso la conoscibilità della parola che costruisce, mentre la relazione tra le parole si è fatta ‘cosa’. L'architettura non può che essere allora ‘struttura di relazione’, essendo, per definizione, linguaggio e, per convenzione, artificio, fondato su una sommatoria di regole. E, vi assicuro, l'architettura desta meraviglia, come la filosofia. Per quello le amo entrambe. Desta meraviglia nel senso che c'è immediatamente qualcosa che ti balza addosso: un problema da risolvere, una cosa straordinaria da vedere, da immaginare, sulla quale soffermarti. Quindi, l'architettura non può che essere struttura di relazione.

La fattibilità del fatto passa attraverso la sua *l*riconoscibilità interpretativa, passa attraverso il *dire* la sua possibilità di esistere prima in forma di pensiero, poi in forma di parola, infine in *forma formata* matericamente organizzata.

Oltre la relazione, che è parola, c'è il pensiero e “Ciò che è pensato deve essere *fatto*”, dice Karl Kraus nel suo discorso “In questa grande epoca”. “Ma ciò che è solo pensato, è inesprimibile”.

Quando il pensiero si fa parola, assume la massima concretezza e non può che *costruirsi* come fatto; in quest'epoca rumorosa – che è quella di Kraus e ancora di più la nostra – è il rumore del pensiero che inizia a contrapporsi al silenzio delle cose – pensiero che cresce e si potenzia mentre le cose diventano mute, mentre la città muore come *polis* e si fonda sulla *dispersione* – che oggi più che mai è strutturale e sul quale è necessario soffermarsi a riflettere, per comprendere come arrivare alla conoscenza del sé.

Enzo Bianchi – ho letto ultimamente il suo libro “L'altro siamo noi” – dichiara, con preoccupazione, che viviamo in un'epoca in cui si può ipotizzare *‘la morte del prossimo’* perché si esprime solidarietà generica a chi è lontano, non all'altro accanto a noi.

Quindi, soffermandoci su questa affermazione tragica (di sconforto), penso che la ricostruzione debba ripartire dalla consapevolezza di queste distruzioni e di queste morti, non da recuperi ideali e nostalgici di individui risanati

eticamente o di concetti di città programmabili a priori: concetti che non sono più pensabili, visto il sostanziale sovvertimento avvenuto nel rapporto tra artificio e natura, tra l'uomo e il suo simile. Io credo, insomma, che la ricostruzione possa partire da ogni nucleo limitato, all'interno del quale sorga un problema. Deve partire dal già dato, dai centri storici pieni di memorie con cui dialogare; dalle periferie sulle quali concentrare una serie di possibili ristrutturazioni, da tutto ciò che preesiste e che va rifondato e riformato, sapendo bene, come dice Edmond Jabès (poeta citato da Enzo Bianchi) che "lo straniero ti permette di essere te stesso, facendo di te uno straniero (...) e che la distanza che ci separa dallo straniero è quella stessa che ci separa da noi". Per me questa dichiarazione è importantissima. "E che questa distanza – aggiunge sempre Enzo Bianchi – sia ponte o baratro, dipende solo da noi". Dipende unicamente da noi.

Architettura quindi, come struttura di relazione – insisto sul termine, 'relazione' – come lavoro dentro le cose, gran parte delle quali volute dal moderno sotto forma di *bricolage*, purtroppo, di apologetica del frammento o della contaminazione dei generi. Però, il volto duplice del moderno ha prodotto anche l'idea del nuovo – un'idea importante quella del 'nuovo', del mai pensato prima –, il costruttivismo formale come sfida, nato da una grossa referenzialità progettuale, però miseramente caduta quando si è fatta strada la convinzione che, in realtà, non sarebbe stato più possibile inventare nulla di veramente nuovo; la grande tensione costruttivista e razionalista si è trasformata dunque nello smontare e rimontare senza posa forme prodotte in altri tempi, dando origine a *'bricolages senz'anima e senza destino'*. Questa è la deriva dell'architettura contemporanea. Quindi, chi oggi voglia restituire la parola all'architettura, è costretto a ricorrere a materiali svuotati di senso: è costretto a ridurre al grado zero ogni ideologia, ogni sogno di funzione sociale, ogni residuo utopico. Nelle sue mani, i materiali della tradizione architettonica moderna vengono di colpo ridotti a enigmatici lacerti, a muti segnali di cui si è perso il codice, conficcati casualmente nel deserto della storia. A loro modo, gli architetti che dalla fine degli Anni Cinquanta a oggi hanno tentato in qualche modo di ricostruire un universo di discorsi per la loro disciplina, si sono sentiti in dovere di ricorrere a una nuova morale del contegno. A tal proposito concordo con ciò che disse Manfredo Tafuri nel 1980 nel suo libro "La sfera e il labirinto": "Il loro purismo – dice Tafuri – e il loro rigorismo è di chi sa di compiere un'operazione disperata che non può chiedere giustificazioni se non a se stessa".

Oggi, allora, è necessario assumere come unica realtà questo duplice volto del moderno. Non dire *'c'è una parte che va bene e una parte che va male'*. C'è questo duplice volto del moderno che bisogna saper cavalcare per riuscire a leggere il sostanziale rovesciamento

avvenuto nei modi della progettazione, in quanto i mezzi si sono trasformati in fini. Questo per dire che sarebbe non solo utopico, ma folle, cercare la strada dell'autenticità e dell'unicità attraverso la produzione architettonico-urbanistica, ancora una volta come si faceva prima. Per arginare – ma è solo il mio personale punto di vista – la *deriva* della città diffusa, può essere concepito e applicato solo un pensiero progettuale consapevole dei propri limiti. Limiti intesi in senso stretto, procedurale, applicativo, non moralistico; limiti intesi come strumenti atti a operare nello specifico, che presenta sempre, contemporaneamente, tensione allo sradicamento e all'appartenenza all'omogeneo e al disgregato.

Vorrei chiedere ai relatori che mi hanno preceduto, in particolare ai filosofi e a Gabriella Caramore che ha fatto un discorso molto interessante sul 'mito di Cura': in che rapporto stanno per l'uomo contemporaneo identità e appartenenza? Come devono continuare a coesistere? Perché l'appartenenza, a volte, coincide con una moralistica identità, con una brutta identità non cavalcabile o difficilmente cavalcabile?

Io credo che la progettazione architettonico-urbanistica e cioè la progettazione della città – perché ogni più piccolo contributo che un architetto dà è un contributo di costruzione o distruzione di una parte di città – non può che inserirsi in questo spazio obliquo di cui parlavo prima, profondissimo, tra gli opposti, in lotta però co-presenti. Progettare, insomma, oggi è diventato il mestiere più difficile ed è ancora più difficile giudicarne i prodotti, proprio perché la progettazione tenta e tende verso una relazione impossibile che è quella di dare forma agli opposti. Quindi, è praticamente impossibile.

Penso inoltre, scomodando ancora Edmond Jabès – e qua entra in gioco un'altra parola chiave per l'architettura – che "siamo veramente incapaci di pensare la 'metamorfosi', di circoscriverla nella sua irreversibile concatenazione, magnifica o terribile avventura del pensiero di cui seguiamo le peripezie". "Come pensare – dice sempre Jabès – a ciò che si trasforma se non nelle sue stesse trasformazioni, là dove ciascuna di esse si atteggia a origine?".

Alora, andare 'oltre la forma', subendo di necessità continue *metamorfosi*, non è forse una caratteristica della dimensione umana e di tutte le sue manifestazioni e produzioni? Infatti, la persona (che è per definizione *maschera*), oltre a subire l'attacco del tempo che le impone continue mutazioni sul piano fisico, che la preparano alla dissoluzione, cavalca però *metamorfosi* da cui non può prescindere e a cui non può sottrarsi, proprio per la sua intrinseca natura che contempla la compresenza di più individui in uno stesso che è già duale, solo per il fatto che in esso esiste una sfera 'spirituale' ingabbiata in una 'fisica' corruttibile.

Quando mi chiedono che viaggi ho fatto, mi piace rispondere: 'ho fatto tantissimi viaggi all'interno della mia stanza'. Ho fatto tantissimi viaggi, molti più di quelli che ho fatto fisicamente con il mio corpo, dentro la mia stanza. Il luogo per eccellenza è il mio corpo, è il nostro corpo. Il luogo che tiene il nostro corpo è il luogo dell'architettura che diventa spazio e che diventa tempo. Dico spesso ai miei studenti: "Da un lato, avete una folla che è quella dei morti del passato; dall'altro avete un'altra folla che è quella dei vivi del futuro. Voi siete in mezzo a queste due folle". Guardate le fotografie dei primi del Novecento: tutti quelli che c'erano ora non ci sono più. Ma questa folla di morti, però, è presente in noi, è viva attraverso la presenza delle 'cose che ci hanno lasciato' e per l'architettura è proprio questo: lascia "cose" che vanno oltre lo spazio di vita di una persona, che permangono, che passano attraverso. Avere a che fare con ciò che si trasforma, con la metamorfosi, è una cosa di straordinaria importanza. Occorre pensare alla metamorfosi come essenza della condizione umana.

La persona è ingabbiata in questa sfera fisica corrottabile, però ha anche una componente spirituale. Allo stesso modo ogni cosa costruita, per essere tale e per mostrarsi compiuta, deve passare attraverso una serie infinita di trasformazioni necessarie perché concorrono alla definizione della sua identità. È sostanziale, ad esempio, il contributo ai mutamenti di forma del prodotto architettonico da parte dei vari materiali che entrano in gioco a 'comporre' la costruzione e che, a loro volta, si trasformano, anche se, grazie a questo processo, si radicano nella nuova forma assumendo in essa una precisa e continuamente diversa identità. Bisogna di radicamento e trasformazione continua, ricerca e negazione di forma al contempo: questa è dunque la contraddizione fondamentale cui l'architettura, *speculum humanae naturae*, è da sempre sottoposta.

Non si può dimenticare, però, che esiste sempre un'identità da cui tutto parte e che mai si annulla, ma difficilmente si riconosce. Ciò significa che nei vari processi di trasformazione si mescolano e si coniugano i risultati che si mostrano in successione, come forme compiute e rivelate, anche se solo in apparenza.

Un esempio: il mattone rimane mattone, pur trasformandosi in muro quando si unisce al cemento; nel muro l'identità del mattone si è modificata nella somma di due identità che hanno dato origine a qualcosa di nuovo anche se diverso dalle due entità di partenza. Tale diversità non è sostanziale, ma solo apparente, perché ciò da cui tutto è partito rimane pur sempre presente e riconoscibile nel risultato modificato. Il fenomeno della metamorfosi, in architettura, si presenta in maniera enigmatica e come tale va affrontato.

L'apparenza di diversità, allora, è un enigma – non solo per l'architettura – ed è contemporaneamente fonte di meraviglia perché ogni forma, distinguendosi, si impone nella sua compiutezza

e unicità, come risultato di una catena di trasformazioni spesso incontrollabili sia per la loro natura che per la loro quantità. Tutto ciò che concorre a formare la 'cosa costruita', se all'inizio è ben distinguibile e incontaminato, poi lentamente si lascia contaminare e si riorganizza, plasmato, all'interno di nuovi e impensabili risultati e di complessi sistemi relazionali. L'architettura, in quanto *speculum humanae naturae*, è contaminazione, è metamorfosi. L'uomo dovrebbe imparare da ciò che costruisce: contaminare e farsi contaminare, contaminare e lasciarsi contaminare. "In tale spazio stanno insieme incanto e spaesamento" dice Salvatore Natoli ricordando Platone. Tale spazio è lo spazio dell'architettura per me, che è la città degli uomini.

Più spaesamento che incanto si prova però, oggi, nel percorrere le strade della città guardandole da fuori e immaginando la vita all'interno delle costruzioni. Spaesamento legato alla perdita di quell'unità inscindibile, di cui parlava Bacone, tra il vivere dentro le case e il guardarle da fuori, nel senso che la visione aperta alla bellezza dei fabbricati vicini dovrebbe concorrere alla godibilità estetica dell'interno in cui si abita. Insomma, si dovrebbe proprio vivere *felici* dentro le architetture costruite dall'uomo per l'uomo.

La varietà che nella città dovrebbe essere fondamento di armonia, come teorizzava l'Alberti, intesa come *'unità nel molteplice e diversità nell'identico'*, è straordinariamente presente oggi, unicamente però come frammentazione gratuita e molto spesso, appunto, spaesante.

Quindi, il grande sforzo di chi si accinge a 'inserire edifici' all'interno di un organismo urbano contemporaneo in preda a continue e casuali, per non dire dissolute, metamorfosi, consiste nell'interpretare lo 'spirito del tempo' per garantire, attraverso un sano abitare, un'equilibrata fruibilità di tutti gli spazi necessari allo svolgimento della vita. Dove? Nel complicato sistema metropolitano dell'attuale villaggio globale.

Cito un passo da Rosario Assunto ("La città di Anfione, la città di Prometeo"): "Nel molteplice ridotto a pura quantità non può esservi infatti *concinnitas* ma pura standardizzazione, oppure massa plumbea: nella cui greve opacità il molteplice si unifica ammicchiandosi e amalgamandosi". Quindi, molteplicità e diversità (con funzioni sublimite in rappresentazioni molto spesso volgari) possono costituire una risposta, così come normalmente viene fatto nelle smisurate periferie delle città, ai bisogni di qualità di tutti gli spazi abitabili dall'uomo contemporaneo?

Vorrei chiudere dicendo che questa incredibile e meravigliosa disciplina è contemporaneamente una cosa che dà la possibilità all'uomo di percepire se stesso e la bellezza di essere nel mondo, di stare dentro di sé, ma anche fuori di sé, organizzando attorno a sé lo spazio all'interno del quale poter vivere.

La relazione tra corpo e cervello

Jean-Pierre Barral, medicina

Mi chiamo Jean-Pierre Barral, sono un medico osteopata e lavoro sul campo da quarant'anni, curando persone che hanno problemi reali e che soffrono.

Nel mio intervento parlerò del corpo umano e di tutte le problematiche ad esso collegate, vi presenterò i risultati di uno studio che è stato fatto negli Stati Uniti su come il cervello reagisce ai messaggi che il corpo gli manda.

Il corpo cerca sempre di adattarsi: riceve quasi dieci miliardi di informazioni al secondo e cerca di memorizzare tutto. Ad esempio, anche il cuore che batte 100 mila volte al giorno, dà delle informazioni al cervello in modo che il cervello comprenda se questo batte al ritmo giusto. Il cuore invia il sangue nelle arterie (100 mila chilometri di arterie) che danno migliaia di informazioni sulla dilatazione e sulla velocità del flusso sanguigno. Se ci sono 100 mila chilometri di arterie, ce ne sono 250 mila di vene che funzionano come dei 'recettori di sbarramento' e che inviano delle informazioni al cuore per adattare il flusso sanguigno.

Quando respirate, i bronchi hanno dei 'meccano-recettori' che analizzano istantaneamente la densità dell'aria, l'umidità, il calore e che in funzione di questo inviano informazioni a livello centrale, per adattare la giusta dilatazione dei bronchi.

Quando vi muovete, ognuno di voi ha dei 'meccano-recettori' nelle articolazioni, che inviano costantemente informazioni sul fatto che si stia in piedi (in posizione verticale) e inviano informazioni ai muscoli perché questi si possano contrarre al momento e nel modo giusto.

Quando respiriamo, i 'meccano-recettori' del naso analizzano, anch'essi, la densità dell'aria, il calore e l'umidità, ma anche i feromoni. I feromoni sono degli ormoni prodotti da ogni essere vivente, che eccitano i sensi della sessualità o della sensualità o, al contrario, li riducono. Quindi, è come se ci fosse un piccolo organo a livello del naso che analizza, in modo permanente, questi flussi che si ricevono dalle persone che ci sono accanto.

È stato fatto uno studio di analisi dei feromoni ascellari, che ha evidenziato che persone della stessa famiglia non sopportavano l'odore reciproco e questo fatto è stato interpretato come un impedimento "congenito" a ogni tentazione di rapporto incestuoso. In questo campo gli esempi sono molteplici. Pensate, ad esempio, a livello dei reni: anche lì ci sono dei recettori in grado di analizzare l'acidità delle urine, il flusso che passa dai reni all'uretra, il livello di sodio, di potassio e così via.

C'è poi una produzione ormonale diversa tra uomo e donna. E ci sono delle differenze molto sensibili tra estrogeni, testosterone, e così via.

Di solito, riporto questo esempio sulla donna e il livello di estrogeni: è come se noi prendessimo 600 camion-cisterna pieni di acqua e mettessimo, in questi 600 camion-cisterna, mezzo bicchiere d'acqua. Questo è il tasso di estrogeni che si accumula, che circola, nel corpo di una donna. Quindi siamo nell'infinitamente piccolo.

Ecco, perché in medicina il sistema ormonale è così difficile da gestire. Perché siamo nell'estremamente piccolo, nel microscopico.

Un'altra cosa interessante è che il cervello produce elettricità e questa elettricità percorre l'organismo in modo permanente. Senza che ce ne accorgiamo, ognuno di noi ha un campo elettrico nel proprio corpo.

Immaginate, per esempio, di avere una frattura a livello della tibia. All'istante, questo campo magnetico viene rotto. Il cervello sa che sta succedendo qualcosa di strano a livello della tibia e quindi reagisce mandando più sangue verso la frattura per mandare, appunto, più cellule sanguigne. Poi, cerca anche di inviare più calcio verso la zona colpita. La maggiore riserva di calcio nel corpo umano si trova nelle costole. Quindi prende del calcio dalle costole, ma non lo restituisce. E questo, per esempio, spiega in parte anche l'osteoporosi e la frattura spontanea delle costole.

Lo studioso russo Sidorov, che conosco bene, ha dimostrato nei suoi esperimenti che i campi elettromagnetici di due persone interagiscono. Cosa che io so e che i miei colleghi in sala sanno, ma che Sidorov ha provato. E forse, questa è la spiegazione del fatto che ci sentiamo attratti da certe persone, mentre altre tendiamo a respingerle ed è lo stesso motivo, probabilmente, per cui alcuni terapeuti, applicando la stessa terapia a persone diverse, ottengono risultati diversi. Questo campo elettromagnetico c'è e si accumula anche la notte. E quindi, in base al vostro stato di salute, diventa più o meno debole e spesso determina anche il successo o il mancato successo di un trattamento medico, sia esso farmacologico o allopatico.

Tutto ciò fa sì che noi siamo creature molto complicate.

Ci sono poi le emozioni. Gli esperimenti condotti mostrano una cosa importante: il cervello non fa differenza tra ciò che è fisico e ciò che è emozionale.

Ogni volta che si applica una tecnica su un paziente, ogni volta che tocchiamo qualcuno con le mani, provochiamo anche una necessaria reazione emozionale. Ed è sempre così: se la mano tocca il punto giusto al momento giusto, questa reazione emozionale è più forte.

Le nostre emozioni, poi, si sommano a quelle di nostro padre, di nostra madre, dei nostri parenti, dei nostri antenati. Quindi, la nascita non avviene nel momento in cui veniamo al mondo, ma è precedente ad esso. La nascita è l'atto civile, cioè quello in cui al Municipio viene scritto a che ora e in che giorno si è nati, ma i terapeuti hanno una grande difficoltà a capire quando si è nati, quando un bambino è nato. E non è un problema religioso, ma forse, piuttosto, filosofico: "Quando iniziamo a vivere?" Il terapeuta si interroga su come affrontare tutti questi problemi. Qualsiasi terapeuta (che sia di medicina allopatica o tradizionale) deve avere una certa sensibilità nel comprendere il paziente e anche una certa sensibilità manuale, tattile. A livello di osteopatia, avere una buona sensibilità tattile permette di dare maggior aiuto al paziente.

Quando ho iniziato la mia carriera pensavo di poter salvare il mondo. E man mano che la mia carriera avanzava, mi sono reso conto di quanto sia difficile aiutare le persone, quanto sia complicata la persona.

(Jean-Pierre Barral descrive, attraverso la proiezione di immagini, l'attività del Barral Institute, Palm Beach Gardens, Florida).

Al Barral Institute si effettua lo *spet-scan*, un esame molto complicato grazie al quale possiamo analizzare la funzionalità cerebrale di un paziente durante le fasi della cura.

L'obiettivo è capire la reazione del cervello nel momento in cui al paziente viene somministrata una cura.

Tutto questo per dimostrare che per noi è importante capire qual è l'attività cerebrale mentre si fa un trattamento, perché siamo sempre stati accusati di fare cose quasi 'magiche', invece questa è una prova dell'efficacia del trattamento.

Dopo il trattamento, l'attività cerebrale di alcune zone è aumentata fino al 20%.

Quello che è interessante è che quando si tocca qualcuno, la prima struttura che reagisce è il cervelletto che è il centro dell'equilibrio, il centro della coordinazione, ma anche della memoria breve. Ad esempio, i pazienti che hanno subito un colpo di frusta hanno sempre dei problemi di memoria a breve termine.

Ogni volta che si utilizza una droga, il cervello ne soffre e in una particolare zona. E non si tratta solamente degli effetti causati da droghe pesanti, ma anche dalle droghe leggere.

Quindi, vengono eseguiti dei trattamenti anche per migliorare la situazione causata dagli effetti dell'uso di droga.

Non esiste un trattamento manuale senza una grande reattività a livello cerebrale ed emozionale. Nel nostro lavoro bisogna avere un profondo

rispetto per il paziente, per la sua storia, la sua cultura.

Quello che è importante, quando si cura qualcuno, non è tanto il fatto che si cura una persona, quanto il fatto che si cura la vita di questa persona. Per esempio, le ricerche dimostrano che il tumore inizia talvolta circa 15 anni prima che le cellule tumorali vengano effettivamente individuate. E i pazienti che visitiamo hanno di solito dei sintomi molto marcati. Per esempio, non riescono a camminare perché hanno male ad un ginocchio. E noi dobbiamo cercare di capire se il problema è davvero al ginocchio o se il ginocchio non sia soltanto la punta dell'*iceberg*.

Mi piace ricordare un proverbio cinese: "Un albero che cade fa più rumore di tutta la foresta che cresce".

Quindi, quello che noi dobbiamo capire è se dietro al ginocchio (visto appunto come l'albero) c'è la foresta che cresce. Quando visitiamo un paziente dobbiamo capire che stiamo, in qualche modo, visitando anche la sua vita e individuare quello che si può fare per aiutarlo. Il dolore al ginocchio potrebbe essere semplicemente un problema ginecologico per una donna, ad esempio, o potrebbe essere un calcolo renale o un altro tipo di blocco. Non ci sono problemi fisici senza una loro proiezione emozionale. Vi faccio un esempio. Ho visitato un paziente che aveva un problema al ginocchio: lo aveva battuto contro il cruscotto dell'auto. La cosa interessante è che non solo aveva male al ginocchio, ma era anche molto depresso per una cosa in realtà piuttosto banale. Parlando della sua infanzia, è emerso che suo padre aveva avuto una frattura al ginocchio a causa di un incidente sugli sci. Questo paziente aveva avuto un incidente in auto all'età di quarant'anni. Quando il padre si era rotto una gamba, lui era un bambino di circa otto anni. Il dolore provato al ginocchio è arrivato a livello emozionale (al sistema limbico) risvegliando questa paura, appunto, che aveva provato da bambino vedendo il proprio padre a terra, dopo l'incidente sugli sci. Ecco perché il dolore banale al ginocchio provocava questa depressione nel paziente. Quindi, è sempre difficile capire o giudicare perché una persona prova male e perché una persona prova più male di un'altra. Perché giudicare? Non abbiamo la stessa cultura o la stessa educazione. Anche un piccolo sintomo può essere il simbolo di qualcosa di più grande.

Esiste, quindi, una catena immensa tra il fisico e l'emozionale. Un altro esempio: all'età di 5 anni cadete picchiando la schiena; il cervello memorizza questa zona nella caduta. Poi, un giorno state lavorando e nel sollevare un peso sentite un po' di mal di schiena. Una settimana dopo un amico vi invita a cena e voi esagerate con il cibo. Il giorno dopo avete un forte mal di schiena (lombalgia). Una lombalgia che è inscritta come squilibrio negli organi, nella colonna vertebrale e anche nel coccige. Ecco perché è così complicato curare qualcuno! Naturalmente,

in questo caso, si può dare un antidolorifico, un analgesico. Chiunque lo può fare. Ma il problema è che bisogna, invece, ripercorrere questa catena emozionale lungo la quale, a volte, emergono delle cose veramente bizzarre, strane.

Per fare un altro esempio, la spalla è la protezione che avete attorno a voi e con la quale proteggete anche gli altri. Quando ci si tiene in forma, si hanno le spalle dritte e ben indietro. Mentre la timidezza, ad esempio, è caratterizzata da una postura in cui le spalle sono più incurvate. Quindi, quando qualcuno ha male alle spalle, può darsi che ci sia qualcos'altro oltre ad una semplice periartrite scapolo-omerale, qualcosa forse di più profondo che ha sede nelle emozioni della persona.

Ecco perché i miei colleghi ed io abbiamo un lavoro fantastico, perché cerchiamo continuamente di capire e sappiamo che forse non capiremo mai, ma continuiamo. Si chiude una porta, ma se ne apre un'altra.

La menzogna in politica

Luciano Violante, politica

Le menzogne, nell'opinione comune, sono considerate sempre immorali, in tutti i campi dell'agire umano, salvo che in quello politico. Fermo il giudizio negativo sul politico bugiardo, la menzogna politica è spesso considerata giustificabile, e non da oggi. Platone, ne "La Repubblica", ci spiega che i governanti filosofi (cioè i saggi), sapendo distinguere tra verità e menzogna, utilizzano la menzogna come 'farmaco' (questo è il termine usato da Platone) solo per il bene della comunità. L'uso politico della menzogna, finalizzato esclusivamente al mantenimento del potere, viene perorato da Macchiavelli: "Colui che governa deve esercitare una virtù (usa il termine virtù) che non è conoscenza della verità, né cristiana identificazione con i precetti evangelici, quanto piuttosto abilità di simulare e dissimulare, di unire l'astuzia e la forza, senza però apparire spergiuro e mentitore". Circa due secoli dopo, Federico II di Prussia scriveva all'inizio delle proprie memorie un auspicio che per noi può essere interessante: "Spero che i posteri, per i quali scrivo, distingueranno in me il filosofo dal principe e l'uomo onesto dal politico", facendo così apparire tra loro incompatibili onestà e politica.

La pratica della menzogna a fini politici viene, invece, bandita da altri filosofi politici.

Ugo Grozio (giurista e filosofo del XVI-XVII secolo) afferma che essa lede sempre e comunque il diritto alla conoscenza di colui al quale sono dirette parole o segni. Ne "I Prolegomeni al diritto della guerra e della pace", Grozio parla di una mutua obbligazione al vero tra le parti che contraggono, riferendosi all'impegno implicito condiviso come convenzione a non ingannare. E

siccome Grozio si riferiva agli accordi tra Stati, potete capire quanto questo sia importante.

Anche per Kant la verità è un dovere incondizionato di fronte a tutta l'umanità, mentre la menzogna è una rovina per l'intera società e per le sue stesse fondamenta. "Chi mente - dice Kant - abolisce la società". Nella diatriba con Benjamin Constant, secondo il quale dire la verità è un dovere ma solo nei confronti di chi ha diritto alla verità, Kant dimostra come tale asserzione sia priva di senso, in quanto un simile diritto oggettivo farebbe dipendere contro ogni logica e dalla volontà del singolo, la verità o la falsità di una proposizione. Mentire per Kant non è *mai* lecito e se anche l'interlocutore fosse indegno della verità, nel mentirgli non solo commetterei un'ingiustizia verso di lui, ma agirei contro i diritti dell'umanità intera. Purtroppo, la limpida morale di Kant è stata sconfitta dalla storia dato che, nel corso dei secoli, grandi avvenimenti storici sono stati decisi proprio dalla menzogna. Fra tutti, prima di entrare nel cuore del tema, ne cito tre.

Nel Medioevo, il Papato Romano per avvalorare i propri diritti sui vasti possedimenti territoriali in Occidente e, più in generale, per avvalorare le proprie mire di carattere temporale, si avvale di un documento falso, il *Constitutum Constantini*. Secondo questo documento, l'Imperatore Costantino nel 313 d.C. avrebbe riconosciuto il dominio temporale della Chiesa su Roma, l'Italia e l'intero Impero Romano d'Occidente, insieme alle isole dell'Oceano Atlantico. Addirittura, Papa Alessandro VI, dopo la scoperta dell'America, fece riferimento a questo documento per giustificare il proprio intervento nella disputa tra Spagna e Portogallo sul dominio del Nuovo Mondo. L'intervento si concretizzò nel 1493 (cioè un anno dopo la scoperta dell'America) con l'emissione della Bolla papale *Inter caetera*. La supposta donazione di Costantino includeva, infatti, le isole della parte occidentale dell'Impero Romano. All'epoca dell'emissione della Bolla, non si sapeva se quelle fossero isole o un intero continente, e Papa Alessandro le rivendicò come proprie.

Nel 1440 l'umanista italiano Lorenzo Valla, sulla scia delle perplessità già espresse pochi anni prima da Niccolò Cusano, dimostrò in modo inequivocabile come la donazione fosse un falso. Ma il suo studio non fu pubblicato in Italia e poté essere pubblicato solo nel 1517 in ambiente protestante. Forse qualcuno ricorderà i versi di Dante che nell'*Inferno* incontra Costantino: "*Ahi, Costantin, di quanto mal fu madre, non la tua conversion, ma quella dote che da te prese il primo ricco padre!*". Il 'primo ricco padre' era il Pontefice.

Il secondo caso riguarda i "Protocolli dei Saggi di Sion". Nei primi anni del Novecento, iniziò a circolare in Europa un misterioso libro dal titolo "I Protocolli dei Savi anziani di Sion". Al suo interno, veniva descritto con precisione il piano di conquista del mondo da parte della comunità

ebraica che si sarebbe dovuto realizzare attraverso il controllo dei punti nevralgici delle moderne società occidentali (quali la finanza, la stampa, l'economia, le forze armate, la morale e la cultura).

Il libro è stato poi usato per giustificare molte delle persecuzioni antisemitiche messe in atto nel corso del nostro secolo, dai pogrom russi ai lager nazisti, fino alle più recenti manifestazioni di odio nei Paesi mediorientali; i protocolli sono stati spesso impugnati dagli antisemiti per fomentare disprezzo nei confronti del popolo ebraico. Ad esempio, Hitler nel "Mein Kampf" fa ricorso a questo documento per legittimare l'eliminazione anche fisica degli ebrei.

Come nascono i Protocolli? Nel 1868, Hermann Goedsche (antisemita tedesco e spia per conto della polizia segreta di Prussia) in uno dei suoi libri, racconta che ogni cento anni 12 rabbini si riunirebbero in assemblea nel cimitero di Praga per pianificare una sovversiva cospirazione ebraica e sovvertire gli equilibri di potere del mondo. Naturalmente si tratta di un'invenzione.

Il libro fu tradotto anche in russo e proprio in Russia trovò la sua prima diffusione. La polizia segreta imperiale dello Zar, l'Ochrana, in seguito all'assassinio di Alessandro II (avvenuto nel 1881), sfruttò il libro di Goedsche per screditare gli informatori liberali e i rivoluzionari che stavano rapidamente guadagnandosi il sostegno popolare, in particolare tra le minoranze oppresse come gli ebrei russi. Molti contestarono, in Russia e fuori dalla Russia, la veridicità della vicenda. In seguito a queste contestazioni, nei primissimi anni del Novecento fu avviata da parte del Governo russo un'indagine per verificare se effettivamente il documento corrispondesse a verità. L'indagine fece emergere che i protocolli erano stati redatti dai servizi segreti russi e indusse lo Zar Nicola II a ordinarne il ritiro immediato, poiché, come disse Niccolò II: "Una buona causa non può essere difesa con mezzi sporchi".

Nonostante il divieto, come spesso accade per i testi proibiti, le ristampe dei Protocolli iniziarono a diffondersi a macchia d'olio, non solo in Russia, ma in tutta Europa e successivamente anche negli Stati Uniti. Nel 1920, solo in Inghilterra andarono esaurite cinque edizioni del libro, mentre dall'altra parte dell'Atlantico, Henry Ford (l'industriale automobilistico) ne finanziò la pubblicazione per 500mila copie, citando il testo come prova di una ipotetica minaccia ebraica. "L'unica affermazione che mi interessa fare a proposito dei protocolli – disse Ford – è che essi si accordano perfettamente con ciò che sta succedendo nel mondo. Hanno sedici anni di vita e spiegano perfettamente gli avvenimenti accaduti sino ad ora".

Il Padiglione iraniano della Fiera del Libro di Francoforte del 2005 aveva in esposizione una copia dei Protocolli. In Arabia Saudita i testi scostastici, ancora oggi, trattano questo documento come fatto storico. Hamas fa riferimento esplicito

nel suo statuto ai Protocolli, considerandoli autentici. "Il piano sionista – scrive lo statuto di Hamas – è senza limiti. Dopo la Palestina, i sionisti aspirano a espandersi dal Nilo all'Eufrate. Quando avranno sistemato la regione, essi ripartiranno, aspireranno a ulteriori espansioni e così via. Il loro piano è contenuto nei Protocolli dei Savi di Sion e la loro attuale condotta è la migliore prova di ciò che diciamo".

Il terzo caso sul quale voglio richiamare la vostra attenzione è la Guerra in Iraq, ovvero la menzogna circa il possesso da parte di Saddam Hussein delle armi di distruzione di massa. Si è fatta e si sta facendo una guerra sanguinosa con migliaia di vittime, soprattutto tra i civili, sulla base di una grande menzogna. Si stanno bruciando vite umane e miliardi di dollari e di euro sulla base di un falso conclamato.

Crede che alcuni di voi ricordino l'intervento drammatico all'ONU del Segretario di Stato Colin Powell che mostrava foto e filmati delle armi di distruzione di massa irachene che in realtà non c'erano. Colin Powell, persona onesta e stimata, riferì ciò che gli avevano detto i servizi di sicurezza del suo Paese. Segno che l'Amministrazione Bush aveva necessità di mettere le mani su quel Paese, sull'Iraq, probabilmente per ragioni attinenti al rifornimento energetico. L'Iraq, come sapete, è uno dei maggiori Paesi produttori di petrolio al mondo.

La vicenda è contemporanea e quindi è sufficiente richiamarla alla memoria.

La casistica potrebbe continuare all'infinito perché nella storia dell'umanità la menzogna è stata la base di vicende politiche che hanno condizionato il destino di intere popolazioni.

Nei casi citati la menzogna è stata usata per realizzare un obiettivo di potere, schiacciando diritti e valori altrui. Ma il rapporto tra menzogna e politica è più complesso di quanto una casistica così limitata possa far credere. Tutti coloro che si sono occupati di questo tema riconoscono che in alcuni casi nascondere in tutto o in parte la verità o mascherarla con una menzogna, risponde alle stesse ragioni di fondo della politica, risponde cioè all'esigenza di tutelare la comunità nazionale. È la ragion di stato che può imporre all'uomo di governo di tenere un comportamento menzognero proprio per la salvaguardia di quei valori e di quegli interessi per i quali egli riveste una determinata pubblica responsabilità. Nessuno potrebbe biasimare l'uomo di governo che, in tempo di guerra, nasconde alcune verità o comunichi alcune menzogne per salvaguardare interessi nazionali. Più semplicemente, ogni Ministro dell'Economia negherà, ad esempio, il venerdì, che il lunedì successivo deciderà, con un provvedimento che entra immediatamente in vigore, di aumentare il prezzo della benzina. Quella comunicazione, infatti, darebbe luogo a fenomeni di accaparramento che ridurrebbero l'impatto del provvedimento che il Governo si accinge a prendere.

Una seconda distinzione riguarda il tipo di regime nel quale si manifesta la menzogna.

Nei sistemi totalitari – comincio da questi e poi parlerò dei sistemi democratici – la menzogna è elevata a regola stessa dell'agire. Il totalitarismo crea un mondo fittizio e coerente con l'idea che il regime vuol dare di sé. I capi dei regimi totalitari adattano la realtà alla finzione, i fatti all'ideologia e li isolano dal contesto reale nel quale si sono verificati, prospettando un mondo che appare più coerente e più accettabile di quello reale. Il rapporto tra menzogna e totalitarismo è così stretto che l'uso sistematico e ripetuto della menzogna da parte di un uomo politico o del gruppo dirigente di un partito politico è di per sé il segno di una degenerazione autoritaria che si può trasformare in totalitarismo, se quell'uomo politico o quel partito giunge a rivestire significative funzioni di potere. In un mondo come quello contemporaneo, dominato dai mezzi di informazione, le pulsioni totalitarie non si esprimono più con programmi basati sulla violenza, ma attraverso l'uso sapiente dei mezzi di informazione che veicolano menzogne come se fossero verità e che costruiscono due immagini contrapposte: l'immagine dell'amico e l'immagine del nemico. L'uomo politico, abitualmente mendace, usa sistematicamente la menzogna per acquisire meriti che non ha, per fare apparire virtù i suoi vizi, per apparire indulgente verso i difetti dei connazionali, per presentarsi come il tutore unico e insuperabile da rispettare e amare. Questo uomo politico ha bisogno degli amici come dei nemici. L'amico è chi gli dice sempre di sì, lo sostiene e propaga le sue idee. Parallelo alla costruzione dell'amico, è l'altro processo, quello della costruzione del nemico: il partito nemico, il ceto nemico, la categoria sociale nemica; la costruzione del nemico da isolare, da temere e da criminalizzare, da considerare la radice di tutti i mali. L'unità nazionale si spezza così in 'amici' e 'nemici'.

Una variante che integra questo processo è l'uso della menzogna al fine di apparire amichevole, buono, paterno, comprensivo e di far apparire l'avversario politico come invidioso, portatore di odio e di disordine.

Nel suo "1984", uno dei libri politici più importanti del secolo scorso, George Orwell narra la costruzione di un sistema totalitario in un immaginario paese di Oceania. In quel regime totalitario, grande peso aveva il Ministero dell'Amore. "Fra tutti" – scrive Orwell – "il Ministero dell'Amore era quello che incuteva un autentico terrore. Era assolutamente privo di finestre, accedervi era impossibile, se non per motivi ufficiali. E anche allora, solo dopo aver attraversato grovigli di filo spinato, porte d'acciaio e nidi di mitragliatrici ben occultati. Anche le strade che conducevano ai recinti esterni erano pattugliate da guardie con facce da gorilla, in uniforme nera e armati di lunghi manganelli".

Per realizzare il suo obiettivo, il totalitarismo incide anche sulla lingua, falsificandola e adattandola alla propria utopia. Credo che molti di noi siano in grado di riconoscere un testo nazista o fascista o sovietico perché ciascuno di quei totalitarismi si rispecchiava in un particolare uso delle parole e usava le parole in un modo particolare per nascondere una realtà sgradita e per comunicare la propria utopia totalitaria. Ciascuno di questi totalitarismi usava specifiche parole – si pensi, ad esempio, all'uso dell'aggettivo 'granitico' durante il fascismo – oppure adattava alla propria ideologia parole di uso comune, per dare corpo alla menzogna che era il nocciolo della sua identità politica. Orwell, che ho già citato, racconta l'abbandono della lingua, sino a quel momento utilizzata nel regime democratico, definita 'archeolingua', e la nascita nel regime totalitario di una 'neolingua' imposta dal *Socing* (il partito unico dominante) fatta di poche parole perché, come spiegano i dirigenti di quel partito unico: "Minore è il numero delle parole, minore è la profondità dei pensieri".

C'è un filo comune che lega totalitarismo, menzogna e deformazione della lingua: quando la lingua si impoverisce e quindi non riesce a descrivere la ricchezza della vita, la menzogna è più probabile perché mancano le parole per descrivere la verità. Quando la lingua è stravolta per narrare vicende che non corrispondono alla realtà e quindi per dire menzogne, deve suonare un campanello d'allarme nelle nostre menti: in quel momento il potere politico sta cercando di cambiare le carte in tavola.

La menzogna è il sismografo della degenerazione della politica e l'uso improprio delle parole per trasmettere immagini diverse dei fatti è il sismografo della menzogna elevata a regola della comunicazione politica.

Scriveva Luigi Sturzo in un articolo pubblicato da 'Studi Cattolici' nel 1957: "La menzogna è sempre intenzionale; quella politica ha quasi sempre lo scopo di far deviare le indagini, di trarre in diversa via, di combattere avversari, di prevenire offensive, di mettere le premesse per un'azione che si creda utile, e così di seguito. È, insomma, un'arma politica". La menzogna è un'arma politica.

Nelle democrazie contemporanee – passiamo adesso alla democrazia – il ricorso alla menzogna da parte dei politici è frequente e difficilmente smascherabile per diverse ragioni. È meno smascherabile perché siamo destinatari di un fiume inesauribile di informazioni, dichiarazioni, servizi televisivi accompagnati ad immagini, da parte di settimanali, telegiornali, trasmissioni di approfondimento, *talkshow*, notizie che via internet arrivano sugli schermi dei nostri computer. Questo fiume continuo di informazioni ha diverse conseguenze: la prima riguarda la veridicità che assume una notizia falsa ripetuta per centinaia di volte nell'arco di un paio di giorni.

La ripetizione conferisce di per sé veridicità alla notizia perché, nell'esperienza del cittadino comune, il fatto stesso della ripetizione determina la conformità al vero.

Nella scorsa legislatura, quando ricoprivo la carica di Presidente della Commissione Affari Costituzionali, ho riunito i direttori delle testate giornalistiche, televisive e radio, per discutere di questo problema: la criminalità era in forte riduzione, eppure tutti pensavano che fosse in grandissimo aumento, che ci fossero pericoli gravi e così via. Il direttore del TG2 mi disse: "Prima c'erano tre telegiornali durante tutta la giornata e il cittadino la notizia di un crimine la sentiva ripetere tre volte. Oggi ce ne sono complessivamente una sessantina e quindi si sente ripetere la stessa notizia sessanta volte. A quel punto, nella sua mente sono stati commessi sessanta di quei crimini, non uno solo. E questo crea un atteggiamento psicologico fortemente condizionato".

La seconda conseguenza riguarda l'opinione sbagliata che può nascere dalla reiterazione di una notizia vera. Se io sento 5 o 6 volte al giornale radio, vedo una decina di volte alla tivù, leggo sui giornali che due rumeni hanno violentato una ragazza italiana, maturo l'opinione: che i rumeni sono stupratori; che, da ragazze, le italiane sono in pericolo per la presenza di molti rumeni e di molti stupri; che i rumeni vanno allontanati; che è meglio allontanare, visto che ci siamo, tutti gli stranieri; che è opportuno sostenere le forze politiche che condividono questa opinione.

Non mi chiedo se la notizia sia vera; se per caso sia capitato che qualche italiano abbia usato violenza a una ragazza immigrata; se ci sono le condizioni per generalizzare quel fatto o si è trattato di una vicenda isolata.

La terza conseguenza riguarda la 'non correggibilità' della notizia falsa nell'attuale sistema dei mezzi di comunicazione. Se il politico mendace, mentendo, ha fatto una determinata dichiarazione e se la dichiarazione è stata ripetuta più volte, il cittadino comune ha tratto l'impressione che quella notizia sia vera. Se poi, una settimana dopo, si viene a scoprire che quella importante dichiarazione conteneva un falso grave, la correzione assume comunque una eco molto più ridotta rispetto alla notizia, perché il fluire delle notizie nel corso della settimana ha allontanato nel tempo quella dichiarazione, facendola apparire vecchia e ormai irrilevante, anche se nel frattempo il politico ha lucrato i benefici della menzogna.

Inoltre, i mezzi di informazione che hanno comunicato con evidenza la dichiarazione mendace manifestano, naturalmente, una certa ritrosia a riconoscere di aver fatto un errore e quindi cercheranno di ridurre l'evidenza della correzione che fa emergere il mendacio. Più spazio, invece, daranno i mezzi di informazione che sono

antagonisti rispetto al politico mendace. Ma quest'ultimo, in tal caso, avrà buon gioco a denunciare la malafede dei suoi avversari e dichiarare che essi sono mossi solo da odio, traendo scarsi danni dal disvelamento della menzogna. Il meccanismo appena descritto incentiva di per sé a mentire, ma questa è solo 'una' delle ragioni che possono indurre oggi un uomo politico a ingannare i cittadini.

Il politico contemporaneo è alla ricerca spasmodica del consenso, non solo in tempo di elezioni, ma quotidianamente, ogni giorno. E qui entra in gioco l'ossessiva ricerca del sondaggista. Come la strega di Biancaneve che si pone davanti allo specchio e chiede: "Specchio, specchio delle mie brame, chi è la più bella del reame?", il nostro politico mendace convoca davanti a sé il sondaggista e gli pone, in termini diversi, più o meno la stessa domanda. Il sondaggio è usato in due direzioni diverse dal politico mendace, nostro contemporaneo. Egli non pensa che sia opportuno individuare una mèta che corrisponda a pubblico interesse e indicarla quindi ai concittadini, invitandoli a raggiungerla insieme per il bene della comunità nazionale. Il politico mendace sonda prima quello che pensa la maggioranza dei cittadini e sceglie tra le varie mète possibili non quella che effettivamente corrisponde all'interesse nazionale, ma quella che risponde all'opinione della maggioranza in quel determinato momento. Poi, attraverso la manipolazione che adultera la verità, fa diventare quella mèta il proprio obiettivo che corrisponde all'interesse nazionale. Questo è il primo uso del sondaggio.

Il secondo uso del sondaggio è frutto della catena 'sondaggio-consenso-popolarità-legittimazione'. Sul sondaggio si misura la popolarità, sulla popolarità si misura il consenso, sul consenso si fonda la legittimazione; ma perché il sondaggio mi sia favorevole, devo utilizzare quotidianamente eventi a me favorevoli da comunicare ai cittadini che saranno sentiti dal sondaggista. Se gli eventi non ci sono, bisognerà inventarli o farli inventare da coloro che collaborano con me. E, soprattutto, il sondaggio si commissiona dopo l'invenzione e prima dell'eventuale smascheramento.

L'invenzione dell'evento può avvenire attraverso quattro categorie di menzogne. Prima: la trasformazione in fatti delle mere ipotesi che favoriscono il politico mendace (*favorirebbe il consenso internazionale attorno alla mia figura, ma non dispongo di fatti che comprovino l'esistenza di questo consenso*). Mentendo, costruisco un fatto che possa difficilmente essere smentito. Ad esempio, conferisco a una foto rituale con alcuni leader di altri Paesi il significato di un'autorevolezza che invece non ho, oppure mi attribuisco, in vicende internazionali, meriti che non ho, ma che non possono essere smentiti. Seconda: la trasformazione dei fatti che mi danneggiano in opinione.



Se il mio avversario contesta il mio operato, per esempio in materia di sicurezza, citando correttamente dati statistici sull'aumento della criminalità, io rispondo mentendo che *'quella è l'opinione del nemico'* – e qui entra in gioco l'utilità della creazione della figura del nemico, inattendibile per definizione – e, sempre mentendo, cito qualche dato di segno contrario.

Una cosa il politico mendace non fa mai: non contesta mai puntualmente quello che dice il suo avversario. Se si misurasse da pari a pari con lui, correrebbe il rischio di togliergli la casacca da nemico, che con i suoi collaboratori, consulenti, *spin doctors*, giornalisti e amici, gli ha cucito addosso. Terza categoria: la negazione dell'esistente. Naturalmente, non tutto ciò che è accaduto può essere negato, ma su alcuni avvenimenti si può ben esercitare il mendacio o per lo meno si può tentare. Se si diffonde la notizia che persone equivoche frequentano il politico mendace, questi negherà con sdegno e accuserà i suoi nemici politici di propagare voci diffamatorie per danneggiarlo.

Un altro comportamento più avveduto, ma pur sempre mendace, consiste nel non negare il fatto, ma nel dargli un significato del tutto diverso. *'L'incontro c'è stato, è vero, ma era del tutto casuale'*; *'Quella persona l'ho vista una sola volta'*; *'Non sapevo chi fosse, me l'ha presentata una persona di assoluta fiducia'*; *'Mi trovavo per caso, in quel momento, in quel posto'*. Il politico mendace non dimentica mai di accompagnare anche questo comportamento con la stigmatizzazione dell'avversario politico o di chi ha fatto circolare la notizia, come *'bugiardo'*, *'pieno di odio'*, *'animato dal livore dell'invidia per i suoi successi'* e così via. Quarta categoria: la proposizione come *'esistente'* di una realtà che non esiste. Questa forma di menzogna politica assomiglia al primo caso, quello della trasformazione in fatti delle mere ipotesi che mi favoriscono. *Assomiglia* perché anche in questa ipotesi, la realtà non esiste. Faccio valere non il significato del fatto inesistente, ma presento come realmente accaduto un fatto che non è esistito; faccio valere il fatto in quanto tale.

Forse qualcuno ricorderà la foto di Mao che nel luglio del 1966, a 73 anni, nuota vigorosamente nel fiume Yangtse. La foto – che si dimostrò essere un falso – serviva a dimostrare che egli era saldamente *"in sella"*, cioè ancora al comando, in un momento molto difficile per il regime cinese.

La menzogna non occasionale – quella che è **Lusata** come arma politica, secondo la definizione di Don Sturzo – ha bisogno per prosperare di due fattori. Il primo fattore è costituito dall'accettazione sociale della menzogna politica: se i cittadini comprendono, perdonano, sostengono il politico mendace, questi non avrà alcuna ragione per smettere, anzi si sentirà incoraggiato. In alcuni Paesi, come ad esempio gli Stati Uniti e in genere nei Paesi di cultura protestante, la

menzogna è considerata l'atto più grave che un politico possa commettere ai danni dei cittadini. Molti ricorderanno che un promettente *leader* del Partito Democratico, Gary Hart, dovette dimettersi dal ruolo di sfidante per la carica di Presidente degli USA nel 1988, non perché aveva avuto una relazione extra-coniugale, ma perché aveva mentito ai cittadini dicendo che non era vero. Bill Clinton fu sottoposto a un umiliante processo pubblico non per avere avuto una relazione con una *stager* della Casa Bianca, ma per avere negato di aver avuto quella relazione.

In Italia non c'è – spero di poter dire non c'è ancora, ma ci sarà – una riprovazione sociale diffusa per il mendacio politico. Se il politico avversario ha mentito, l'indignazione scatta perché l'avversario è stato colto in fallo e non tanto perché ha mentito. Si è invece più tolleranti nei confronti della menzogna amica. È un comportamento grave che una maturità politica più profonda dovrebbe estirpare dalle nostre coscienze.

Il secondo fattore che agevola il ricorso alla menzogna come arma politica è la *'non indipendenza'* dei mezzi di informazione. Alcuni studiosi hanno spiegato che l'Ottocento è stato il secolo dei Parlamenti, il Novecento è stato il secolo dei Partiti e il Duemila è il secolo dell'Opinione Pubblica. Se l'Opinione Pubblica ha in questi anni un peso analogo a quello che nel passato hanno avuto Partiti e Parlamenti, si comprende come la battaglia per conquistare i mezzi di informazione sia paragonabile a quella per conquistare la maggioranza parlamentare o la stanza dei bottoni nei partiti politici. Quando parlo di *'mezzi di informazione'*, mi riferisco a tivù, radio, giornali, internet e a tutto ciò che serve per influenzare e formare l'opinione pubblica. In questa situazione, il politico mendace che non abbia a disposizione qualche importante mezzo di informazione sia bene che si ritiri a vita privata.

Ma la lotta per il controllo dei mezzi di informazione ha un respiro assai più ampio. Tutte le forze politiche, proprio per il peso che hanno i mezzi di informazione, tendono ad impossessarsi di qualcuno di essi o, perlomeno, a condizionarne i contenuti. Potremmo dire che il controllo dei mezzi di informazione oggi ha lo stesso peso che ha avuto nel secolo scorso il controllo politico della magistratura. Quel problema la Costituzione Italiana l'ha risolto non fissando i criteri per la lottizzazione dei magistrati, ma, al contrario, assicurando a tutti i magistrati e a ciascuno di loro l'indipendenza necessaria per svolgere in autonomia le proprie funzioni. Allo stesso modo, il futuro dei mezzi di informazione dovrebbe essere assicurato non da una più equa ripartizione della lottizzazione – cosa che a volte si sente citare anche da partiti dell'opposizione – ma da una piena e totale indipendenza da partiti e uomini politici.

Il politico mendace tende ad assicurarsi il controllo di importanti mezzi di informazione. Ma



se quel politico, oltre che mendace, è anche avveduto, tenderà a evitare in radice che vengano propagate le notizie che possono rivelare la sua tecnica di uso del mendacio come arma politica. Perciò, tutto ciò che limita irragionevolmente l'informazione e l'accesso all'informazione deve essere visto con estremo sospetto dal cittadino consapevole, perché il silenzio favorisce il mendacio della politica.

Abbiamo così introdotto – e sono alla fine del mio intervento – la categoria del cittadino consapevole. Chi è questo cittadino? Che cosa lo caratterizza?

Riflettendo sul senso di queste giornate, ho pensato di poter dire che il cittadino consapevole è quel cittadino che è consapevole dei propri doveri prima che dei suoi diritti e che rivendica a se stesso (e non ad altri) il giudizio sulla verità o sulla falsità delle dichiarazioni politiche. L'inganno ha un suo fascino perché – come ha spiegato Hannah Arendt – “non entra mai in conflitto con la ragione”, perché le cose potrebbero ben essere andate come afferma il politico mendace. Il bugiardo ha il grande vantaggio di sapere in anticipo cosa l'ascoltatore vorrebbe sentirsi dire e gli propina un contesto immaginario ma coerente. La menzogna è coerente e verosimile. “La realtà invece” – continua Hannah Arendt – “ha la sconcertante abitudine di metterci di fronte all'imprevisto e di essere priva a volte di quella coerenza che invece possiede la menzogna politica ben costruita”. Tra i doveri del cittadino consapevole c'è quello di non abbandonarsi alla corrente, di procedere con la propria razionalità, sapendo che proprio questo lo rende autonomo dal politico mendace. Senza arroganza, il cittadino consapevole ascolta, si documenta, valuta, distingue e così sconfigge la menzogna e i suoi portatori.

Si può riunificare il proprio sé – visto che stiamo parlando proprio di questo in queste giornate – attorno ad una visione religiosa del mondo e la fede concede questo beneficio. Ma si può farlo anche laicamente, attorno alla consapevolezza dei propri doveri, unificando la propria identità morale e la propria indissolubile unità attorno a questa consapevolezza, quella dei propri doveri.

Solo la consapevolezza dei propri doveri dà un senso alla vita e permette che la vita abbia un senso. E se questa consapevolezza sarà diffusa – come dobbiamo tutti augurarci – ci sarà meno spazio per la menzogna come arma politica e per la politica come arma per gli ingannatori.

L'Architettura del Sacro

Mario Botta, architettura

Ho portato con me, come operatore diretto, le immagini di alcune opere che ho realizzato durante la mia attività. Prima di illustrarvele, vorrei fare alcune considerazioni sul concetto, un po' “misterioso”, dello spazio del sacro. In una società apparentemente lontana dai problemi dello spirito, in una società secolarizzata, capita all'architetto di doversi confrontare, invece, con spazi predisposti proprio per delle attività particolari. Il sacro non è assente dalla nostra collettività, dalla nostra forma di vita.

Inoltre, in una società attraversata dalla globalizzazione come quella in cui noi stiamo vivendo, la ricerca della propria identità passa necessariamente attraverso il senso di appartenenza a un territorio e quindi l'architettura gioca un ruolo, io credo, identitario, un ruolo importante, nella vita sociale, politica ed economica di ognuno di noi. Quindi, malgrado la globalizzazione ci dia l'impressione di essere padroni del mondo intero, di fatto poi il territorio della memoria, il territorio della propria storia gioca un ruolo importante per la ricerca di noi stessi.

Un'altra osservazione che si può fare è che tutti noi viviamo una nuova rapidità delle trasformazioni che la storia dell'umanità non ha mai vissuto in maniera così forte. Le trasformazioni che si sono via via susseguite sono oggi ancora più accelerate e noi siamo obbligati (volenti o nolenti) a confrontarci con questi ritmi di trasformazione del modo di vivere, del modo di comunicare, della comunità tutta. Queste accelerazioni, tuttavia, sono anche proporzionali all'oblio. Dobbiamo constatare che più le trasformazioni del modo di vivere sono veloci, più facilmente siamo portati a dimenticare.

Come architetto, credo sia importante invece fare riferimento agli spazi di una memoria che sia legata a tempi di vita e di trasformazione più lenti; il territorio della memoria è quindi un territorio sul quale siamo chiamati a fare una riflessione e a confrontarci, malgrado le trasformazioni o forse proprio in funzione della grande rapidità delle trasformazioni che avvengono.

Un'altra premessa o considerazione: parliamo dello spazio del sacro, quindi dello spazio prevalentemente predisposto per attività particolari e in una cultura e in una società (quella cristiano-occidentale) dove credo che la maggior parte di noi si sia formato, magari inconsapevolmente, attraverso una cultura ecclesiale. Quello che io conosco della storia dell'arte, della storia del vivere, dei modelli, delle tipologie edilizie, viene prevalentemente da una cultura ecclesiale. È difficile trovare nella storia della mia formazione particolare, artistica o culturale, degli *input* che vengano da motivazioni diverse e questa è un'altra condizione particolare della

mia generazione che si trova a confrontarsi con un'eredità (in particolare artistica) che è fondata su una domanda per i luoghi dello spirito e poi di colpo si trova, nel XX secolo, di fronte a una realtà che è completamente diversa, che si fonda sul vivere civile, che ha un approccio e un'ottica differenti da quelle che hanno maturato i modelli precedenti.

Da questo punto di vista, un'altra considerazione da fare è che le trasformazioni che noi abbiamo vissuto attraverso il modello del sacro (quindi delle chiese, dei templi, delle sinagoghe, dei battisteri che sono giunti sino a noi) hanno avuto un'evoluzione lentissima rispetto alla condizione di oggi. Una trasformazione che ha vissuto l'evoluzione delle tipologie architettoniche dal Medioevo fino al Novecento, fino a completarsi nella cultura del moderno con il *Bauhaus* o i modelli di Rudolf Schwarz per gli edifici ecclesiali, ma attraverso una trasformazione tipologica dei modelli esistenti molto lenta che ha fatto sì che i diversi modelli stilistici, che si sono susseguiti, abbiano sempre avuto nella cultura precedente un riferimento certo. Il Rinascimento nasce dalle culture precedenti, il Barocco nasce dal Rinascimento, e anche nell'Ottocento e nel Novecento questa trasformazione dei modelli tipologici ha subito un'evoluzione fino alla cultura del moderno, nutrendosi dei modelli precedenti.

Vi è stata poi la grande interruzione delle avanguardie. In un certo senso, la mia generazione (la nostra generazione) è orfana, poiché le avanguardie artistiche del XX secolo hanno stravolto i criteri estetici e quindi anche i modelli etici di riferimento. Noi, quindi, ci confrontiamo con queste nuove forme dell'abitare, della condizione di silenzio e di meditazione che richiedono questi particolari spazi, con una divisione, con uno iato molto forte, causato soprattutto dalle avanguardie artistiche che hanno rovesciato completamente i modelli, per cui non abbiamo più elementi di riferimento come invece era nel passato.

La richiesta di costruire dei luoghi predisposti al silenzio, alla meditazione e, per il fedele, alla preghiera è però attuale e continua. Vi è quindi una sorta di spinta, magari anche marginale, che però ha bisogno di identificarsi nel linguaggio del proprio tempo. Noi abbiamo bisogno di re-inventare continuamente degli spazi che vivano anche delle nostre contraddizioni. Cos'è uno spazio del sacro oggi? Fino a quando vi era questa continuità di crescita che ci aveva portato fino ai modelli massimi del *Bauhaus* o di Rudolf Schwarz che ha fatto chiese bellissime in Germania, vi era una sorta di continuità nella quale noi ci riconosciamo nei modelli precedenti. E poi c'è stata la cesura che le Avanguardie hanno posto al nostro modo di vivere, non solo dal punto di vista estetico, ma anche nel nostro comportamento etico che ci chiama come generazione a rispondere

dei nuovi bisogni dello spirito, ma in una chiave diversa.

Fare una chiesa, dopo Picasso, non è così semplice. Prima di Picasso, l'architetto aveva dei canoni di riferimento che si nutrivano di una storia millenaria. Dopo Picasso – dico Picasso per dire dopo le Avanguardie – vi è uno stravolgimento nel quale noi dobbiamo entrare e tentare di dare delle risposte all'uomo di oggi. Noi siamo chiamati a dare dei modelli che in un certo senso si fanno carico di questa storia, perché l'architettura è nient'altro che il riflesso formale della storia, nel bene e talvolta anche nel male. Quando guardiamo le nostre periferie urbane, non siamo soddisfatti, perché la città 'sociale' non va bene. Non solo la città 'fisica' non va bene. Il ruolo dell'architetto (o talvolta il ruolo dell'artista) è di cercare di testimoniare in termini positivi, malgrado le contraddizioni del proprio tempo, questa condizione. Noi siamo chiamati a dare questi spazi di riferimento, dove è presente il carico di memoria di cui l'uomo ha bisogno.

L'architettura, in questo contesto, ha numerosi vantaggi rispetto ad altre forme espressive. L'architettura porta con sé l'idea del sacro. Il primo atto del fare architettura non è quello di mettere pietra su pietra, ma di mettere pietra sulla terra: trasformare quindi una condizione di natura in una condizione di cultura, esprimere – che lo si voglia o no – lo spirito, il bisogno dell'uomo, attraverso la costruzione dello spazio. Questo è il grande vantaggio del fatto architettonico: è un atto rivoluzionario che trasforma la condizione di natura in una condizione di cultura.

In questa rapida carrellata, ho portato molti esempi per mostrare anche come il tema non sia in termini assoluti, ma sempre in termini relativi. Non esiste il tema della chiesa semplicemente; esiste il tema della chiesa, del tempio, della sinagoga, della moschea inseriti in un contesto ed è solo attraverso il dialogo con questo contesto che possono nascere delle forme espressive nelle quali noi ci riconosciamo.

Chiesa del Beato Odorico, Pordenone.

L'idea di partenza era di unire le due parti della città divise dal fiume. L'edificio doveva legare insieme due realtà divise e nasceva come uno spazio di collegamento, di transizione fra interno e esterno. Questa chiesa si fa carico di uno spazio di transizione, di collegamento, di correzione della città novecentesca. Invece che essere un oggetto isolato, la chiesa diventa un *trait d'union* fra due parti. Anche questo può essere un ruolo proprio dell'architettura. All'esterno vi è uno spazio di transito: si è obbligati a passare sotto questo spazio, riscoprire il sagrato dal chiostro e poi entrare nella chiesa che di per sé è un cono rovesciato, un cono dove vi è un'unica apertura verso l'alto, una sorta di ciminiera allargata che diventa spazio. L'edificio sacro rappresenta una comunicazione diretta – che a me piace

tantissimo – tra la terra e il cielo. La storia dei templi, la storia dello spazio ecclesiale, è la storia delle tensioni fra la terra e il cielo. E l'architetto è chiamato a testimoniare questo.

Chiesa dei Santi Pietro e Paolo, Sartirana di Merate, Milano.

La chiesa sorge accanto a un'altra chiesa, diventata troppo piccola. Ho usato il tema del cubo e del cilindro, temi architettonici molto semplici, guardati attraverso il filtro di una storia rurale, prendendo anche a modello le fattorie che ci sono in questa zona. Non ho cercato un riferimento colto, aulico, ma ho riproposto elementi già presenti nel territorio, cercando di dare loro nuova dignità e nuova espressione.

Il tema della croce nell'architettura sacra mi sta molto a cuore. Sono in lotta perenne con le commissioni che giudicano i miei progetti, in particolare con quella della CEI, perché spesso vengo accusato di non essere sensibile alle loro richieste, che ritengo molto retoriche.

L'albero, ad esempio, è una metafora della croce. La *crucis*, che cos'è se non un albero? Nelle mie chiese non manca la croce, solo a volte è sostituita con un simbolo equivalente. Fare una croce su una cosa che è già una croce, diventa tautologico, diventa retorico ed è difficile farlo capire a queste commissioni che applicano le prescrizioni in maniera letteraria. È un po' come la centralità. Le prescrizioni recitano: "*La tale cosa deve essere posta al centro dello spazio*". Ma il centro dello spazio non puoi misurarlo perché se lo misuri è sempre sbagliato: o è al centro geometrico dello spazio o nel baricentro, ma il centro spaziale può essere anche a lato!

Questo per dire che non vi è mai una possibile applicazione delle regole architettoniche unicamente numerica e unicamente razionale. Questa affermazione vale per la croce, vale per l'altare, vale per tutti gli altri elementi. Ciò che di peggio è stato costruito nel campo dell'edilizia ecclesiastica contemporanea, è dovuto all'applicazione alla lettera di condizioni di legge e di normative. Io credo che fra le architetture del Novecento, quelle ecclesiali siano il peggio che la nostra collettività sia riuscita a testimoniare.

Cattedrale della Resurrezione di Évry, Francia.

Évry è una *ville nouvelle*, costruita a sud di Parigi, da cui dista 30 chilometri. Negli Anni Sessanta non esisteva nemmeno, c'era solo campagna. Ora è una cittadina di 100 mila abitanti con un'età media di 27 anni. Si è voluto fare di questa cittadina un centro vitale, non semplicemente un sobborgo di Parigi. Il mandato dei committenti, dapprima il cardinale Lustiger, poi il vescovo Herbulot, è stato quello di fare erigere un edificio con un grande valore iconico, un segno architettonico a cui tutti i cittadini, credenti e non credenti, potessero fare riferimento. Abbiamo quindi

cercato di caricare questo segno architettonico anche di valori che vanno al di là del fatto religioso. Questa chiesa doveva essere riconosciuta come una presenza, magari silenziosa, magari non praticata, anche da chi non pratica la religione cattolica. Doveva essere il luogo dello spirito. Un po' come il teatro. Anche se magari non vado a teatro, la mia città diventa importante se so che il teatro esiste come luogo dell'immaginario collettivo, del sogno, dove le differenti generazioni si sono susseguite per sognare delle realtà diverse da quella della quotidianità. La città ha bisogno di questi elementi che parlano di tutte le attività dell'uomo, altrimenti non è città. Uno spazio senza luoghi destinati allo spirito, non è una città. Non conosco una città che non abbia dei templi, che non abbia dei luoghi predisposti a quello. Poco importa se sono praticati da tutti.

Chiesa di Santa Maria degli Angeli di Monte Tamaro.

Questa chiesa nasce come omaggio di un marito alla moglie deceduta di cancro. Questo luogo è anche un omaggio alla montagna, a quella montagna che la moglie amava tanto.

La chiesa nasce come un segno orizzontale che si contrappone alla montagna. È come una sorta di chiodo o di sperone piantato nella montagna, che dà la possibilità di passeggiare in piano, ma trovandosi ad alta quota. È un momento di pausa, un forte segno dell'uomo nel paesaggio.

Chiesa di San Giovanni Battista a Mogno, Svizzera.

Si tratta della ricostruzione di una chiesetta seicentesca completamente distrutta, nel 1986, da una valanga.

La pianta è ellittica, l'asse minore si innalza fino a diventare della stessa lunghezza dell'asse maggiore. Abbiamo tagliato l'inclinata del tetto facendo in modo che alla misura massima corrispondesse anche quella perpendicolare. In questo modo, una forma considerata 'inquieta' (con i due fuochi dell'ellisse) si consolida in una forma pura che è quella del cerchio. Ed è nata questa chiesa che, su un'ellisse, diventa cerchio a livello di copertura e assume quindi un significato di stabilità. C'è un grande contrasto fra i muri a gravità e il tetto leggerissimo in foglia di vetro.

Sinagoga Cymbalista e Centro dell'Eredità Ebraica, Università di Tel Aviv.

La committenza, l'Università di Tel Aviv, in questo caso ha dato indicazioni molto precise sui significati e sulle destinazioni d'uso dei due edifici: la sinagoga doveva essere un luogo di preghiera senza rischiare di diventare un centro di fanatismo religioso. L'intento è stato quello di cercare un equilibrio fra la sinagoga e le altre strutture universitarie, senza che fossero in rapporto gerarchico. La sinagoga, poi, doveva diventare luogo di accoglienza anche dei laici.

Ho cercato di trasformare il tema dell'equilibrio

politico fra laici e religiosi in equilibrio architettonico. Questo edificio è nato come un Giano bifronte: con due spazi identici per dimensione, per qualità di spazio, per materiali. E semplicemente li ho connotati in maniera diversa: uno l'ho chiamato 'Sinagoga' e l'altro 'Sala di Conferenze'.

L'edificio ha base quadrata, ma si trasforma in cerchio a livello della copertura e prende luce dalle quattro lunette. In questo caso la vecchia equazione razionalista che *'la forma deriva dalla funzione'* è crollata: due funzioni diverse nascono invece da forme identiche. Anche questo è un interessante esperimento del nostro tempo storico, perché anche le equazioni, anche le ragioni, anche le ideologie sono legate alla storia del proprio tempo. Oggi, pensare che sia la funzione a determinare la forma, sarebbe completamente anti-storico. Nel periodo della cultura post-bellica razionalista era al contrario una teoria valida.

Cappella di Azzano di Serravezza di Versilia.

Si tratta di una piccola cappella dedicata ai minatori vittime del lavoro nelle cave del Monte Altissimo.

Il percorso per salire al Monte mi aveva molto colpito: tre o quattro ore per salire e quasi altrettanto per scendere. C'è un punto in cui il sentiero, curvando, si allarga. Mi hanno spiegato che lo spazio serviva per far passare le barelle con i minatori deceduti: la morte era dunque "contemplata", se non prevista, in queste cave di pietra e questo è un retaggio di fatiche, di lavoro, di sangue difficilmente immaginabile da noi oggi.

La cappella è stata quindi fatta con i pezzi di queste pietre, successivamente lavorate. Lo scultore Giuliano Vangi ha poi realizzato una scultura all'interno della cappella.

Centro Pastorale Giovanni XXIII, Seriate, Bergamo.

Il Centro si pone in dialogo con la vecchia chiesa preesistente.

Lo spazio è un enorme quadrilatero dal quale fuoriescono due piccole absidi; dentro, le pareti sono rivestite di foglia d'oro. I fedeli di questa chiesa, quando entrano in questo spazio, trovano un vero spazio. La sacralità è anche quella dei materiali: la luce è la luce; l'oro è l'oro; la luce passa dal bianco al giallo e poi al rosso di Verona: pochi elementi ma reali e preziosi, veri.

Nuova Parrocchia del Santo Volto, Torino.

Là dove c'erano le Acciaierie della Fiat abbiamo trasformato la ciminiera con questa spirale di luce; sette torri che portano la luce all'interno di un'unica aula. Sette è un numero magico che l'architettura utilizza molto poco, perché ha sempre lavorato con l'esagono o con l'ottagono, quasi mai con l'eptagono. Invece, è una forma interessantissima dal punto di vista architettonico. Ecco perché: in un battistero ottagonale, si entra sempre di fianco; nell'eptagono, quando si entra tra le due massicce colonne (o comunque cappelle), si trova sempre l'abside finale.

Quindi, un esercizio fatto per recuperare un numero 'magico', ma con una speculazione tutta architettonica.

Nuovo Complesso parrocchiale San Rocco a Sambuceto, Chieti (progetto).

È una chiesa con tre absidi, molto semplice. La trasformeremo in un'unica aula al piano terreno, con un gioco di piccole absidi scavate all'interno dello stesso volume.

Questa chiesa è molto interessante dal punto di vista spaziale perché la luce penetrerà dalla croce zenitale.

Chiesa di Santa Maria Nuova a Terranuova Bracciolini, Arezzo (in costruzione).

In questa chiesa ci sono due absidi. La forza delle absidi è impressionante, perché l'abside definisce immediatamente lo spazio interno: l'abside parla dello spazio anche se non lo si vede.

Ho voluto fare questa chiesa senza la navata centrale, senza il corpo centrale, come se fosse rimaste solo le due absidi. Il tema era difficile, perché queste due absidi portano a una pianta doppia con due navate, che dal punto di vista liturgico rappresenta un problema.

Con l'artista Sandro Chia abbiamo deciso di trasformare il contatto fra le due absidi in una terza navata: ci sono quindi le due absidi e una navata centrale dipinta da Sandro Chia.

Su uno di questi assi ci sono le due absidi di fondo della chiesa.

Dove c'è questa luce centrale verrà montato, largo circa 2 metri, un grande dipinto traslucido che aggungerà a queste due absidi una terza navata.

La dimensione etica delle scelte legate al mondo dell'economia

Stefano Zamagni, economia

Vorrei cominciare il mio intervento collegandomi alle battute finali dell'architetto Mario Botta, che abbiamo appena ascoltato. Ci sono alcuni punti che lui ha sollevato in chiusura nel suo intervento e una questione, che ritengo, appunto, della massima importanza.

Stiamo diventando più ricchi – e i segnali sono sotto gli occhi di tutti – però fruiamo della ricchezza sempre peggio o sempre meno. La via d'uscita, che è sempre più richiesta, non può che essere quella di un cambiamento epocale nella semantica della cura di sé. La mia posizione è che questo cambiamento non può che consistere nel passaggio dall'introspezione individualistica alla cura della relazione. In altre parole, l'insipitalità di questo nostro mondo è dovuta al fatto

che il nostro mondo è popolato di cose e non di relazioni interpersonali. E siccome la felicità è legata alle relazioni interpersonali e non alle cose, noi rischiamo – se non cambiamo rotta – di aumentare la componente dell'utilità e di abbassare quella della felicità. Tuttavia, mentre si può fare a meno dell'utilità (e tanti sono coloro che per qualsiasi motivo, religioso o altro, rinunciano a certe comodità), nessuno riuscirà mai a dire 'rinuncio alla felicità'. Aristotele è stato il primo a ricordarci che lo scopo della vita è la felicità. Ecco perché prevedo che non passerà ancora molto tempo perché un mutamento radicale, del modo di organizzazione della nostra società (in particolare dell'economia), possa avvenire.

Questa è la tesi che nel mio intervento argomenterò.

Quali sono i fatti, le *res novae* della nostra epoca storica che ci aiutano a capire quest'inospitalità crescente del mondo in cui viviamo?

Sono fatti che, penso, sono bene resi dalla constatazione di alcuni paradossi che sono tipici di questa fase storica e che non si erano mai verificati in passato.

'Paradosso' è una parola greca che significa 'meraviglia', 'sorpresa'. Provo a indicarne alcuni. Il primo è il paradosso per cui, mentre la ricchezza, mediamente, aumenta sia in una prospettiva nazionale che mondiale, allo stesso tempo aumentano le disuguaglianze. Questo è un paradosso perché in passato si pensava che l'esistenza dei ricchi e dei poveri fosse dovuta all'incapacità del sistema economico di produrre abbastanza beni. Oggi il sistema economico produce sempre di più e fin troppo, però le disuguaglianze tra gruppi sociali, anziché diminuire, aumentano. Ho detto 'disuguaglianze', non ho detto 'povertà', due concetti che non devono essere confusi. È considerato povero colui che può spendere meno di 2 dollari al giorno (in base a indicazioni date dalle Nazioni Unite), quindi il povero è chi non riesce ad alimentarsi; senza arrivare a queste soglie di povertà, i Paesi dell'Occidente avanzato, tra cui l'Italia, hanno registrato un aumento dell'indice che, dal 1950 a oggi, è addirittura triplicato: nel 1950 erano tutti meno ricchi, ma c'erano anche meno distanze di reddito fra classi sociali. Qualcuno di voi potrebbe dire: "Ma perché dovremmo preoccuparci dell'aumento delle disuguaglianze?". Ce ne dobbiamo preoccupare perché quando la disuguaglianza supera una certa soglia, si corrono due rischi: la perdita della democrazia, la perdita della pace sociale.

Quindi, chi ha a cuore valori come la democrazia e la pace non può 'fare spallucce' di fronte all'aumento sistemico ed endemico delle disuguaglianze. I conflitti oggi in atto in tante parti del mondo sono quasi tutti dovuti all'aumento delle disuguaglianze, non alla povertà. I poveri non fanno la guerra perché non ne hanno la forza. Chi invece vive una condizione di

disuguaglianza tende a reagire con la violenza perché pensa di ottenere, con mezzi violenti, ciò che non riesce a ottenere per vie normali.

Ebbene, il primo paradosso di questa nostra epoca storica è proprio questo: il sistema, nel suo complesso interesse economico, è sempre più capace di aumentare la produzione di beni e servizi di tutti i tipi, però aumenta contemporaneamente la distanza che separa le classi sociali. A chi fosse interessato, potrei segnalare il libro di un importante storico economico americano, Angus Madison, pubblicato alcuni anni fa. L'autore, confrontando la situazione economica-sociale tra l'anno Mille e il 2000, scopre che nell'anno Mille il reddito medio pro-capite era di 580 dollari all'anno. Nel 2000 il reddito pro-capite a livello mondiale è passato da 580 a 8 mila, quindi l'indice di efficienza è aumentato di ben 13 volte. Ma, contemporaneamente, Madison mette in luce che l'indice che misura la disuguaglianza (il cosiddetto 'indice o coefficiente di Gini') era aumentato di 40 volte. Questo è inquietante perché vuol dire che la disuguaglianza aumenta più che proporzionalmente rispetto all'aumento della ricchezza e, come ho ricordato poco fa, è l'aumento della disuguaglianza ciò che deve preoccuparci, se abbiamo a cuore valori come la democrazia e la pace (pace intesa non solo come assenza di guerra guerreggiata, ma come armonia sociale). Guardiamo quello che succede in Paesi anche non lontani dal nostro: quando le disuguaglianze superano la soglia, è chiaro che la gente scende in piazza; e anche se non si tratta di 'guerra guerreggiata', è spia di una situazione di disagio che tutti avvertono e così via. Questo è, quindi, un primo paradosso.

Ce n'è un secondo, in parte associato a questo, ed è il paradosso per cui il sistema agro-alimentare a livello mondiale sarebbe in grado – il dato deriva da una recente indagine della FAO – di produrre cibo (granaglie, riso) per sfamare 11 miliardi di bocche umane. Noi, oggi, siamo meno di 7 miliardi a livello mondiale (esattamente la popolazione mondiale ammonta a 6 miliardi e 800 milioni). Eppure, ci sono oltre 800 milioni di esseri umani che soffrono la denutrizione e la fame. Non è questo forse un grandissimo paradosso? Nel passato, sapevamo che il motivo per cui la gente moriva di fame era la mancanza di risorse, l'incapacità del sistema di generare quelle risorse necessarie alla fame. Oggi, è vero il contrario: la gente muore di fame perché si produce troppo. Ogni anno vengono distrutte, bruciate o gettate via migliaia di tonnellate di grano, di riso e altri cibi. Per non parlare poi del *waste*, cioè degli scarti che la famiglia media – ognuno pensi a se stesso – butta sistematicamente. La distruzione della produzione di granaglie ha uno scopo: quello di tenere alto il prezzo di questi prodotti, secondo la legge della domanda e dell'offerta: se scarseggia l'offerta il prezzo aumenta.

Ancora una volta, il fenomeno della fame, della sottanutrizione o della malnutrizione non è in alcun modo collegato – come invece qualcuno tende a far credere e i *mass media* in questo sono massimamente responsabili – alla mancanza di risorse, ma è esattamente vero il contrario. La ragione è nel fallimento delle istituzioni, in questo caso delle istituzioni economiche. Il punto è che il mercato di Borsa, i mercati speculativi e i mercati dei generi di primaria necessità funzionano secondo regole che producono l'effetto perverso di cui ho detto, quello appunto di tenere affamata la gente.

Un terzo paradosso riguarda l'uso dei mezzi di comunicazione, che mai sono stati a nostra disposizione come in questa epoca. Pensate alle tecnologie info-telematiche che consentono agli uomini che vivono anche a chilometri di distanza di comunicare. Siamo portati a credere che la facilità di comunicazione renda più facile il processo democratico, dove con 'processo democratico' si intende 'la partecipazione dei cittadini alla presa di decisioni collettive'; invece è vero il contrario. Da cinquant'anni a questa parte, non solo il tasso di partecipazione alle competizioni elettorali cala anno dopo anno. Pensate che, nell'Italia del primo dopoguerra, alle prime elezioni votarono il 98% dei cittadini, il che vuol dire che c'era una fame di partecipazione dopo il periodo del ventennio fascista. Oggi non solo in America, ma anche nel nostro Paese, le indagini statistiche dicono che il tasso di partecipazione dei cittadini alle elezioni, ma anche ai processi decisionali all'interno dei Parlamenti, dei Consigli, diminuisce. Tutti sanno che il tasso di partecipazione dei deputati e dei senatori alle sedute è di circa il 23-24%. E questo, ripeto, è un paradosso soprattutto rispetto ai mezzi di comunicazione che abbiamo oggi a disposizione. Ciononostante, malgrado la mancata partecipazione dei cittadini ai processi decisionali di leggi o regolamenti, le decisioni vengono prese ugualmente. È ovvio che nel momento in cui qualcun altro decide senza averci "coinvolto", quella decisione sicuramente violerà o ridurrà il nostro spazio di libertà. Ognuno di noi infatti soffre di questa 'espropriazione'. Ma ci hanno espropriato perché noi non partecipiamo, anche se ne avremmo tutti gli strumenti, siamo tutti in grado di partecipare al processo di 'decision making', come si suol dire. Ecco perché si parla di paradosso.

Il quarto paradosso è, per certi aspetti, il più intrigante: è il cosiddetto paradosso della felicità. In inglese è 'the paradox of happiness' o 'happiness paradox'.

Il paradosso della felicità è stato individuato per la prima volta nel 1974 in un saggio dell'economista statunitense Richard Easterlin, nell'*American Economic Review*, e da allora è diventato il punto di riferimento. All'inizio, sembrava strano che un economista si occupasse di felicità. In seguito, il paradosso della felicità è diventato oggetto di

grande interesse, non solo da parte degli economisti, ma anche dei sociologi e dei politologi. Sul paradosso della felicità ormai c'è un'immensa letteratura. In che cosa consiste il paradosso?

Richard Easterlin, mettendo in relazione l'aumento di reddito pro-capite americano con l'indice sintetico della felicità (quindi mettendo sull'asse orizzontale il reddito pro-capite e sull'asse verticale l'indice di felicità) ottenne per via empirica (cioè statistica) una curva a forma di parabola prima crescente e poi decrescente. Il punto massimo della parabola corrispondeva a un reddito medio annuale di 22 mila dollari all'anno. Oltre a quella soglia (di 22 mila dollari all'anno), ulteriori aumenti del reddito pro-capite, anziché aumentare l'indice di felicità, lo abbassavano. E questo, evidentemente, all'inizio venne considerato come un *curiosum*. Successivamente altri studiosi si sono occupati della questione. Fra gli altri, merita di essere ricordato Daniel Kahneman, psicologo americano, Premio Nobel dell'Economia – questo è interessante, un Premio Nobel dell'Economia dato ad uno psicologo – proprio per i suoi studi sul paradosso della felicità.

Perché questo paradosso è molto interessante? Perché toglie legittimità a un certo modello di sviluppo. Che senso avrebbe, infatti, lavorare di più, essere più produttivi, essere più competitivi, guadagnare più quote di mercato se alla fine, anziché essere più felici, siamo meno felici? In passato, qual era la motivazione data alla gente per giustificare il fatto di farla lavorare duramente? La prospettiva di un miglioramento futuro. La prospettiva che, se non la propria, ma la generazione successiva (quella dei figli o dei nipoti) avrebbe goduto di migliori condizioni di vita. Oggi, invece, tutti i dati – queste statistiche vengono prodotte annualmente da tutti i Paesi, Italia compresa – mostrano sistematicamente, anno dopo anno, che l'indice di felicità diminuisce. E siccome – Aristotele ce lo ha insegnato – lo scopo della vita è la felicità, nessuno può sottovalutare questo dato. Nessuno rinuncerà mai alla felicità. E allora, un modello di sviluppo che assicura l'aumento anno dopo anno del reddito, ma che diminuisce il tuo indice di felicità, deve destare qualche preoccupazione o almeno qualche interrogativo.

Qualcuno di voi potrebbe obiettare: "Come è possibile misurare la felicità?". Sono certo che molti di voi se lo sono chiesto. Oggi c'è una metodologia statistica molto raffinata: l'indice sintetico di felicità viene determinato aggregando parametri oggettivi e parametri soggettivi. I parametri soggettivi sono ottenuti con l'uso di questionari: si somministra a un campione stratificato della popolazione italiana (o della Val d'Aosta o della Lombardia) un questionario, anno dopo anno, con domande di questo tipo: 'Come consideri la tua qualità della vita quest'anno rispetto a un anno fa, a due anni fa?', 'Quali sono

stati i fattori che ne hanno determinato l'abbassamento o l'innalzamento?. Dalla somma delle risposte a queste domande si ottiene l'indice dei parametri soggettivi. Ci sono poi dei parametri oggettivi, circa una dozzina, tra cui: il tasso di suicidi; il tasso dei divorzi e delle separazioni; il consumo di psicofarmaci, alcool e droghe. Nei nostri sistemi, il tasso di suicidi è in continuo aumento, anno dopo anno. I dati sono agghiacciati: in Europa, nel 2008 (quindi l'indagine è stata fatta in 15 Paesi), si sono suicidate 74 mila persone. 74 mila persone significa che una città intera è scomparsa!

Vi siete mai chiesti perché oggi sono quasi tutti depressi? Sino a trent'anni fa non esisteva la depressione. Non esisteva, chiedete ai medici. Esisteva l'esaurimento, ma l'esaurimento è un concetto diverso dalla depressione, perché l'esaurimento psichico o fisico ha a che vedere con la nostra struttura somatica o con quella neurologica. La depressione ha a che vedere con la nostra psiche: la depressione è sintomo di una incapacità non solo di adattamento, ma di reazione del soggetto nei confronti della società in cui opera, del lavoro che svolge.

Allora, bisognerà che qualcuno si interroghi su questo: come mai nel passato quando si era tutti più poveri, la gente non era depressa e oggi che sono tutti più ricchi (mediamente) sono tutti depressi? E in generale, voi non troverete mai un povero che si suicidi. Perché il povero spera che il futuro sia migliore del presente, quindi ha una ragione di vita. Chi si suicida ha perso la ragione di vita. Il povero per definizione proietta nel futuro un orizzonte di senso che gli consente di andare avanti nonostante le difficoltà.

L'attuale organizzazione tayloristica del lavoro è tale da generare depressioni che comportano consumo di psicofarmaci. Chi segue i dati statistici sa che le 500 imprese più profittevoli a livello mondiale, che la rivista americana *Forbes* pubblica ogni anno, sono farmaceutiche e, in particolare, sono quelle che producono psicofarmaci, da cui si ricavano i profitti maggiori.

Un altro indicatore oggettivo è il tasso dei divorzi e/o di separazioni familiari. Una coppia felice non divorzia. Se una coppia divorzia, significa che qualcuno è infelice. Aggregando indicatori soggettivi e oggettivi si ottiene l'indice sintetico di felicità. Correlando questo indice con l'aumento del reddito, si scopre appunto che la curva è discendente.

Come dicevo, questo paradosso, rispetto a quelli che ho indicato in precedenza, è il più inquietante perché toglie legittimazione: per la prima volta nella storia dell'umanità, in una fase storica che per convenzione facciamo risalire a trent'anni fa, è accaduto che l'utilità divergesse dalla felicità. Da trent'anni, infatti, è cominciato quel fenomeno di portata epocale che si chiama 'globalizzazione'. La globalizzazione e la terza rivoluzione industriale sono più o meno coeve, hanno avuto inizio più o meno trent'anni fa. La

'terza rivoluzione industriale' è la rivoluzione delle tecnologie info-telematiche. La prima rivoluzione si verificò in Inghilterra alla fine del '700 e la seconda alla fine dell'800 con il ciclo della chimica; la prima è caratterizzata da ferro e carbone (la meccanica), la seconda rivoluzione è caratterizzata dalla chimica in senso lato, la terza dalle nuove tecnologie info-telematiche.

Globalizzazione e terza rivoluzione, che molti confondono, sono due fenomeni diversi, che però si sono incrociati. È stato un caso che globalizzazione e terza rivoluzione industriale si siano 'manifestate' nello stesso periodo. E quindi si sono rafforzate, l'una ha rafforzato l'altra.

Il concetto di 'utilità' per gli economisti è ovviamente il 'pane quotidiano', ed è probabilmente la parola che usa di più. Le cose ci danno utilità. Se io ho sete e bevo dell'acqua, dico che l'acqua ha soddisfatto un mio bisogno, non che l'acqua mi ha reso felice. La felicità è la proprietà della relazione tra persona e persona. Ecco perché si può essere dei perfetti massimizzatori di utilità in solitudine, mentre per essere felici bisogna essere almeno in due. Meglio se si è in tanti, ma almeno in due. E su questo tutti possono essere concordi.

La novità del nostro tempo è che utilità e felicità divergono. Al contrario, nei secoli passati coincidevano perfettamente. Ecco perché, come dice lo studio di Richard Easterlin, al di sotto della soglia dei 22 mila dollari all'anno, la curva della felicità è ascendente, mentre il tratto discendente inizia dopo quella soglia. Oltre alla soglia di un certo reddito annuo avviene la divaricazione: l'aumento dell'utilità produce il fenomeno del 'crowding out', cioè dello spiazzamento. L'aumento dell'utilità produce uno spiazzamento della felicità. Perché l'aumento dell'utilità (che vuol dire l'aumento delle cose) non consente la fruizione di quella categoria di beni che oggi chiamiamo 'beni relazionali' ('relational goods').

Il filosofo Hegel ha spiegato molto bene il concetto di riconoscimento. Per crescere abbiamo bisogno di essere riconosciuti dal nostro prossimo. Si comprende quindi il paradosso della felicità: il modello di sviluppo aumenta il reddito e aumenta le utilità, cioè la capacità di spesa per cui compriamo sempre più cose. Ma le cose ci rendono inospitale il mondo, come ho detto in apertura. Quindi, abbiamo creato un mondo ricco di cose ma inospitale. Mentre per essere felici noi abbiamo bisogno di ospitalità, cioè di avere qualcuno nel quale potersi riconoscere.

La storia raccontata da Daniel Defoe nel suo romanzo più famoso è paradigmatica: Robinson Crusoe fa naufragio sull'isola deserta e all'inizio è solo. Per non morire deve darsi da fare: pescare, trovare il modo di cucinare il cibo. Robinson Crusoe è un massimizzatore di felicità. Avendo studiato, sa come fare, perché nel naufragio perde tutto ma non la cultura. Però, dice Defoe nel romanzo, Robinson è

sempre triste. Un giorno, camminando sull'isola deserta, incrocia quel selvaggio che lui chiamerà poi Venerdì, e, come scrive Defoe, in quel momento Robinson ritorna ad essere felice. Cioè, si ricorda i giorni felici che aveva trascorso prima del naufragio. Eppure, Venerdì, il selvaggio, non parla nemmeno la sua lingua. Ma nel momento stesso in cui lui incrocia un volto 'umano', si riconosce, e nel momento in cui si riconosce, torna ad essere felice. La metafora di Robinson Crusoe è quella maggiormente utilizzata dagli economisti per spiegare il cosiddetto 'homo economicus'. 'Homo economicus' è Robinson Crusoe che da solo, per sopravvivere e non morire, deve imparare a pescare, a cacciare, a costruirsi l'arco.

Tutti i paradossi che ho citato – il paradosso dell'aumento della disuguaglianza; il paradosso per cui c'è gente che muore di fame, mentre si distruggono il grano e il riso; il paradosso per cui c'è minor partecipazione democratica mentre ci sarebbe più facilità di contatto e interazione; il paradosso della felicità – hanno in comune un elemento: nessuno di essi dipende dalla scarsità delle risorse materiali, anzi sono in parte la conseguenza di un eccesso di risorse materiali. In questo senso oggi viviamo in un'epoca straordinaria che non ha pari in alcun secolo precedente. Siamo usciti dalla morsa dell'estinzione soltanto dopo la prima guerra mondiale, perché è solo dopo la prima guerra mondiale che l'umanità nel suo complesso è riuscita a produrre più del necessario, il cosiddetto 'sovrappiù sociale', il *surplus*. Oggi che abbiamo superato quel livello, ci troviamo nella situazione che ho brevemente descritto. Che cosa si può fare? "Il disagio di civiltà" è il titolo di un celebre libro di Sigmund Freud, che per certi aspetti aveva anticipato alcuni dei problemi di cui vi ho parlato.

Come fare, dunque, a uscire dal disagio di civiltà? Occorre innanzitutto cambiare le nostre mappe cognitive, cioè quello che gli inglesi chiamano il *'mindset'*. Il panorama sociale ed economico non è confortante.

L'organizzazione del lavoro è ancora di tipo taylorista. L'ingegner Taylor nel 1911 pubblica in America un celeberrimo studio sullo *'scientific management'*, cioè sull'organizzazione scientifica del lavoro che ha fatto la fortuna degli Stati Uniti, perché senza Taylor gli Stati Uniti non sarebbero mai diventati la prima potenza economica del mondo.

Oggi noi siamo entrati in una stagione cosiddetta post-industriale. Con la terza rivoluzione industriale abbiamo superato la società industriale e siamo entrati nella società post-industriale. Ma la nostra organizzazione d'impresa – uso la parola 'impresa' in senso lato – e ogni organizzazione produttiva (quindi anche la scuola, ad esempio, anche l'Università in questo senso sono un'impresa, anche il Forte di Bard è un'impresa), ogni organizzazione che produce è rimasta taylorista. Ed essendo rimasta taylorista,

oggi l'impresa intesa come organizzazione è diventata un luogo di infelicità endemica. Si pensi ad esempio ai fenomeni di *mobbing*. Prima si poteva parlare di sfruttamento, in senso marxiano, ma oggi c'è *mobbing* e sappiamo bene di che si tratta: è la violenza morale e psichica che, come vi confermano tutti gli psicoterapeuti, è la ragione principale per cui la gente è depressa. In altre parole, il punto è questo: l'impresa oggi è un'organizzazione che non produce solo merci. Questo è il limite del taylorismo che ci ha fatto credere che l'impresa sia un'organizzazione che produce solo merci, beni, cose. L'impresa prima di tutto è un luogo di formazione del carattere umano perché noi forgiamo il nostro carattere dentro l'impresa, o comunque nel luogo dove lavoriamo, dove trascorriamo gran parte della nostra giornata. L'impresa, quindi, non può più essere considerata semplicemente come un'organizzazione che produce merci, che a loro volta devono essere vendute.

Qual è il principio su cui si basa il taylorismo? La conoscenza è come l'acqua, che va dall'alto va al basso. Taylor sosteneva che, in un'impresa, l'organizzazione deve essere di tipo piramidale: in cima il vertice, il *manager*, il capo, l'ingegnere supremo che pensa e nel momento in cui pensa, progetta. Poi, con un sistema di ordini e di incentivi, questi ordini devono scendere verso la base in maniera che si applichi l'aforsma di Taylor: *'One man, one job'*. Ognuno deve dedicarsi ad una mansione specifica. Da qui nasce l'idea della catena di montaggio. Nella catena di montaggio chi lavora non deve pensare. Pensa solo il vertice. Questo è il sistema descritto da Taylor nel 1911.

Questo principio ha avuto un'implicazione notevole, a livello di cultura popolare. Lo si può constatare anche a livello scolastico. Il professore è colui che sa e gli studenti non devono parlare, non sono incoraggiati a fare domande, a partecipare. Devono solo imparare: l'acqua va dall'alto al basso. Anche la scuola, quindi, continua a utilizzare un modello di gestione di tipo tayloristico e quindi non può funzionare, è in crisi perché in contraddizione con se stessa. Il risultato è che gli allievi imparano poco e i professori sono sempre più frustrati. La scuola oggi non è più un luogo di educazione. 'Scuola' è una parola che deriva dal greco *scholé*. Gli antichi Greci ci hanno insegnato cos'era la *scholé*; era il luogo del divertimento. Nel migliore dei casi oggi è il luogo dell'istruzione, ma non della formazione e dell'educazione in senso più completo.

Continuiamo ad applicare un paradigma organizzativo tayloristico in una fase storica nella quale il taylorismo è ampiamente superato. Questa è la ragione per cui già oggi in America, nelle università più colte, come ad esempio l'*Harvard Business School*, si parla di transizione dallo *'scientific management'* allo *'humanistic management'* (il management umanistico). Gli americani sono pragmatici, funzionalisti e non peccano di

ideologia: il taylorismo è una loro 'invenzione' ma, dal momento che come modello organizzativo non funziona più, lo abbandonano. Ecco perché ad Harvard e a Princeton si parla di 'humanistic management' e si insegnano il greco e il latino. Il *manager* non deve più essere un tecnico, deve essere un umanista, un artista. Nelle lingue indoeuropee la radice 'ar-' deriva da *areté* che in greco vuol dire virtù. 'Arte', 'artista', etc., hanno lo stesso significato di 'comportamento virtuoso'. E l'idea è che il *manager* vero, non quello che fa fallire le imprese e provoca la crisi di cui stiamo oggi tutti parlando, debba essere un artista, nel senso che deve applicare la virtù.

Occorre quindi prima di tutto cambiare il modello organizzativo nelle imprese. Pensate ad esempio agli ospedali. Tutti i nostri ospedali hanno un'organizzazione del lavoro di tipo tayloristico, quindi obsoleto, che impedisce di attuare qualsiasi forma di innovazione. Non è solo un problema di mancanza di risorse. Le risorse, anche da parte di privati, ci sarebbero. Bisogna però, per mettere in moto la macchina delle donazioni o delle sponsorizzazioni, attuare dei cambiamenti a livello gestionale. Io posso portarvi un esempio concreto. Siedo da nove anni nel Consiglio di Amministrazione di un ospedale *non-profit* che riceve ingenti contribuzioni da parte di privati. Ma l'ospedale ha rivoluzionato il modello organizzativo, cerca di trattare l'ammalato come una persona e non come un numero, e i risultati si vedono: molti pazienti, dopo essere stati in cura 'da noi', fanno spontaneamente una donazione. La mancanza di risorse spesso è l'effetto, non la causa.

Un'altra implicazione pratica è quella dei beni. È necessario che riproporzioniamo, nel nostro modello di sviluppo, la composizione dei beni. Pur essendo convinto sostenitore del valore positivo che lo sviluppo porta con sé e della necessità di un continuo progresso, ritengo tuttavia che sia arrivato il momento di ridurre la produzione di beni materiali e aumentare quella dei beni immateriali (cultura) e dei beni relazionali (i beni di gratuità). Dobbiamo riorientare i modelli di consumo in maniera tale da aumentare una componente (immateriale) e ridurre l'altra (materiale).

Questa è la vera sfida che dobbiamo raccogliere e possibilmente vincere. Ed è una sfida possibile, anche perché il consumo dei beni immateriali (*intangibles*) e dei beni relazionali ha un vantaggio: non inquinano. Non inquinano l'ambiente naturale, ma soprattutto aumentano e dilatano l'ambiente culturale. La società tende a dare solo un certo tipo di offerta, solo un certo tipo di bene. Occorre allargare l'offerta ai beni di cultura e ai servizi alla persona.

Noi abbiamo i servizi *per* le persone, ma non abbiamo servizi *alla* persona (servizi educativi, servizi sanitari, servizi assistenziali).

Ecco quindi perché il tema della ricerca e della cura del sé oggi è quanto mai indispensabile.

Chiudo con una battuta. Lo scrittore Paulo Coelho in un romanzo recente afferma: "Nella vita di ciascun essere umano, ci sono due opzioni. L'opzione del costruire e l'opzione del piantare. Chi sceglie l'opzione del costruire si mette all'opera, costruisce l'edificio e dopo che l'ha costruito non ha niente da fare. Deve solo ammirarlo. Chi sceglie l'opzione, invece, del piantare, va incontro a maggiori difficoltà perché l'avversa stagione potrebbe mettere a repentaglio la crescita della piantina. Però, a differenza dell'edificio, il giardino non cessa mai di crescere".

Mi sembra che questa metafora possa bene descrivere le scelte che sono di fronte a noi, oggi. Io sono per piantare, piuttosto che per costruire.

Con amore, gioia e determinazione... A volte l'impossibile può diventare possibile

Colloquio di Gabriele Accornero
con Arianna Follis e Milena Bethaz, sport

Breve presentazione di Arianna Follis, segue il colloquio.

Arianna Follis, campionessa mondiale di sci di fondo, originaria di Gressoney-Saint-Jean, una valle vicino al Forte.

Gabriele Accornero:

Arianna Follis ha vinto tantissime gare a livello internazionale. In particolare, ha vinto il titolo mondiale nella sua disciplina, lo sci di fondo a tecnica libera.

Vorrei chiederle come gestisce, rispetto alla sua vita personale, le pressioni sui risultati, che immagino abbia, e lo stress della notorietà come personaggio sportivo.

Arianna Follis:

Lo sci di fondo per me oggi è un lavoro, lo pratico fin da quando ero ragazzina e dal 2000 faccio parte del Corpo Forestale dello Stato.

Nel corso degli anni i miei risultati sono migliorati fino alla vittoria della medaglia d'oro ai Campionati del Mondo, il mio risultato più importante. Da allora i media e i giornalisti sono sicuramente più interessati a me e tutto diventa più "stressante". Bisogna imparare a gestire anche questi momenti in cui devi rispondere o spiegare le tue aspettative al pubblico e ai tifosi, che

comunque sono molto importanti, perché sapere che hai persone vicino a te e che credono in te nei momenti di fatica è importante.

Gabriele Accornero:

Praticare uno sport a questi livelli ha mai condizionato le tue scelte di vita personale, quindi la famiglia, i sentimenti, le amicizie, la maternità?

Arianna Follis:

Quando sei giovane, rinunciare alle amicizie, all'uscire la sera, all'andare in vacanza, può essere più faticoso. Man mano che cresci e la cosa diventa sempre più importante, te ne fai una ragione. Io, per quel che riguarda la mia vita privata, sono stata fortunata perché ho trovato un marito che fa quasi la mia stessa attività, nel senso che lui fai il tecnico nello sci di fondo e quindi viaggiamo insieme e abbiamo la possibilità di stare insieme tutto l'anno.

Riguardo alla maternità: io ho deciso di posticipare la maternità finché farò sport a livello agonistico, sperando di poter diventare mamma quando deciderò di smettere e di appendere gli sci al chiodo. Quindi, è questa, forse, al momento, la rinuncia più grande che devo fare.

Gabriele Accornero:

Quali sono i tuoi impegni agonistici per la prossima stagione?

Arianna Follis:

Partecipo alla Coppa del Mondo, che prevede un calendario con circa una quarantina di gare in giro per l'Europa (Scandinavia, Germania, Italia e Francia). In febbraio ci saranno i Campionati del Mondo a Oslo e quello è l'appuntamento più importante di tutta la stagione.

Breve presentazione di Milena Bethaz.

Milena Bethaz è nata nel 1972 a Valgrisenche, una valle speculare a quella di Gressoney, dalla parte opposta della Dora nell'Alta Valle. È laureata in Scienze Naturali, ha lavorato come Forestale e come Guardia Parco.

Estata concretamente e lo è ancora, con il suo carattere, una grandissima atleta. A luglio del 2000 – la sua disciplina era la corsa in montagna, lo 'skyrunning' – ha vinto il titolo mondiale della mezza maratona da Zermatt a Cervinia.

Nello stesso anno ha vissuto un incidente molto grave che l'ha costretta a passare dalla carriera, diciamo, sul campo, di Forestale, alla carriera impiegatizia. Ora è un'impiegata del Parco Nazionale del Gran Paradiso.

Prima di lasciare la parola a Milena, vorrei leggere un brano del libro di Luciano Violante, in cui racconta come ha conosciuto Milena Bethaz.

Tratto da "Il prato dei quarzi e altri appunti di viaggio".

"Ho imparato a camminare in montagna con Paolo Prat, magistrato anche lui. Paolo cammina piano, ma sempre con lo stesso passo, dall'inizio alla fine. Spesso ha le braccia conserte, quando cammina. Da lui ho imparato a tenere il manico della piccozza sotto il braccio sinistro e a poggiare la mano destra sulla testa della piccozza, per avere un migliore equilibrio quando si sale. Dalle Guardie ho imparato a osservare, a non dare calci alle pietre camminando perché possono colpire qualcuno che è sotto, a spostare con il bordo dello scarpone le pietre più grandi sul margine del sentiero per lasciarlo libero da ostacoli, a scorgere i piccoli di stambecco e di camoscio sulle rocce, a rispettare l'ambiente, usandolo.

Una di loro, per me, è il simbolo dell'intero Corpo. Si tratta di Milena Bethaz, laureata in Scienze Naturali, campionessa di sci di fondo e di skyrunning. Nel luglio 2000 ha vinto la mezza maratona da Zermatt a Cervinia. Una donna minuta, graziosa e fortissima.

Il pomeriggio del 17 agosto 2000 era al lavoro nell'Alta Valle di Rhêmes, con un collega, Luigi Fachin, di grande passione naturalistica ed eccellente fotografo della natura. Sergio Badellino ed io, la sera prima, avevamo dormito nella capanna del Parco del Lauzon; l'indomani avevamo salito il Col Lauzon, eravamo scesi a Levionaz, avevamo piegato a sinistra ed eravamo poi saliti, con un po' di fatica a causa delle corde fisse e del maltempo, al Grand Neyron. Sul colle ci aspettavano Luigino Jocollé, il Caposervizio della zona di Valsavarenche, proprietario di una lupa irruente (che lui solo riesce a controllare) con il suo collega Dario Favre. Grandinava fitto e le Guardie ci consigliarono di mettere lontano i bastoncini per via dei fulmini. Ci sedemmo sulle rocce ad attendere che la sfuriata passasse. Saremmo scesi al Rifugio Chabod dove ci aspettavano Mimma e Giulia. Di fronte a noi, in lontananza, c'era la montagna di Entrelor che divide la Valsavarenche dalla Val di Rhêmes, dove s'era condensata la bufera e si vedevano esplodere i lampi che a quell'altezza sembravano palle di fuoco.

In quelle stesse ore, Milena e il suo collega scendevano dal Vallone di Issor verso il fondo della Val di Rhêmes. Vennero colpiti da un fulmine, Fachin morì. Il fulmine attraversò il corpo di Milena e uscì dallo scarpone. Li ritrovarono il giorno dopo in una forra dove erano stati scaraventati.

Milena era data per spacciata, restò in coma per settimane, assistita da tutti i famigliari che si avvicinarono per farle sentire continuamente la loro voce. I medici prevedevano, in ogni caso, che sarebbe rimasta interamente paralizzata, ridotta a una vita puramente vegetativa. Invece, Milena ha dimostrato una forza di volontà e una fiducia nelle proprie forze straordinarie.

Lentamente, ha cominciato a muovere il viso, poi le mani, poi il resto. Ora parla e cammina con passo sempre meno incerto.

Gia nell'inverno 2002, è tornata a usare gli sci di fondo su tratti pianeggianti e nel corso dell'estate ha iniziato a raggiungere alcune case del parco. Abbiamo in programma, per la prossima estate, una passeggiata insieme.

Euna grande donna, è la personificazione delle qualità che la montagna trasmette e il simbolo di queste persone che noi rispettiamo e amiamo”.

Milena Bethaz:

Prima di iniziare vorrei dire solamente due cose. Innanzitutto, scusatemi se nel corso di questo mio intervento, a volte, mi emozionerò. Ma questo aspetto che prima non conoscevo, adesso fa parte di me. E poi, se prima affrontavo qualsiasi situazione difficile (come esami universitari, relazioni davanti al pubblico, gare importanti), oggi parlare a voi è per me un grandissimo impegno. È una prova come se dovessi rifare la mezza-maratona da Zermatt a Cervinia e vi assicuro che è un grande sforzo.

Al giorno d'oggi per dare un significato alla nostra vita, occorre dedicare più tempo e più spazio per pensare a noi stessi perché, come ci suggerisce il pensiero di Enzo Bianchi, *‘conosciamo più cose fuori di noi, di quante ne conosciamo dentro di noi’*. E questo luogo così suggestivo come il Forte di Bard, questa fortificazione che ha visto il passaggio di eserciti e uomini, che è stato distrutto e poi ricostruito, è il luogo ideale per soffermarci a pensare, a meditare, a riflettere e a ragionarci su.

L'aviatore e scrittore St. Exupéry ha detto: *“L'homme se découvre quand il se mesure avec l'obstacle”* cioè *‘l'uomo si scopre quando si misura con l'ostacolo’*. In effetti, se per *‘natura’* si intende quello che fa parte della natura umana (il bene e il male, la gioia e il dolore, la vita e la morte), allora si che l'uomo prende coscienza di sé stesso, misurandosi con la sofferenza e le avversità. Soprattutto dalla sofferenza l'uomo prende coscienza della sua forza o della sua debolezza. Spesso si dice che se si dovessero affrontare certi problemi, si agirebbe in un modo piuttosto che in un altro, ma poi quando ci si trova faccia a faccia con l'ostacolo non sempre è facile scegliere la strada giusta.

Purtroppo la vita è spesso ingiusta e crudele, ma è bella e vale la pena viverla!

Nella mia famiglia questa non è stata l'unica disgrazia. Sempre per caso, per fatalità, abbiamo avuto una grande perdita circa trent'anni fa: mio padre, sindaco del paese in cui vivo, nel 1981 è morto travolto da un'enorme valanga. Il suo corpo è stato ritrovato dopo un mese di continue ricerche, sotto una coltre di 20 m di neve. Con questa ennesima tragedia della montagna abbiamo preso papà come esempio: lui

anche nei momenti più difficili per la comunità, mantenendo calma e controllo, incoraggiava tutti ad andare avanti, dimostrando la forza del suo carattere e le buone qualità del suo spirito. Caratteristiche che papà e mamma hanno trasmesso a me e ai miei fratelli, qualità che noi conserviamo gelosamente e con orgoglio.

Nel mio caso, dopo una lunga degenza in ospedali e cliniche, con pessime prospettive iniziali per il futuro, sono riuscita miracolosamente a ritrovare la strada del lento recupero, grazie anche all'assistenza continua della mia famiglia, che con grande amore è riuscita a stimolare la mia incredibile forza di volontà.

E con amore, gioia e determinazione.... a volte l'impossibile diventa possibile.

Gabriele Accornero:

Tchiederei, Milena, se puoi dirci essenzialmente come vivi oggi la tua serenità lavorativa e quale messaggio vuoi lasciare oggi a tutti noi rispetto a quello che ti è successo.

Milena Bethaz:

Io voglio lasciare il messaggio che lo sport è molto importante. Non deve essere visto solo sotto l'aspetto puramente agonistico, ma deve essere visto come allontanarsi dallo stress della vita di tutti i giorni.

Io mi allenavo, correvo su sentieri, strade sterminate di montagna e lì trovavo il silenzio che, secondo me, è molto importante. E oggi giorno, la gente è immersa nel rumore, non trova più il silenzio.

Io adoro ritornare alla casa di montagna dove questo è ancora possibile. Lì faccio passeggiare, immersa nella natura.

Gabriele Accornero:

Chiederei a questo punto ad Arianna, da atleta professionista, se questi valori che traspaiono dalle parole di Milena, sono ancora presenti in chi pratica oggi lo sport a livello agonistico.

Arianna Follis:

Io pratico lo sci di fondo che, come la corsa in montagna o lo *skyrunning*, è considerato uno sport “povero”, quindi questi valori sono ancora forti. Come diceva Milena, stare a contatto con la natura, sentire questo silenzio, il fruscio delle foglie, ti permette di ritrovarti internamente. Siete tu e la natura e basta, quindi puoi meditare, puoi spaziare su tante cose che forse chi vive in città, purtroppo, non riesce più a fare.

L'o sport, secondo me, è una grande scuola di vita. Milena ne è un grande esempio.

Iragazzini che si avvicinano allo sport possono imparare che per avere qualcosa – nulla è scontato – bisogna impegnarsi, prodigarsi.

Diventi tenace, soprattutto, se magari pratici uno sport dove c'è di mezzo la fatica. Quindi poi, anche nella vita, non ti abbatti alle prime avversità.

La Ricerca e Cura del Sé

Francesca Floriani, medicina

Per entrare in quello che è il tema di questi importanti Colloqui, “la ricerca e la cura del sé”, la cosa più importante a cui ho pensato, e che è il titolo del mio intervento, è come rimanere se stessi fino alla fine, con la propria dignità, senza snaturarsi, mantenendo una qualità di vita migliore possibile, fino alla fine. È per questo che partirei dalla definizione ufficiale di ‘malattia’, quella che si trova sui dizionari, quella che si trova anche su *Wikipedia*.

Come vedete, ho sottolineato due parole sostanziali. Quando si parla di malattia, si parla di ‘organismo’ e si parla di ‘corpo’, quindi l’interesse della medicina è per l’organismo e il corpo. Poco è l’interesse sulla persona che ha quel corpo e sulla persona che ha quegli organi. Questo significa che la scienza contemporanea (tutti noi, quando ci ammaliamo o quando si ammala qualcuno vicino a noi, ce ne rendiamo conto) mette al centro della sua battaglia l’organo, la malattia. E questo elude, inevitabilmente, la persona nel suo complesso. In realtà, lo *status* di malato esonera il malato dalla sua vita normale. Lo esonera anche per approcci terapeutici, per dargli protezione, per cercare di vincere ‘quello’ che ha preso il suo organo malato. Ma di fatto, questo, lo emargina. I medici – io stessa sono laureata in medicina, anche se poi non faccio il medico – sono formati, sono preparati, sono educati a vincere la guerra contro il male. Non sono educati al senso del limite, non sono educati al fallimento. E per fortuna, voi direte. Certo è che oggi i grandissimi progressi scientifici e l’altissima tecnologia di cui andiamo fieri ci fanno vincere tante battaglie. La vita media di ognuno di noi è assolutamente aumentata nel tempo grazie a questi progressi scientifici, ma c’è un rischio che la classe medica corre. Questo ‘potere’ che la scienza dà mette spesso la classe medica in condizioni di grande superiorità (l’archetipo junghiano della superiorità) e gli fa perdere il senso della fallibilità, il senso del limite. Per cui, quando la scienza medica si rende conto che non è possibile vincere la battaglia contro la morte, non fino in fondo, cosa fa con gli ammalati gravi? O li emargina completamente, e cioè li dimette dalle strutture, li rilascia alle famiglie in presa a situazioni atroci, oppure si accanisce scientificamente e tecnologicamente e arriva, in entrambi i casi, a ‘spersonalizzare’ il morire di ognuno, a standardizzare la morte di ognuno.

Quando si arriva a dire: ‘non c’è più niente da fare’, in realtà c’è ancora tantissimo da fare. Al termine della vita, c’è ancora tantissimo da fare. Anche se una realtà fatta di medicina sempre vincente, di cliniche e ospedali gestiti secondo dei criteri di efficienza sanitaria e amministrativa ci ha condotto a questa situazione, portando inevitabilmente il processo del morire a perdere quella naturalità, quella spontaneità che è insita

invece nel processo del morire.

In realtà, proprio quando si arriva al confine della vita, i medici dovrebbero essere preparati a rispettare il sé sofferente fino all’ultimo, perché il rispetto non è dovuto alla vita come fenomeno biologico, ma il rispetto è dovuto alla persona. Ogni persona è unica e irripetibile, anche nella fase finale della sua vita.

E come si rispetta l’unicità di ognuno? Non standardizzando questo processo, ma cercando, persona per persona, il giusto bilancio tra i costi di ogni terapia al limite dell’accanimento, i benefici di ogni terapia, contrattando, ove possibile, nella comunicazione con la persona malata e con i suoi famigliari. Sempre vigilando sulla salute della persona.

Un grande tanatologo afferma: “Avendo respinto e dissimulato la morte e avendo rifiutato le convenzioni, la nostra cultura non possiede più un sistema condiviso di interpretazioni, consuetudini e norme atte ad accompagnare gli individui nel superamento della perdita”.

Quando una persona si ammala gravemente, si ammala tutta la sua famiglia, che è angosciata, confusa, disperata. E chi rimane e deve poi elaborare il lutto di questa perdita è lasciato solo. La nostra società non prepara ad affrontare il limite, la perdita. Non ti dà nemmeno gli strumenti per affrontare nel modo migliore possibile questa elaborazione. Non si parla di morte o, se proprio si deve, lo si fa in tempi contenuti, in tempi e modi prestabiliti.

In realtà – e questo è un lavoro di cui andiamo molto fieri, è un lavoro che ha fatto la Fondazione Floriani – chi muore ha diritto, nel momento del confine della sua esistenza: a essere considerato come persona fino alla morte; a essere informato il più possibile sulle sue condizioni, sempre che lo voglia; a non essere ingannato; a partecipare, dove può, alle decisioni che lo riguardano rispetto alle sue volontà; ad avere sollievo del suo dolore e della sua sofferenza; ad avere cure ed assistenza continue nell’ambiente migliore possibile; a non subire interventi che allunghino il suo morire; a esprimere le sue emozioni; all’aiuto psicologico e spirituale che gli è dovuto; alla vicinanza dei suoi cari; a non rimanere nell’isolamento e a morire in pace con dignità, nel modo più sereno.

Il dolore di chi si avvicina alla fase finale della vita non è solo un dolore fisico. È quello che i medici hanno definito ‘dolore globale’. È un dolore molto spesso anche fisico, ma per questo ci sono tanti presidi farmacologici oggi che risolvono molto bene questo problema. È un dolore anche spirituale, è un dolore psicologico, è un dolore sociale.

Il dolore psicologico comprende tutti gli aspetti della sfera psichica della persona che vanno dalla solitudine, alla paura, al fallimento terapeutico, all’alterazione di vedersi rovinati, al senso

di colpa, ansia e depressione, al silenzio. Tante volte è un silenzio che viene perpetuato, perché si sa che di fronte a certe domande verranno dette delle bugie e quindi è preferibile il silenzio.

Il dolore è spirituale perché inevitabilmente la spiritualità che c'è (anche in chi si sforza in qualche maniera di essere laico) in certi momenti esce.

Ed è spesso anche un dolore socio-economico, perché la persona ammalata gravemente scambussola tutta la situazione familiare in cui si trova e spesso subentrano anche disagi di *status* sociale, di reperimento e di organizzazione economica.

Questa è la situazione del dolore grave, questa è la situazione di chi inevitabilmente si avvicina, a causa di certe malattie croniche degenerative, alla fase finale della vita. E allora, la medicina quali risposte può dare a questi momenti difficili della vita? È una medicina che si dedica a mettere al centro del suo lavoro, non più la malattia e l'organo come avevamo visto, ma la persona. È una medicina che si occupa della globalità di quel dolore che abbiamo visto, che non è solo fisico, ma è anche psicologico, è anche spirituale. È una medicina che non espropria la persona della sua vita e non la espropria del suo processo del morire. Lascia alla persona quella unicità che è di ognuno di noi. Questa medicina si chiama delle 'cure palliative'. Molti di voi penseranno *'ma che parola, che aggettivo!'*. Certo, nell'accezione comune, la parola 'palliativo' ha un senso un po' residuale, un po' di 'qualcosa tanto per'; per tanti anni è stata considerata così. In realtà, l'etimologia di questa parola è bellissima: deriva da *pallium*, il mantello degli antichi Romani, quel mantello che serviva ad avvolgere, a coprire, a proteggere, a dare sollievo. Infatti, non a caso, il simbolo di questa medicina è San Martino. San Martino era quel grande cavaliere che è poi divenuto santo per la cultura e per la religione cristiana, che è sceso dal suo cavallo e con il suo ampio mantello ha coperto e avvolto il sofferente, al punto che, racconta la leggenda, il freddo inverno dell'11 di novembre è diventata l'estate di San Martino.

Le cure palliative sono definite dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (ed è una definizione che tutti i medici del mondo hanno fatto propria): *"L'insieme di interventi terapeutici ed assistenziali finalizzati alla cura attiva totale dei malati la cui malattia di base non risponde più ai trattamenti specifici. In questa medicina è fondamentale il controllo del dolore, il controllo degli altri sintomi che derivano dalla malattia e in generale dei problemi psicologici, sociali e spirituali"*.

L'obiettivo delle cure palliative è il raggiungimento della migliore qualità della vita possibile per i malati e per le loro famiglie. Non è più quella della cura e della guarigione dell'organo, ma della cura totale della persona. Molti aspetti

dell'approccio palliativo sono applicabili anche più precocemente rispetto alla fase finale della malattia. Gli obiettivi della cura sono quelli di: preservare la dignità della persona; controllarne i sintomi; rispondere ai suoi bisogni e alle sue paure e anche a quelle dei suoi famigliari; promuovere sempre di più l'autodeterminazione del malato.

Come vi avevo detto, il dolore globale non si appropria solo con i presidi farmacologici a disposizione della scienza, ma si appropria con la relazione di supporto con questi malati che passa attraverso l'empatia, il calore umano, la lealtà.

Elisabeth Kübler Ross è la più grande studiosa americana di cure palliative. Lei, dopo tantissimi anni di esperienza e grandi pubblicazioni, ha scritto: "Senza usare la testa, il cuore, l'anima, non si può aiutare nessuno. Questo mi hanno insegnato i cosiddetti 'malati inguaribili'". Gli americani hanno definito le cure palliative con uno *slogan* anglosassone *'Low-tech, High-touch'*, basso impatto tecnologico e tanto impatto empatico e di relazione. La più grande esperta di cure palliative nel mondo è stata prima infermiera, poi assistente sociale, poi medichessa, poi fatta *'Dame'* dalla Regina di Inghilterra (che è il titolo equivalente a *Lord*): si chiama Cecily Saunders e ha aperto negli anni '60, in Inghilterra, il primo *hospice* della storia delle cure palliative contemporanee. Quindi possiamo dire che le cure palliative moderne sono nate nei paesi anglosassoni. Molti di voi non sapevano, e forse non lo sanno ancora, che cosa siano le cure palliative, ma non lo sa gran parte della popolazione del nostro Paese.

Infatti, nel 1998, Fondazione Floriani, grazie all'*input* del Ministero della Salute, ha fatto un'indagine su un campione rappresentativo della popolazione italiana al momento, chiedendo agli intervistati se sapessero che cosa sono realmente le cure palliative. Parliamo di oltre dieci anni fa: quasi il 60% degli intervistati non lo sapeva assolutamente, il 2% non ha risposto, il 38% ne aveva un'idea vaga; solo il 15% sapeva, dieci anni fa, che si tratta di cure che servono ad alleviare le sofferenze inutili.

Nel 2008, a distanza di dieci anni, abbiamo commissionato la stessa ricerca su un campione analogo di popolazione, anche per verificare se in dieci anni qualcosa fosse cambiato. Vi ricordo che negli ultimi dieci anni ci sono stati casi che hanno fatto molto discutere riguardo all'accanimento terapeutico, al testamento biologico, all'eutanasia, che non sono esattamente i temi delle cure palliative, ma che inevitabilmente vi rientrano. Noi che ci occupiamo di cure palliative abbiamo la presunzione di sostenere (e lo sosteniamo a ragion veduta) che l'unica vera grande risposta che possiamo dare, alla richiesta di eutanasia, è applicare delle buone cure palliative, cioè mettere tutti coloro che stanno

vivendo una fase angosciata del termine della vita in condizioni di non essere angosciati, di non soffrire, di fare questo tratto della loro vita nel modo più sereno possibile, tale per cui la richiesta di eutanasia non venga fatta.

A distanza di dieci anni, abbiamo verificato che la consapevolezza e la conoscenza di cure palliative è aumentata (forse anche grazie a questi eventi che hanno smosso l'opinione pubblica): il 45% degli intervistati sapevano bene di che cosa si trattava; il 51% aveva familiarità con il problema; il 60% aveva avuto bisogno e aveva avuto risposta in cure palliative, nella propria cerchia familiare.

Questa è la differenza tra quanto era nel 1998 e oggi.

Tutti gli intervistati, però, quando veniva loro spiegato esattamente che cosa sono le cure palliative (anche a coloro i quali non ne erano a conoscenza), o meglio, l'80% degli intervistati (quindi la stragrande maggioranza) era d'accordo nel ritenere che il servizio pubblico (il servizio sanitario nazionale e regionale) dovesse dare risposte e quindi dovesse fornire cure palliative. Cioè, quasi tutti gli intervistati ritenevano (ritengono) che le cure palliative fossero un diritto dei cittadini.

La quota di persone che aveva dichiarato di aver sentito parlare di cure palliative, in dieci anni è aumentata di 7 punti percentuali. Rimaneva l'errore più frequente di avere un'idea vaga di quello che fossero le cure palliative, ma la notizia importante è che, una volta capite cosa sono, l'80% le ritiene necessarie e le ritiene un diritto per tutti i cittadini.

Come si applicano le cure palliative?

Vi riporto il *modello Floriani*, non per autoriferirmi, ma perché la Fondazione Floriani per prima, trent'anni fa in Italia, ha costruito un modello di cure palliative nella città di Milano, che poi è stato paradigmatico per tutto il resto del Paese, che è stato recepito dal sistema sanitario lombardo, molto ben recepito dal sistema sanitario piemontese con cui abbiamo sempre collaborato, e oggi recepito anche nel resto dell'Italia fino al punto che siamo arrivati ad una legge quadro.

Le cure palliative – e anche questa è una rivoluzione all'interno del sistema medico – non sono nelle mani di un medico, ma sono attuate e applicate da un'*équipe* multidisciplinare, da un insieme di persone con diverse competenze. Quest'*équipe* multidisciplinare fa capo al 'medico palliativista' che è un medico che fa da regista, diciamo così, all'accompagnamento di questi malati, il quale medico palliativista ribalta quella concezione iniziale (che vi avevo detto) di occuparsi dell'organo malato, ma si prende cura della persona malata, dedicandosi al controllo dei sintomi (innanzitutto il dolore), della qualità della vita di questa persona e sempre si considera il malato in un'unità psicofisica. La

persona, la famiglia è sempre partecipe del lavoro dell'*équipe* multidisciplinare.

Quest'*équipe* è fatta poi dall'infermiere di cure palliative. E sono sempre infermieri molto preparati, formati a occuparsi esplicitamente di questa parte così delicata della vita, infermieri che – credetemi – rischiano quello che si chiama in termini tecnici il *'burn out'*. Questi infermieri, con il medico stesso, sono a loro volta sostenuti da un supporto psicologico importante che serve a loro per continuare nel modo migliore il loro mestiere.

L'assistente sociale dove serve; lo psicologo, il quale difficilmente interviene con la persona stessa (con il morente o con il malato grave), ma ha più un ruolo di supportare l'*équipe* di lavoro, di supportare la famiglia e quando tutto questo è fatto bene, non è necessario intervenire direttamente con il paziente.

Espesso, si accompagna la figura del volontario, che fa mansioni più pratiche per sostenere la famiglia, quando è necessario. Un volontario comunque, molto motivato, selezionato, formato e controllato.

Perché sia chiaro che il lavoro di cure palliative non è solo un lavoro di benevolenza caritatevole, ma un lavoro che ha un supporto e una preparazione strettamente sanitaria, con una nuova visione della sanità che mette il malato al centro della malattia. Questo approccio tiene presente, oltre agli aspetti sanitari, quelli socio-assistenziali, quelli psico-relazionali, affettivi, famigliari, economici e dà risposte in continuità assistenziale 24 ore su 24, 365 giorni l'anno. Il lavoro è sempre condotto in *équipe*, le persone sono sempre non solo preparate, ma in formazione continua (per sostenerli psicologicamente nel loro lavoro, per formarli continuamente nelle relazioni di empatia e nelle relazioni di aiuto, di cui vi parlavo). E, dove serve – e qui entrano in gioco le organizzazioni *non-profit* – anche con un supporto economico alla famiglia, quando si ritenga necessario.

Le cure palliative – quelle vere, quelle che vorremmo e che per fortuna in parte nel nostro Paese sono applicate – per coprire il fabbisogno della popolazione a 360 gradi, hanno alcuni *set* di attività che sono:

- l'assistenza domiciliare. L'*équipe* di cui si è parlato, per la gran parte del nostro Paese, assiste al domicilio i malati nella fase terminale oppure quelle patologie croniche degenerative (come la SLA, le malattie neurologiche gravi) che hanno bisogno di assistenza palliativa a lungo;
- nei casi in cui l'assistenza domiciliare non sia attuabile (o perché le persone vivono sole, o perché non c'è il supporto famigliare o per altri motivi), in Italia esistono delle strutture chiamate *hospice*, un termine a metà tra l'ospedale e l'ospitalità. Si tratta di case sanitarie o socio-sanitarie con medici palliativisti e dei reparti (delle situazioni protette, particolari) che di base sono

sanitarie, ma dove il concetto di ospedale è completamente rovesciato. Dove ogni paziente, ogni malato, ha la sua camera; dove ci sono degli spazi comuni (il salotto, la sala del tè, la sala della televisione, spesso dei terrazzi, delle cucine, delle biblioteche); dove i famigliari vanno e vengono a qualsiasi ora del giorno e della notte perché sono parte attiva dell'*équipe* curante; dove è riprodotta, in qualche maniera, la situazione di 'casa'. In queste camere le persone si possono portare quello che vogliono, pezzi del loro vissuto.

È una situazione a metà strada tra una struttura sanitaria e una struttura residenziale-alberghiera con un'*équipe* che si prende cura del malato 24 ore su 24;

• ci sono consulenze ospedaliere e intraospedaliere, ambulatorie e di *day-hospital*.

La cosiddetta 'rete di cure palliative' è fatta da questi tre presidi che il modello anglosassone chiama quello delle tre H: *'Home, Hospice and Hospital'*.

Hospice, ambulatorio, *day-hospital* e cure domiciliari spesso, soprattutto nelle situazioni territoriali (non delle grandi città, ma dei paesi) hanno come regista il medico di medicina generale.

Qual è il fabbisogno italiano di cure palliative?

Nel nostro Paese (circa 60 milioni di abitanti), 10 milioni di abitanti hanno oltre 65 anni, quindi sono più esposti ad ammalarsi di malattie croniche degenerative che necessiteranno di cure palliative. E ogni anno, si può dire con certezza che nel nostro Paese sono 250 mila le persone che muoiono attraversando quella fase che viene definita 'terminale' della malattia, e che comunque necessitano di cure palliative. Metà di queste persone sono ammalate di malattie oncologiche, l'altra metà sono ammalate di malattie di vario genere (croniche degenerative, respiratorie, cardiologiche, neurologiche), che comunque necessitano di cure palliative.

Le cure palliative sono nate occupandosi in *primis* dei malati oncologici, ma nel percorso di conquista di cura e di assistenza che è stato fatto nel nostro Paese, siamo al punto di cominciare, per fortuna, a dedicarci anche a patologie non oncologiche.

In Italia, chi si occupa di cure palliative è solitamente un'organizzazione *non-profit*. Infatti, senza le organizzazioni *non-profit*, senza la società civile organizzata spontaneamente (con quella proattività, con quella velocità che è propria dei cittadini e non è quasi mai propria delle istituzioni), le cure palliative non sarebbero mai nate. In ogni caso, per fortuna, le istituzioni in Italia, pur con lentezza, pur con ritardi, hanno risposto abbastanza bene alle istanze della società civile organizzata.

Le organizzazioni *non-profit*, oltre ad aver concepito, partorito e cresciuto i primi modelli di

cure palliative, assistenza domiciliare e *hospice*, hanno sempre lavorato in parallelo. Io personalmente presiedo oltre 70 organizzazioni *non-profit* in tutta Italia, che hanno la *mission* comune delle cure palliative, e abbiamo sempre lavorato in parallelo per conquistare la gratuità delle cure palliative e per fare in modo che le istituzioni se ne facessero carico, come un livello essenziale di assistenza per il nostro Paese.

La maggior parte delle cure palliative nate all'interno delle aziende sanitarie (quindi diciamo pubbliche) hanno sempre avuto al loro fianco organizzazioni *non-profit*.

Oggi, in Italia, le unità di cure palliative, tra pubbliche e private, sono 261 e, di queste 261, 194 devono tutto alle organizzazioni *non-profit*.

Come sono distribuite le organizzazioni non-profit in Italia?

Lombardia, Piemonte e Veneto hanno dato una grande veloce risposta. Il Sud e le isole sono ancora molto arretrati.

Anche per quanto riguarda la distribuzione degli *hospice* c'è ancora un grandissimo divario tra il Nord e il Sud del Paese.

Gli *hospice* sono quelle strutture di cui vi parlo, che rientrano perfettamente nella rete di assistenza e cure palliative, insieme all'assistenza domiciliare e insieme all'ambulatorio e all'ospedale.

In Italia ci sono 114 *hospice* attivi dall'ottobre del 2007, un totale di 1310 posti letto.

Dal 1999 al 2011 si è assistito a un grande *trend* di crescita. Possiamo dire, per quanto riguarda gli *hospice*, che la missione in Italia al Nord è assolutamente compiuta, al Centro abbastanza e al Sud non ancora.

È molto importante la proattività della società civile, ma senza la volontà politica, senza delle precise scelte politiche, senza dei precisi impegni di responsabilità politica, non si va avanti. È per questo che le organizzazioni *non-profit* hanno lavorato molto in questo senso.

Perché la politica deve dare delle risposte alle cure palliative?

Perché non soffrire inutilmente è un diritto di ogni cittadino, soprattutto nel caso di malattie inguaribili e negli ultimi mesi di vita, perché le cure palliative sono un livello essenziale di assistenza per ognuno di noi come l'emergenza-urgenza o la rianimazione.

E, per fortuna, i cittadini italiani ne hanno sempre più consapevolezza.

Questo per dirvi che a fatica, urlando, facendo anticamera, ma alla fine il Paese, la politica, hanno recepito.

Io sono molto affezionata al Ministro Rosi Bindi, perché è stata la prima, nella storia di questo Paese, a rendersi conto dell'importanza delle cure palliative: nel 1999, con la Legge 39, ha dato al nostro ambiente, alla nostra battaglia di civiltà, una svolta a 360 gradi, perché ha erogato

una legge che obbligava tutte le Regioni a costruire un hospice ogni 500 mila abitanti, vincolando i finanziamenti che dava, solo ed esclusivamente alla costruzione di questi hospice, e costringendo le Regioni a restituirli nel caso non fossero stati finalizzati a quel preciso obiettivo.

I trend di crescita degli hospice, di cui parlavamo prima, è dovuto a questa legge.

Gli effetti di questa legge sono stati: passare da 134 a 1430 posti letto; da 67 a 795 hospice.

Da quel 1999 sono state emanate altre normative nazionali più precise.

Il Ministro Veronesi si era molto dedicato agli antidolorifici oppiacei, che è un altro tema che ci riguarda. Comunque, vi voglio solo accennare che uno dei farmaci d'elezione (non è l'unico, ma è molto importante) nel controllo del dolore grave, è quella famiglia di farmaci che deriva dalla morfina (non è più la morfina vecchio stile, ma sono dei semiderivati sintetici della morfina). L'Italia è stata fino a ieri il fanalino di coda, non dico rispetto agli americani, ma rispetto all'Europa, nella somministrazione di questi farmaci, perché tanti sono i tabù e le reticenze. Vi dico persino che i nostri medici di medicina generale, fino all'altro ieri, per prescrivere questi farmaci avevano bisogno di ricettari speciali perché sono farmaci considerati stupefacenti e che da una nostra indagine, neanche il 25% dei medici di medicina generale aveva questo ricettario speciale sul loro tavolo, perché questo significava fare giornate di lavoro all'ASL per andare a recuperarlo... Rimane il fatto che noi italiani siamo gli ultimi consumatori di questi farmaci in tutta Europa, dopo di noi c'è solo la Grecia, perché abbiamo ancora uno spauracchio, un tabù senza senso riguardo all'uso di questi farmaci che oggi sono modernissimi, maneggevolissimi e non hanno più tutti quegli effetti collaterali per i quali sono stati costruiti assurdi tabù.

Arriviamo al 2000.

Nel 2001 sono state scritte le linee guida importanti in cure palliative ovvero i LEA, che in termini tecnici sono: 'livelli essenziali di assistenza'.

E arriviamo al punto topico: Legge 38 del 2010.

Nel 2010, nel mese di marzo, l'Italia si è dotata della prima Legge Quadro sulle cure palliative, in ritardo rispetto ai paesi OCSE e ai Paesi evoluti. È una legge che ha sancito sulla carta che le cure palliative sono 'un diritto acquisito di ogni cittadino'; le ha normate rendendole obbligatorie per tutto il Paese, togliendo quel famoso ricettario di cui vi parlavo e per cui dal mese di marzo 2010 questi farmaci possono essere prescritti con più facilità, senza ricorrere alle carte da bollo e ai ricettari rossi.

Questa è una grandissima conquista di civiltà: questo governo può vantarsi di aver dato vita forse all'unica legge *bipartisan* della

sua storia. A questa legge hanno partecipato la Destra e la Sinistra, con equivalente responsabilità ed equivalente impegno. Hanno ascoltato noi delle organizzazioni *non-profit* e i nostri tecnici con grande umiltà, partendo con delle idee un po' confuse e arrivando a delle idee chiare, giuste e precise per i cittadini, quindi siamo molto orgogliosi di questa legge. Adesso si dovranno attuare i passi normativi, fare i decreti attuativi affinché veramente questa legge passi dalla forma alla sostanza vera e propria.

E oggi, cosa possiamo ancora fare come cittadini?

Inanzitutto, avere tutti consapevolezza di cosa siano le cure palliative e del fatto che sono un nostro diritto. Cercare, noi addetti ai lavori, di renderle più diffuse, più disponibili, più qualitative; fare i controllori della qualità perché dalla carta si passi all'attuazione. Nella piena consapevolezza che la cura e il diritto a non soffrire inutilmente, il diritto a essere accompagnati con la migliore qualità di vita possibile e la serenità che ci è dovuta fino all'ultimo momento è anche una battaglia di civiltà per ogni cittadino. E tutti quanti ci dobbiamo ricordare che è un problema non solo tecnico, non solo pratico, è un problema culturale che riguarda tutti. Io, personalmente, faccio ancora una grande fatica, come credo tanti di noi, a ricordarmi ogni minuto-secondo che siamo tutti destinati a morire. È faticosissimo per ognuno di noi ricordarci ogni minuto il nostro senso del limite, però faccio delle piccole prove quotidiane. Cerco di accettare gli insuccessi, le frustrazioni; cerco di allenarmi con un senso di fallibilità e limite, come un piccolo allenamento alle piccole morti quotidiane, proprio per riuscire a superare quella dilagante incapacità della società in cui viviamo di dare un senso alla nostra limitatezza. Siamo tutti immersi in una situazione in cui bisogna essere per forza, fino alla fine, ricchi, belli, giovani, spensierati. E questo porta alla mancanza del senso di sé fino alla fine. Bisogna tutti lavorare perché anche nel momento finale, sul confine della vita, ci sia quella medicina che aiuti tutti a rimanere se stessi, dove non ci sia la padronanza della scienza medica sul malato-suddito, ma dove ci sia il rispetto della sofferenza che metta in condizione tutti noi di non dover domandare la morte. Le cure palliative sono, infine, l'unica risposta possibile che abbiamo il dovere di dare alle potenziali domande di eutanasia.

Malapianta

Nicola Gratteri, giustizia

Il senso della mia presenza qui oggi è quello di parlarvi degli sfasci, del degrado delle mafie e dell'impatto che queste mafie, e in particolare la 'Ndrangheta, hanno sulla società del mondo

occidentale. Alcuni brevi cenni storici per capire come si è arrivati all'oggi.

Il motivo per il quale in alcuni anni, con l'amico Antonio Nicaso, abbiamo scritto quattro libri sulla 'Ndrangheta, è dovuto al fatto che si tratta di una mafia molto poco conosciuta, ma soprattutto perché molta gente si improvvisa sul tema studioso, storico, ricercatore e consulente. Spesso mi è capitato di sentire, anche negli anni passati, persone che appaiono in televisione, che si definiscono 'studiosi', fare delle confusioni marcate. E allora abbiamo pensato con l'amico Antonio Nicaso di mettere un po' d'ordine. Siamo partiti facendo delle ricerche perché sino a quattro o cinque anni fa, tranne un libro di un giornalista de "La Gazzetta del Sud", "Malafarina", non esisteva una biografia, né una bibliografia sulla 'Ndrangheta. Siamo andati negli Archivi di Stato – luoghi molto poco frequentati, perché non si è più abituati a fare ricerca, si è abituati a fare 'copia/incolla' da Internet e a scriverli così, i libri. Siamo andati negli Archivi della Procura Generale, della Corte d'Appello di Reggio Calabria, del Tribunale di Nicastro (oggi Lamezia Terme), del Tribunale di Catanzaro e abbiamo scoperto, ad esempio, che i maxi processi non sono "un'invenzione del Nuovo Codice Procedurale", ma esistevano fin dall'inizio del Novecento. Ad esempio, a Reggio Calabria sono stati processati fino a 220-230 imputati.

Ma vorrei partire ancora da prima, dall'Unità d'Italia.

Premetto che sono contrario al federalismo, perché il federalismo rafforza le mafie: più si sposta e si decentra il potere agli enti locali, maggiore è la forza di penetrazione e di controllo delle mafie. È pur vero, tuttavia, che l'Unità d'Italia è stata imposta, non è stata creata dal punto di vista culturale. È stata imposta con la violenza e spesso con i soprusi. Il Sud non era il Sud che conosciamo ora perché, prima dell'Unità d'Italia, il 51% della forza lavoro nell'industria era al Sud e il 49% nel Centro e Nord Italia. Poco prima dell'Unità d'Italia, il Sud non era diverso o più povero o meno evoluto del Nord.

Subito dopo l'Unità, troviamo le prime tracce della 'picciotteria'. Il termine "Ndrangheta" compare per la prima volta all'inizio degli Anni Cinquanta. Fino a quella data si parlava di 'picciotteria', che descriveva i gruppi, le bande che scorrazzavano nei latifondi, nati dai massari, da quella categoria, oggi diremmo, di questi soggetti che controllano il caporalato, i caporali. E che si sono frapposti tra i grandi latifondisti e i contadini, la classe contadina che viveva nel latifondo, dall'alba al tramonto. Tra il contadino e il latifondista: il latifondista si è spostato nelle città, ha abbandonato il palazzotto del latifondo ed è andato a vivere a Reggio Calabria, a Catanzaro, a Nicastro o a Locri e ha lasciato la gestione del latifondo (che era l'unica fonte di vita e di ricchezza) ai massari. I massari hanno sostanzialmente governato questi latifondi. Quando parlo

di latifondi, parlo di territori che si estendevano per due o tre paesi, territori che andavano dal Mar Ionio al Mar Tirreno. E in questi grandi latifondi i massari creavano danno in modo tale che poi fosse il latifondista a chiedere di intervenire per regolamentare sui contadini, caricando sui contadini, ad esempio, un danneggiamento. Così ha avuto origine la prima forma rudimentale e rozza di criminalità organizzata che ha portato alle guardiane degli aranceti, degli uliveti, al nolo a freddo degli aranceti e all'abigeato. Quindi, sostanzialmente, questa 'picciotteria' che si muoveva in modo rozzo (ma che era ovviamente proporzionato a quella che era l'economia del tempo) è cresciuta sino agli inizi degli Anni Novanta. Già all'inizio degli Anni Novanta le relazioni dei prefetti dell'epoca cominciavano a essere allarmanti e allarmate nei confronti del governo centrale. Ma la caratteristica della 'Ndrangheta, salvo qualche errore di cui parleremo fra poco, è stata sempre quella di inabissarsi, di mimetizzarsi, di apparire come una mafia "stracciona", come una mafia con il cappello in mano. Però, noi abbiamo verificato (come vi ho accennato), già nel 1904-1905, processi per 220-230 persone, imputati. Si è arrivati così agli Anni Cinquanta. Ancora una 'Ndrangheta arcaica, una 'picciotteria' arcaica.

Il termine "Ndrangheta", lo troviamo per la prima volta negli Anni Cinquanta a seguito di perquisizioni in un paese, San Giorgio Morgeto, al centro dell'Aspromonte. Ma noi siamo riusciti a trovare dei documenti che testimoniano la comparsa del termine nella zona di Reggio Calabria (lato Villa San Giovanni di Palmi) già all'inizio del Novecento, riferito ad alcuni calabresi che in America avevano fatto parte della 'Mano Nera' americana. Ci siamo domandati se il "battezzo", cioè l'aver fatto parte della 'Mano Nera' in America, potesse legittimare l'ingresso automatico in quella struttura, ancora arcaica, che era la 'picciotteria' in Calabria.

Negli Anni Cinquanta comincia a circolare il termine "Ndranghetà", che deriva dal greco e vuol dire 'uomo valoroso', 'uomo ardito'. Di valoroso, come vedremo, c'è poco.

Ecco come si presentavano la struttura e il codice della 'Ndrangheta fino agli Anni Cinquanta.

Intanto, spieghiamo cos'è un 'locale'. Un locale è l'estensione di territorio sul quale l'organizzazione esercita il suo potere. Solitamente un locale di 'Ndrangheta si estende sul territorio di un Comune e le 'fiumare' delimitano il confine tra un locale di 'Ndrangheta e un altro. Mentre la 'ndrina è una struttura arcaica, meno nobile, spesso si trova nelle periferie dei paesi o nelle contrade dei paesi. Ci sono consulenti di Ministeri che confondono i termini 'ndrina e locale.

Chi governa questo locale? Il locale viene governato dal *capo locale* che ha potere di vita o di morte su tutti e dal *crimine*, che è colui

il quale detiene le armi e organizza le strategie militari per uccidere le persone o per difenderle. Fino alla guerra in Jugoslavia, ogni arsenale della 'Ndrangheta corrispondeva a 10 fucili, 20 pistole, 4 o 5 chili di tritolo. Mentre oggi, dopo questa guerra che ha parcellizzato la ex-Jugoslavia, ogni famiglia della 'Ndrangheta ha almeno 10 bazuca usa e getta, una ventina di mitra Kalashnikov e 5-6 o 10 chili di plastico C3 e C4. Questa guerra ci ha rovinato.

Facciamo ora una parentesi sulla ex-Jugoslavia. Io sono stato a Sarajevo, per un'indagine in cui noi, con un'agenzia sotto copertura, siamo riusciti a comprare un paio di quintali di esplosivo. E la cosa che mi ha meravigliato e scandalizzato, andando in Jugoslavia – oltre a un'incredibile miseria, oltre al dato che la popolazione a Sarajevo è convinta che la guerra tornerà e ogni famiglia ha il suo arsenale (ha bazuca, Kalashnikov, 10 chili di plastico) – è il fatto che i morti sono sepolti nel giardino di casa, non al cimitero, perché il tragitto fino al cimitero è ancora ritenuto molto pericoloso. Un'altra cosa impressionante è il fatto che tutte le fabbriche di esplosivo si trovavano sulle colline e sulle montagne – perché Tito viveva con la paura costante di invasioni, quindi faceva costruire delle piccole fabbriche sulle montagne – e vengono tenute aperte con i soldi della Comunità Europea, cioè queste fabbriche vengono tenute aperte con l'integrazione della forza multinazionale AFOR.

Analizziamo la catena che si crea: la mafia Albanese va nella ex-Jugoslavia e compra Kalashnikov che rivende poi ai pugliesi e che la 'Ndrangheta baratta con la cocaina.

Un'altra figura importante nell'organizzazione della 'Ndrangheta è il *contabile*.

Il contabile è come un ministro delle finanze, è colui che detiene la 'bacinella', detta anche 'a baciletta', che è la cassa comune. Tutti i proventi delle attività illecite vengono custoditi dal cassiere, dal contabile che non può essere naturalmente latitante e che se è latitante viene sostituito perché deve avere la possibilità di muoversi. C'è il provento delle tangenti, degli appalti, delle estorsioni, il traffico di droga, etc.

Vi è un'altra figura importante che è il *picciotto di giornata*. È la cinghia di trasmissione tra il capo locale e il resto del mondo, cioè chiunque voglia parlare con il capo locale deve passare dal picciotto di giornata.

Un'organizzazione criminale, un locale di 'Ndrangheta, deve avere almeno 51 affiliati, ma ci sono locali di 'Ndrangheta anche con 100-150 affiliati. Si riuniscono mediamente una volta al mese, spesso queste riunioni vengono fatte in occasione di feste, matrimoni, battesimi, cresime. Quando si sposa la figlia o il figlio di un mafioso, di un capo mafia, ci vogliono almeno 2 o 3 alberghi per contenere gli invitati, i matrimoni oscillano tra i 1000 e i 2000 invitati. È una forma

di esternazione del potere: più invitati ci sono, più forte è la famiglia. La 'Ndrangheta si nutre di gesti, si nutre anche di apparenza. La presenza è il rispetto. Anche un funerale, anche un battesimo o una cresima sono importanti, perché l'esternazione del potere l'abbiamo anche nel funerale, anche nel numero di persone che vanno a dare omaggio alla salma. Spesso il Questore vieta i funerali per due ordini di motivi: primo, perché sono pericolosi, perché certe volte è capitato che durante i funerali, nelle faide, si spari ancora; secondo poi, per evitare quest'ulteriore esternazione del potere, di vedere grandi folle di migliaia persone ai funerali di questi mafiosi, di questi criminali, 'ndranghetisti.

Fino alla metà degli Anni Settanta, questa è stata la struttura della 'Ndrangheta. Prima di passare al grado maggiore, vediamo come avviene il rito di affiliazione.

Parlamo del rito di affiliazione semplice che avviene spesso in carcere. Cosa accade in carcere? Spesso durante le feste di Natale o di Pasqua, la polizia penitenziaria acconsente ad aprire le celle e i detenuti si ritrovano insieme a festeggiare. In quelle occasioni, si fanno i più grandi riti di affiliazioni, *battezzi*. Quando un soggetto viene battezzato per la prima volta, si dice che il soggetto è un 'contrasto onorato' e diventa 'picciotto liscio'.

Chi è il contrasto onorato? È un soggetto non 'ndranghetista, ma che aspira a entrare nella 'Ndrangheta. Il contrasto onorato viene portato davanti al capo locale, con le mani conserte. L'unico che può avere le mani libere è il capo locale oppure il picciotto di giornata che ha il potere di perquisire perché non ci si può presentare armati. Gli unici che possono essere armati sono i latitanti, che però non partecipano alle riunioni formali. Quindi, l'affiliazione semplice avviene in carcere. Il senso di questa affiliazione qual è? Intanto, avete visto nei film il sangue che cade sull'immagine di San Michele Arcangelo, perché San Michele Arcangelo, oltre a essere il protettore della Polizia di Stato, è anche il protettore della 'Ndrangheta. E sull'immagine di San Michele Arcangelo si fanno le affiliazioni, quindi cade la goccia di sangue sull'immagine e sotto c'è una candela che brucia e si dice: "Tu brucerai come questa immagine di San Michele Arcangelo, se tradirai l'organizzazione. Da questo momento, se necessario, tu dovrai uccidere tuo padre, tua madre, tuo fratello, tua sorella, pur di preservare l'esistenza stessa della 'Ndrangheta". Da quel momento in poi, il soggetto che è stato battezzato nella 'Ndrangheta ne uscirà solo con la morte.

Quindi, da contrasto onorato si diventa picciotto liscio.

Poi, vi è il grado di picciotto liscio 'di sangue' o 'di fibbia', 'camorrista', 'sgarrista'. Questi erano i gradi della 'Ndrangheta fino alla metà degli Anni Settanta. Quando si passava di grado, si diceva che 'si dà un fiore, una dote'.

A metà degli Anni Settanta – quindi parliamo della 'Ndrangheta di oggi – c'è una grande rivoluzione nella 'Ndrangheta, rivoluzione che è costata quasi 1000 morti e l'uccisione dei più grossi mafiosi della 'Ndrangheta come 'Ntoni Macri' di Siderno, Domenico Tripodi di Reggio Calabria, uomini che discutevano alla pari con Cosa Nostra americana o con Cosa Nostra di Palermo. Totò Riina veniva in Calabria vestito da prete per incontrare la 'Ndrangheta, per incontrare Don Stilo di Africo o per incontrare 'Ntoni Macri' a Siderno. Questo era il potere della 'Ndrangheta che nessuno aveva mai capito, né lo Stato, né gli studiosi, né la Magistratura e le forze dell'ordine, né la Chiesa.

Cosa accade a metà degli Anni Settanta? Scoppia una guerra tra giovani e vecchi patriarchi. Ogni anno si tiene una riunione che è detta 'la riunione della Madonna di Polsi'. Sull'Aspromonte c'è un santuario, attorno al quale si fanno le riunioni, è il luogo in cui tutti i capi locali del mondo vanno a trovare il 'Crimine', il capo di tutta la 'Ndrangheta, un soggetto che ha potere di raccordo. La riunione di Polsi, sostanzialmente, è come l'inaugurazione dell'Anno Giudiziario per la Magistratura: si fa il punto della situazione, si racconta quello che è successo durante l'anno, si studia il programma dell'anno successivo. Sostanzialmente, si spiega la strategia, il futuro. Si discute di come rapportarsi con le forze dell'ordine, di come rapportarsi con la magistratura, si discute dell'autostrada Salerno-Reggio Calabria, si discute se si debba costruire il Ponte sullo Stretto, si discute della strada Reggio Calabria-Taranto, cioè di macroeconomia e di politica criminale di alto respiro. Si discute, ad esempio, dell'apertura e della chiusura dei locali di 'Ndrangheta perché un locale di 'Ndrangheta può essere anche chiuso per indegnità, cioè se c'è una guerra all'interno dello stesso locale, si riunisce il tribunale dell' 'Ndrangheta (composto da 7 locali) per discutere della chiusura o dell'apertura di questo locale.

Ma anche lo stesso affiliato alla 'Ndrangheta, lo stesso 'ndranghetista, può essere processato. Anche all'interno della 'Ndrangheta c'è un tribunale, solo che ha un solo grado di giudizio e la sentenza è immediatamente esecutiva. Non sempre è una condanna a morte. C'è un processo regolare, c'è un avvocato (che si chiama 'la mamma di carità'), e in questo processo la sanzione sarà proporzionata allo sbaglio o alla 'trascuranza': può essere una pena umiliante, non necessariamente si tratta di una condanna a morte; oppure chi subisce il processo viene 'posato', come succede per la massoneria, cioè il soggetto in questione viene messo 'in sonno', viene cacciato dalla loggia massonica per sei mesi o un anno. Questo avviene anche nella 'Ndrangheta: il soggetto viene 'posato' cioè non lo si ritiene più degno di partecipare e gli si

proibisce, per un certo periodo di tempo, di partecipare alle riunioni, quindi perde di prestigio e di credibilità.

A metà degli Anni Settanta una grande rivoluzione cambia i vertici della 'Ndrangheta: gli allora quarantenni decidono di allargare il raggio dei loro affari e si sostituiscono ai 'patriarchi', semplicemente ammazzandoli.

Cos'hanno inventato i quarantenni? Hanno inventato il 'Grado della Santa': la Santa è la rivoluzione della 'Ndrangheta, è lo spartiacque tra la vecchia e la nuova 'Ndrangheta. In ogni locale di 'Ndrangheta, almeno uno degli 'ndranghetisti poteva entrare in una loggia massonica deviata. Che cosa significa entrare in una loggia massonica deviata? Significa avere i contatti con i quadri della pubblica amministrazione, con medici, ingegneri, avvocati, in breve, entrare nella stanza dei bottoni, sedersi intorno al tavolo e decidere, ad esempio, non solo chi deve vincere un appalto, ma se quell'opera pubblica debba essere costruita o meno. Quindi una prospettiva completamente diversa, quindi l'ingresso della 'Ndrangheta con mani e piedi nella pubblica amministrazione.

Negli Anni Settanta è accaduto un altro fatto importante: i figli dei capi mafia sono andati all'Università, si sono laureati. Sono diventati medici, ingegneri, avvocati. Questa è una cosa molto preoccupante, perché la pubblica amministrazione in Calabria è piena di figli di 'ndranghetisti. Questa è la grande difficoltà dal punto di vista investigativo: ci capita di entrare in ospedale, parlare con un medico che è al contempo anche un capo mafia. La stessa cosa per quanto riguarda un avvocato o un ingegnere o un architetto.

Dopo la 'Santa' è stato creato il Vangelo, il Quartino e il Trequartino cioè dei cerchi concentrici, sempre di più delle élite di 'Ndrangheta, in modo tale che queste élite di 'Ndrangheta possano discutere in modo ristretto delle cose più importanti e delicate.

Vediamo ora, qual è l'economia della 'Ndrangheta.

Un capo locale si comporta nel suo territorio come un governatore, cioè la forza del capo locale è quella di controllare i respiri, il battito cardiaco all'interno del paese. In che modo? Intanto, ci sono dei paesi ad alta densità mafiosa, paesi di 5000 abitanti con 1000 persone affiliate alla 'Ndrangheta.

Di che cosa si occupa? Si occupa di estorsioni, usura, appalti, controllo dei voti e soprattutto del traffico di cocaina.

Le estorsioni, anche di piccolissima entità, vengono fatte perché sono una manifestazione di potere. Cioè, un capo mafia, nel chiedere la tangente, marca il territorio.

L'usura è un'attività che la 'Ndrangheta fa da non più di vent'anni perché, precedentemente, è sempre stato considerato disdicevole approfittare dei bisogni della gente. Allo stesso

modo la 'Ndrangheta considera disonorevole lo sfruttamento della prostituzione.

La 'Ndrangheta si occupa di usura da almeno vent'anni perché ha capito che è la forma più rozza e più facile di riciclaggio. L'usura è molto diffusa in Italia, in particolare al Sud perché è da decenni che tutti vivono al di sopra delle proprie possibilità, perché al Sud il credito è più difficile. La banca dice che il rischio di esposizione è maggiore. Perché l'usura? Io, naturalmente, dico che rivolgersi a un usuraio non conviene. Io consiglio all'imprenditore di fallire e, se ha la possibilità, di ricominciare da capo perché dall'usura non si esce. L'usura è come la tossicodipendenza: su 10 ragazzi che entrano in una casa per disintossicarsi, ce la fanno 4, gli altri 6 non ce la fanno. E dall'usura non si esce perché dall'usura si esce forse se si trova un Pubblico Ministero capace di fare l'indagine, un Procuratore Generale proporzionato alla delicatezza dell'indagine, un centro antiusura, antiracket al'altezza del compito. Cerchiamo di capire che cosa accade al commerciante in difficoltà, al commerciante che si trova a un bivio: o fallire o rivolgersi all'usuraio.

Nel caso preferisca andare dall'usuraio: chiede un prestito di 100 mila euro; l'usuraio, nello spazio di due o tre ore gli dà 70 mila euro, perché già 30 mila euro sono gli interessi che si devono pagare in anticipo. E lui, appena riceve questi soldi, per due o tre settimane riprende fiato: paga i creditori, fa ritirare le istanze dalla cancelleria fallimentare. E questo va avanti per altri quattro o cinque mesi, quando incomincia a non riuscire a guadagnare per pagare gli interessi. Questa agonia dura un anno, un anno e mezzo, fino a che gli usurai si accorgono che non riesce più a pagare. Lui cercherà di andare da altri usurai, ma gli usurai sono collegati tra di loro e gli chiudono i rubinetti. A quel punto incominciano le intimidazioni e le minacce, sempre più gravi. Dopodiché, un giorno, esce sul giornale locale l'articolo: "Sparati colpi di pistola contro l'auto del commerciante X e Y". E i clienti vanno a dare solidarietà alla vittima dell'usura. Tra questi, anche un 'ndranghetista, che propone di rilevargli l'attività. L'imprenditore non ha alternativa: vende. Vanno dal notaio, vendono formalmente questo negozio e nella realtà lui non prenderà una lira perché il mafioso-usuraio prenderà quei soldi che serviranno a pagare il debito di usura. E spesso, lo stesso imprenditore diventerà garzone nel suo stesso negozio.

Quindi, come vedete, dall'usura non si esce assolutamente. Questa è la forma più semplice di riciclaggio, perché poi cosa accade? Accade che questo negozio verrà rilevato da questi giovani imprenditori e gli si cambierà 'pelle', ci sarà una bella vetrina, ci saranno un negozio luccicante, una cassiera nuova, etc. E questa cassiera servirà a battere scontrini anche se non vende. I migliori pagatori di tasse sono gli imprenditori mafiosi: un imprenditore normale

cerca di pagare meno tasse possibile; un imprenditore 'ndranghetista cercherà di pagare più tasse possibile. Perché?

Facciamo l'esempio della Calabria. La Calabria è una regione che ha una bassissima densità di popolazione, è circa due milioni di abitanti (quindi uno spicchio di Torino, uno spicchio di Milano o di Roma). Perché vi sto dicendo questo? Perché in Calabria c'è un eccesso di ipermercati, di supermercati. Prendiamo l'esempio di un'area di 40 km², e diciamo che su questi 40 km² già ci sono 4 supermercati. Questi supermercati comprano gli stessi prodotti merceologici delle grandi multinazionali, delle società alimentari, ad esempio, più importanti di Italia e più o meno i prezzi dei quattro supermercati si equivalgono perché tutti e quattro dovranno pagare la mazzetta, tutti e quattro avranno gli stessi problemi, lo stesso tipo di credito da parte delle banche, gli stessi interessi, etc. A un certo punto, la 'Ndrangheta, in questo bacino di 40 km², decide di costruire il quinto supermercato. Cosa succede? Succede che la 'Ndrangheta venderà gli stessi prodotti un punto in meno rispetto agli altri, quindi la massaia che non si crea un problema etico andrà al quinto supermercato e dirà: "Là si compra bene, quindi ci vado". Gli altri quattro supermercati cominceranno a vendere di meno e quindi cominceranno a licenziare.

Allora, abbiamo questi quattro supermercati: incominceranno a chiudere, a stringere e a licenziare, perché? Perché il bacino di consumo è sempre quello, la popolazione è sempre quella.

A un certo punto, attraverso intercettazioni ambientali o attraverso collaboratori di giustizia, si riesce a dimostrare che questo quinto supermercato è stato costruito con i soldi della cocaina, quindi viene sequestrato e poi confiscato. Cosa succede? Succede che da subito questo quinto supermercato va in crisi perché non può vendere un punto in meno, perché venderà di meno perché avrà ormai gli stessi prezzi, perché si confronterà con lo stesso problema; cioè mentre gli altri quattro vanno dalle banche per farsi prestare i soldi per fare opere straordinarie di manutenzione, etc., il quinto supermercato non ha questo problema perché ha i soldi della cocaina.

E allora molte volte cosa accade? Accade che questo quinto supermercato chiude, l'Amministratore dice che è inutile tenerlo perché è in perdita e quindi si licenziano 20 commesse. Allora, l'opinione pubblica o certa stampa cosa dice? Dice: "Avete visto, la mafia dà lavoro e lo Stato fa licenziare la gente e la manda a casa". Allora, questo è il grosso problema dei miei colleghi.

Gli appalti.

La 'Ndrangheta, trent'anni fa, come controllava gli appalti?

Vi ricorderete che trent'anni fa o venticinque anni fa, l'appalto si faceva con la procedura

della media mediata: cioè si prendevano l'offerta più alta e l'offerta più bassa, quella che era nel mezzo si aggiudicava la gara. E veniva fatto in modo rozzo perché sostanzialmente, allora, non esistevano i computer, c'erano macchine da scrivere al massimo elettriche. Si usava la macchina da scrivere del segretario comunale o del tecnico comunale e quindi le domande venivano scritte tutte con la stessa macchina da scrivere e si lasciava in bianco lo spazio per la percentuale di ribasso. La mattina dell'ultimo giorno in cui in quel paese scadevano i termini per la presentazione della domanda e la busta dell'offerta, si incontravano 10-15 imprenditori davanti l'ufficio postale di quel Comune per decidere chi doveva vincere la gara o si era già deciso. Si faceva il calcolo: chi doveva vincere la gara metteva l'offerta giusta; spesso tutto veniva scritto con la stessa penna e con la stessa calligrafia.

Quindi che cosa succede? Che quando noi andavamo nel Comune a prendere la documentazione, trovavamo il falso materiale, il falso ideologico, la truffa, l'associazione a delinquere, oltre naturalmente alla difformità al progetto. Oggi, se voi andate a prendere gli atti in un Comune di una gara, non trovate una virgola fuori posto perché è tutto perfetto, perché ognuno farà la sua offerta dal suo computer. E quindi da dove si può incominciare un'indagine di questo tipo, relativamente agli appalti pubblici? Prima di tutto si possono vedere le difformità al progetto: il cemento, anziché al 400% nelle gallerie, sarà al 150%; il solaio sarà più corto di 12 cm e le fondamenta dei piloni dell'autostrada sono più corte di 7 m.

Ma cosa accade prima? Come avvengono gli accordi? Parliamo sempre di macro-aree di 40/50 km², dei 'mandamenti' che sono una struttura sovraordinata ai locali. In questo bacino, in quel Comune bisogna costruire un mattatoio, nell'altro una scuola, nell'altro una palestra, nell'altro un campo da calcio, nell'altro un impianto di illuminazione. E quindi questi appalti vengono distribuiti in base al manuale *Cencelli* (la Prima Repubblica utilizzava il manuale Cencelli, oggi la Seconda Repubblica non ne ha bisogno). Lo utilizza la 'Ndrangheta: in base alla forza in campo e alla spartizione del potere vengono distribuiti gli appalti, stando attenti a non vincere l'appalto nel paese di origine o dove ha sede l'impresa, per evitare che poi gli si possa contestare che *'siccome tu sei il capo mafia del tuo paese, con forza intermediatrice del vincolo associativo, etc. etc... tu hai vinto l'appalto!'* e: *'No, nel mio paese non ho mai vinto una gara'*. Perché il capo mafia si interessa della ristrutturazione anche di un marciapiede, di 20 mila euro? Se la 'Ndrangheta è così ricca, perché si interessa anche di queste piccole cose? Perché non è tanto e solo un discorso di soldi, ma è anche un discorso di gestione del potere.

Che cosa voglio dire? Voglio dire che in una Regione in cui c'è il 27% di disoccupazione,

far lavorare 5 padri di famiglia per un mese o due è una boccata di ossigeno, ma al capo mafia servirà a dire: "Dove non è riuscito il Sindaco, dove non è riuscito l'ufficio del lavoro, sono riuscito io". E quindi, quando bisognerà votare, quei 5 padri di famiglia voteranno per il politico prescelto dal capo mafia. Perché la 'Ndrangheta, a proposito di elezioni, non ha ideologie; la 'Ndrangheta non è né di Destra né di Sinistra ma appoggia il cavallo vincente, appoggia il migliore offerente e sposta tranquillamente i voti da Destra a Sinistra e viceversa. Naturalmente ci si affanna a dire che la 'Ndrangheta è una minoranza della popolazione. Chi lo mette in dubbio? La 'Ndrangheta è una minoranza della popolazione, ma è una minoranza qualificata perché, con il sistema elettorale attuale, in un paese di 10 mila abitanti basta controllare 1500-200 voti per concorrere a decidere chi farà il Sindaco.

Decidere chi farà il Sindaco cosa vuol dire? Pensate alla Legge Bassanini... significa decidere anche chi sarà il tecnico comunale, il segretario comunale e così via. E quindi, come vedete, paradossalmente il sistema elettorale attuale ha dato maggiore forza alle mafie.

Perché allora il capo mafia vuole che vinca il suo candidato? Oltre ad una forma di esternalizzazione del potere, di credibilità e di prestigio da parte del capo mafia, vi è anche il dato che ci sono degli interessi economici notevoli. Un esempio: all'ingresso di un qualsiasi paese calabrese ci sono delle zone agricole, quindi di basso valore (5 euro/m²). Il capo mafia, i prestanome del capo mafia comprenderanno questo latifondo a 5 milioni/m². Dopodiché, il Comune progetta un piano di sviluppo per i prossimi dieci anni, dicendo a un certo punto che in un paese di 3000-4000 abitanti (dove da vent'anni la popolazione non aumenta, etc.) nei prossimi dieci anni ci sarà uno sviluppo di altri 10 mila abitanti, quindi quella zona da 'agricola' diventa 'edificabile', diventa B2- zona residenziale o, se va male, zona industriale. Quindi, quel terreno aumenterà il suo valore da 5000 euro a 150 mila euro, con guadagni spaventosi.

Ma il capo mafia non si ferma a questo, il capo mafia entra nel cuore, nel governo del Comune, gestisce la cosa pubblica attraverso il sindaco. Ci sono paesi ad alta densità mafiosa dove il capo mafia riesce a dettare regole anche nei confronti del sindaco eletto che non ha votato.

Ma attenzione: tutto quello che vi sto dicendo non riguarda solo la Calabria, perché la mafia è molto presente anche al Nord. La mafia non è un problema dell'Italia meridionale. La mafia è un problema, soprattutto in questo momento, dell'Italia del Nord, del Piemonte, della Lombardia, dell'Emilia-Romagna; della Germania, della Svizzera, di tutto il mondo occidentale. Io vado circa una volta al mese all'estero perché faccio spesso delle indagini che riguardano il traffico internazionale di stupefacenti (di

cocaina) e quindi mi capita di fare indagini con 10-11 Paesi del mondo contemporaneamente (America del Sud, del Nord e Europa). E vi assicuro che il problema 'Ndrangheta è un problema che riguarda tutto il mondo occidentale.

Parlamo ora dell'attività più importante della 'Ndrangheta, il traffico di stupefacenti, in particolare di cocaina.

Negli Anni Settanta si consumavano, soprattutto, eroina e hashish. E Cosa Nostra aveva quasi monopolio della produzione di eroina, perché attorno a Palermo c'erano molte raffinerie e c'era un grande consumo di eroina. Negli Anni Settanta esistevano i giovani di Destra e i giovani di Sinistra, esistevano ideologie. Chi era di Destra vestiva in un modo, chi era di Sinistra in un altro; chi era di Destra ascoltava Lucio Battisti, chi era di Sinistra ascoltava Vecchioni. Si vestiva e si mangiava in modo diverso e si parlava in modo diverso. Oggi non è più così. Non si capisce più se questi ragazzi sono figli di ricchi o sono figli di poveri, se sono di Destra o sono di Sinistra. Non lo si capisce perché sono stati costruiti dalle multinazionali, sono tutti uguali, da tutti i punti di vista.

In quegli anni, negli Anni Settanta, chi era di Destra usava cocaina, chi era di Sinistra usava eroina. Cosa Nostra aveva il monopolio della produzione di eroina e la 'Ndrangheta comprava eroina da Cosa Nostra. Sono cambiati gli usi, i consumi, i costumi. Cosa Nostra è stata impegnata in una guerra con lo Stato; cioè Cosa Nostra, o meglio i Corleonesi, o meglio Riina è stato preso da delirio di onnipotenza. Riina è l'uomo di Cosa Nostra più odiato da Cosa Nostra, perché è stato quello che ha fatto più danni di tutti a Cosa Nostra. Riina, preso da delirio di onnipotenza, ha sfidato apertamente lo Stato e quindi lo Stato è stato costretto a reagire e si è concentrato su Cosa Nostra. Ha mandato uomini e mezzi in Sicilia, di tutto e di più.

La 'Ndrangheta è stata sempre la 'mafia stracciona', che si inabissava, e che ha intercettato il grande traffico della cocaina. Ha incominciato a portare cocaina a 10 chili, a 20 chili dal Sud America (dall'Argentina, dal Brasile) utilizzando anche la massiccia presenza di italiani in quegli stati. La Calabria, la Sicilia, la Campania, la Puglia sono regioni di emigranti. Il Nord, anche la stessa Valle d'Aosta, è piena di calabresi. Si sono trasferiti al Nord, in Europa, nell'America del Nord e del Sud, migliaia di calabresi che hanno costruito 'fisicamente' parte di questi territori, ma anche culturalmente perché molti insegnanti (delle scuole elementari, medie, dei licei) sono calabresi, siciliani, campani.

Il traffico di cocaina, quindi, è stato intercettato dalla 'Ndrangheta. Incominciavano a portare la droga con delle macchine d'epoca, con delle Ford T4, 10 chili, 20 chili e ci sembravano allora delle grosse quantità di droga. In realtà,

la 'Ndrangheta era riuscita a stabilire dei contatti con i colombiani non solo conosciuti nelle carceri francesi di Marsiglia, ma anche incontrati in Sud America. E così, si può dire che oggi la 'Ndrangheta controlla il quasi monopolio dell'importazione di cocaina in Europa.

Che cosa accade? La Colombia è un paese grandissimo, vastissimo, molto fertile. In Colombia, di notte c'è una temperatura di 8 gradi e di giorno di 24 gradi. Piove molto frequentemente. Non esiste l'inverno e non esiste l'estate, ci sono solo la primavera e l'autunno. Quindi, un clima molto fertile dove cresce qualsiasi cosa si decida di piantare.

La 'Ndrangheta è molto presente in Colombia; ci sono uomini della 'Ndrangheta che comprano la droga come un *broker* compra le azioni in Borsa.

La 'Ndrangheta è presente in Colombia non solo come soggetto compratore, ma anche come produttore di cocaina perché è in contatto non solo con i cartelli colombiani, ma anche con i terroristi colombiani.

Due anni fa, ho condotto un'indagine in cui ho dimostrato che i capi mafia della 'Ndrangheta erano in contatto con i terroristi, con le AUC, che sono i paramilitari di Destra (che sono circa 20 mila), mentre le FARC, che sono di ispirazione leninista-marxista, sono circa 40 mila. Pensate che in questo momento in Colombia ci sono 2200 persone sequestrate da anni (i sequestrati durano anni in attesa che si paghi il riscatto). In questi territori, dove l'esercito colombiano ha paura di entrare, gli uomini della 'Ndrangheta entrano ed escono senza problemi.

Io ho fatto una rogatoria internazionale sul capo dei terroristi colombiani, il capo delle AUC Salvatore Mancuso (il padre è di origine italiana, la madre è colombiana), perché questo Salvatore Mancuso era in contatto con la 'Ndrangheta, produceva la cocaina ed è stato tre volte nel Parlamento Colombiano per discutere la secessione (cioè il distacco di un pezzo del territorio della Colombia, grande quanto l'Italia, in cambio della pace). Salvatore Mancuso era in contatto con 36 Parlamentari e aveva corrotto il Presidente dell'Alta Corte colombiana. Poi, è stato arrestato, è diventato collaboratore di giustizia e sono stato pochi mesi fa a Washington per interrogarlo. Per farvi capire il livello di corruzione: Salvatore Mancuso, all'indomani della mia rogatoria internazionale, ne possedeva già una copia passatagli da un generale dell'esercito colombiano.

Dunque la cocaina comprata dall' 'Ndrangheta viene prodotta in Colombia.

Naturalmente, voi conoscete anche i dati dell'ONU, conoscete il progetto di conversione delle colture. Il processo di conversione è un progetto che a mio avviso è fallito per diversi motivi: i contributi, che avrebbero dovuto integrare la differenza di guadagno tra la coltivazione della coca e la conversione in granturco. Il mancato

guadagno del contadino non è mai arrivato nelle mani del contadino, si è fermato prima. Poi, c'è stato il progetto degli affumicamenti, si doveva passare sopra alle colture di cocaina con gli aerei per spargere dei veleni e far morire le piantagioni. Ma i trafficanti non hanno avuto problemi a corrompere i piloti, che, a quel punto, facevano cadere dell'acqua, innaffiando, come se fosse stato necessario, le piante di cocaina. Ma io ho pensato anche un'altra cosa. Voi immaginate se invece il processo di conversione dell'ONU avesse funzionato cioè se, effettivamente, anziché coca avessero piantato granturco. Io penso che avrebbero messo in crisi i granai del Texas, degli Stati Uniti perché dovete tenere conto che la vita in Colombia costa un quarto rispetto al mondo occidentale e quindi noi avremmo avuto grano a bassissimo costo e avremmo sfamato l'Africa, ad esempio.

La pasta di coca, per essere lavorata, ha bisogno di un processo di chimica, di prodotti chimici che producono al mondo solo tre multinazionali (due americane e una tedesca). Quando c'è difficoltà a rifornirsi di questi prodotti chimici, si ricorre a un reagente naturale che fa macerare le foglie: l'urina del maiale. Quindi, i trafficanti aprono grandi allevamenti di maiali, raccolgono l'urina e poi fanno macerare queste foglie di coca nell'urina. Lavorata la coca, viene poi messa nei *container*. Prima di entrare nei *container*, questa cocaina viaggia anche per 400-500 km, perché c'è una bassissima densità di popolazione e tra una città e l'altra ci sono 400-500 km. Quindi, durante il viaggio se c'è un tronco sulla strada vuol dire che bisognerà pagare la mazzetta: i trafficanti colombiani dovranno pagare o all'esercito o ai carabinieri o ai terroristi perché liberino la strada e il viaggio verso il *container* possa proseguire. Il grosso della cocaina arriva in Europa via *container* con le navi, ma da un paio d'anni si preferisce farli partire da Stati più a sud della Colombia (il Perù, il Cile, l'Argentina, l'Uruguay). Arriva in Europa: poca nel Mediterraneo perché il Mediterraneo è il mare più controllato. I grandi trafficanti preferiscono far arrivare la cocaina dalla parte dell'Oceano a nord dell'Europa, quindi dal Porto di Rotterdam, di Amsterdam. Quando dico Porto di Rotterdam dico banchine di 100 km di navi. Il Porto di Rotterdam è sterminato, quindi, per trovare il container segnalato, bisogna avere indicazioni molto precise. Ogni nave trasporta, mediamente, 1000 *container*. La cocaina arriva attraverso i *container*, ma anche attraverso imbarcazioni che sono chiamate 'lanche' cioè barche lunghe meno di 20 m che hanno un motore *Rolls-Royce*. Queste barche, velocissime, riescono ad attraversare l'Oceano senza fermarsi.

Poi, c'è quel traffico piccolo, spicciolo, delle persone che per 400, 500, 1000 euro vengono in Italia con un chilo e mezzo di ovuli addosso. Contadini colombiani poverissimi che lo fanno per sfamare la famiglia. In Colombia,

paradossalmente, nessuno assume cocaina: il loro problema è mangiare domani, è mangiare oggi. Quindi, i pochi tossicodipendenti che ci sono si drogano con una bottiglia di plastica: la accendono, si mettono una tovaglia sopra la testa e si stordiscono con i fumi di questa plastica.

La cocaina che arriva in Europa, arriva soprattutto in Spagna, che è il ventre molle dell'Europa. Arrivano tonnellate di cocaina che viene poi distribuita in Europa, nelle piazze, a 200 kg, a 100 kg, a 150 kg a seconda delle famiglie che si sono consorziate per far arrivare un *container* di 2000, 3000 o 5000 kg. Arriva, come vi ho detto, anche da Rotterdam, Amsterdam o dalla Romania, ma il futuro dello stoccaggio di cocaina è il Centro Africa e quindi per noi è molto più difficile fare indagini, fare investigazione perché non abbiamo nessun trattato bilaterale (o l'Europa con paesi del Centro Africa) e quindi siamo all'anno zero dal punto di vista di questa nuova frontiera.

Ma siamo all'anno zero anche in Europa: abbiamo tolto le barriere in Europa per facilitare gli spostamenti, ma quelli che ne hanno ricevuto i maggiori vantaggi sono i trafficanti di cocaina. I trafficanti di cocaina che abbiamo monitorato si spostano, in un giorno, tra Germania, Belgio e Olanda come voi vi muovete ad Aosta o io a Reggio Calabria. Il problema dell'Europa è che l'Europa non è attrezzata al contrasto delle mafie perché non esiste una legislazione anti-mafia, non c'è omologazione di codici. Perché il problema è europeo? Intanto, l'Italia è il Paese che ha la legislazione anti-mafia più evoluta al mondo, però è anche vero che è l'unico paese che ha 4 mafie al mondo. L'Europa è piena di camorristi, di 'ndranghetisti e di uomini di Cosa Nostra: in Germania vi posso assicurare che ci sono locali di 'Ndrangheta che sono cloni di quelli della provincia di Reggio Calabria. E però non c'è un'omologazione dei codici. Anche dopo la strage di Duisburg abbiamo avuto grosse difficoltà con la polizia giudiziaria tedesca e con la magistratura tedesca. Noi chiedevamo di mettere delle 'ambientali' nei locali pubblici e ci dicevano: "Noi nei locali pubblici non possiamo mettere ambientali". Se nell'intercettazione si parla di 'locale', il 'locale' non è il negozio! Il 'locale' è l'organizzazione! Le mafie in Europa vendono cocaina e acquistano immobili: fanno riciclaggio. Sul territorio estero cercano di fare il minor rumore possibile. Non vanno a chiedere la mazzetta al negozio ad Amsterdam, vanno a comprare il bar ad Amsterdam! Cercano di farlo apparire più calmo possibile, quel territorio!

Se io mi trovo a Madrid o a Barcellona e so che in quella casa ci sono 5 kg di cocaina, io non posso andare alle 2 di mattina a prendere quei 5 kg di cocaina. Devo aspettare l'alba perché di notte, in Spagna, non si possono fare perquisizioni, se non per motivi di terrorismo. E allora che cosa accade? Accade che se il trafficante

durante l'aurora (non all'alba) guarda dalle fessure delle imposte e vede qualcuno sospetto (un poliziotto, un carabiniere, etc.) e butta la cocaina nel water, la perquisizione all'alba sarà negativa.

Come vedete, il nostro problema è che non c'è un'omologazione dei codici.

La Comunità Europea spacca il capello in quattro con riferimento, ad esempio, alla materia economica, di interscambi commerciali, ma non dice una parola per quanto riguarda la sicurezza, per quanto riguarda la lotta alle mafie. Questo è il grande problema.

La Chiesa.

Lgli 'ndranghetisti a modo loro sono ferventi religiosi e praticanti. Essere 'ndranghetista è una filosofia di vita, è un credo, è una religione. Loro pensano di essere nel giusto. Siamo noi che siamo gli intrusi; loro vivono nel loro mondo. Siamo noi che entriamo nel loro mondo, siamo noi che 'invadiamo' il loro mondo.

Un 'ndranghetista uccide e ritiene di essere nel giusto. Uccide quell'uomo perché quell'uomo gli ha mancato di rispetto e quindi ha fatto bene a ucciderlo.

Gli 'ndranghetisti sono molto devoti ai Santi, in particolare a San Michele Arcangelo, alla Madonna di Polsi, a Santa Veneranda, all'Immacolata.

Inoltre, a proposito dell'esternazione del potere, la 'Ndrangheta si deve vedere vicino alla Chiesa: l'esternazione del potere viene fatta anche partecipando alle occasioni pubbliche di culto, alle processioni. Ci sono dei riti nei quali, durante le processioni, in onore del Santo, si balla o si suona il tamburo. C'è il mastro di ballo che regola i tempi e i modi di ingresso e di uscita dal ballo o di ingresso e di uscita dal suonare il tamburo. Se non sei battezzato nella 'Ndrangheta almeno come picciotto, tu non puoi suonare con il tamburo davanti al Santo.

Possiamo sorridere di tutto questo, ma si tratta dell'esternazione del potere e del controllo del territorio. Purtroppo in molte occasioni la Chiesa non si è opposta a tutto questo. La Chiesa ha precise responsabilità: alcuni preti (e anche qualche vescovo) hanno accolto e sono stati vicini a dei mafiosi senza pretenderne il pentimento. E questo è stato molto volte l'errore della Chiesa.

La diplomazia: equilibrio tra esteriorità e vita interiore

Ettore Sequi, diplomazia

Chi è il diplomatico? È una domanda molto difficile. Sono sicuro che se lo chiedessi a ognuno di voi, ciascuno darebbe una risposta diversa. Io ne ho trovate almeno un centinaio. Ve ne voglio

leggere qualcuna.

"La diplomazia è l'arte di dire 'Ciao, bel cagnetto'; fino a quando non riesci a trovare una pietra" oppure "L'Ambasciatore è un onest'uomo mandato a mentire all'estero per il bene del suo Paese" oppure "La diplomazia è l'arte di permettere a un altro di fare a modo tuo". E un personaggio nato più o meno di queste parti, Camillo Benso di Cavour, ha detto: "Ho scoperto un modo infallibile per ingannare i diplomatici. Dico loro la verità ed essi non mi credono", e così via, potrei continuare. Infine, ne ho trovata un'altra che diceva: "Queste sono alla fin fine le qualità del mio diplomatico ideale: sincerità, precisione, calma, pazienza, buon carattere, modestia e lealtà. Mi si potrebbe obiettare..." – sto citando un Primo Ministro inglese dell'Ottocento – "hai dimenticato intelligenza, cultura, discernimento, prudenza, ospitalità, fascino, operosità, coraggio e tatto. Non le ho dimenticate, le dò per scontate".

In generale, a parte l'ultima, tutte queste definizioni riguardano l'esteriorità – a essere ottimisti – se non, addirittura, la superficialità e questo chiaramente non è molto rassicurante, dal momento che i diplomatici sono considerati i tecnici delle relazioni internazionali.

La mia risposta a che cosa sia un diplomatico è diversa. Secondo me, è un viaggiatore multidimensionale.

Che cosa significa? Viaggiatore verso l'esterno, cioè nel mondo delle relazioni internazionali, ma anche verso l'interno, verso la propria interiorità. Direi, mutuando una definizione che è stata data in questi giorni da un relatore, *'un viaggiatore attraverso quello che è stato definito il tempo dell'incertezza'*. Il tempo dell'incertezza è un concetto che si applica, anche oggi, al mondo delle relazioni internazionali. Intorno a noi vediamo molta confusione: c'è bisogno di istituzioni, di organizzazioni internazionali, di regole, di accordi internazionali, però ci dobbiamo chiedere se è sufficiente. È anche necessario chiedersi quali sono quei valori con cui dobbiamo confrontarci nel mondo internazionale: pace, giustizia, libertà, stabilità, diversità culturale o comunanza di principi e diritti.

C'è poi – lo abbiamo visto soprattutto dopo l'11 settembre – qualche cosa in più che complica ulteriormente questo quadro: la comparsa di *élite* e di gruppi che si identificano nella politica attraverso fondamentalismi, che sono contrari a ogni forma di mediazione culturale e, mutuando una parola greca, inclinano al *polemos*, a una violenza senza limiti e senza mediazioni, caratterizzata, in certi casi, da una vocazione al martirio. Si tratta di problemi che, naturalmente, hanno radici molto complesse, che impongono una *vision* sia del mondo intorno che di noi stessi, della nostra interiorità.

Quindi, la prima domanda che nasce spontanea è: "Esiste o no una diplomazia etica?". Il Presidente Violante, nel suo intervento precedente molto attento, profondo ed efficace, ha parlato

di relazione tra politica e menzogna, se non di manipolazione, cosa che possiamo riferire anche alla politica estera. E ha parlato di ragion di stato. Quindi, non ripeterò quei concetti.

Voglio focalizzarmi invece su un altro punto: la questione di un'etica internazionale come presupposto per la prevenzione dei conflitti – che è l'elemento su cui la diplomazia dovrebbe impegnarsi – è legata al fatto che gli Stati, talvolta sbagliando, ritengono che le loro prese di posizione in campo internazionale siano non solo giustificate e dovute a elementi di natura morale, ma anche alla salvaguardia dell'interesse nazionale.

Nel mondo delle relazioni internazionali ci sono. Negli Stati, sì, ma esistono anche i cittadini. Gli Stati spesso ritengono di avere diritti e doveri solo nei confronti dei loro cittadini e questo non è corretto. Ci sono diritti, ma anche doveri degli Stati nei confronti degli 'altri'. Direi che questa affermazione vale soprattutto oggi perché viviamo in un mondo che è assolutamente caratterizzato dalla 'interdipendenza' e questo è un elemento che comporta una responsabilità fortissima anche del diplomatico, cioè di colui che all'estero deve rappresentare il proprio Paese. In concreto il rispetto dell'uomo – e questo è l'elemento di fondo, secondo me, dell'azione diplomatica – passa attraverso il rispetto dei suoi diritti fondamentali. Quindi, alla domanda '*Come mantenere la pace?*' – che è la cosa più difficile e secondo me il bene più prezioso – bisogna rispondere in un modo: nell'ambito della giustizia tra persone e i popoli.

Questi diritti, espressione delle esigenze della dignità dell'uomo, sono stati espressi soprattutto in Occidente da coscienze che erano state formate nel Cristianesimo e sono divenuti, poi, patrimonio di tutta l'umanità. Recentemente mi è stato chiesto dal Presidente Karzai di spiegarli che cos'è l'Europa. Gli ho risposto in questo modo (Oscar Wilde direbbe: "È una mia opinione e la condivido"): "L'Europa è un sistema comune di valori condivisi. Quali sono questi valori? Il rispetto dei diritti umani, delle identità di genere, dell'eguaglianza di genere, di tutta una serie di concetti che noi cerchiamo di promuovere anche in Afghanistan (lo stato di diritto, l'*accountability* cioè la trasparenza della amministrazione pubblica, etc.).

Ea questo punto vorrei ricollegarmi ad alcune considerazioni che ha fatto il relatore precedente, che mi sembrano molto importanti. Nell'ambito di questi valori condivisi, c'è anche quello per cui noi europei diciamo che non c'è una soluzione militare alla crisi in Afghanistan. Vi chiederete cosa c'entra questo discorso con la Camorra, con la 'Ndrangheta? È quello che io chiamo concezione o dimensione istituzionale della sicurezza. Il Generale Dalla Chiesa diceva che la mafia prolifera dove lo Stato non è in grado di fornire i servizi essenziali che ogni Stato dovrebbe dare. Trasferiamo questo concetto in Afghanistan, sostituiamo la parola 'mafia' con la parola 'talebani' e capiremo la situazione attuale.

Ci sono molte zone del Paese dove non c'è giustizia, semplicemente perché i giudici non ci sono, sono corrotti o sono incompetenti. Lo Stato non è in grado di erogare quei servizi fondamentali che ogni Stato dovrebbe dare e quindi qualcun altro, a modo suo, si sostituisce allo Stato. Le corti talebane esistono per questo. Quello che voglio sottolineare e mi permette di arrivare al punto successivo, è che il diplomatico in fondo è un viaggiatore, un viaggiatore attraverso tutte queste problematiche che non sono comuni di un paese o di un altro. Molto spesso sono delle problematiche che si snodano nello spazio tra le civiltà. Vorrei dire anche che non è un viaggio fisico perché sarebbe banale, sarebbe assolutamente superficiale dirlo. È un viaggio che è anche interiore, e qui veniamo alla seconda parte del tema che mi è stato affidato, in cui l'interiorità rappresenta un compagno di cammino. Rappresenta, direi, perfino un confidente.

Citerò un esempio su tutti, che certamente conoscerete. Il Segretario Generale delle Nazioni Unite, Dag Hammarskjöld, morto nel 1961 in un incidente aereo e poi premiato con il Premio Nobel per la Pace alla memoria, scrisse un'opera molto interessante, scoperta dopo la sua morte e pubblicata postuma, intitolata "Libro bianco sui negoziati con me stesso e con Dio". È una raccolta di pensieri, citazioni, storie, poemi. Nel libro Hammarskjöld dice: "Noi, per il solo fatto di esistere, in particolare noi operatori della politica internazionale, abbiamo un debito da ripagare. In che modo? Restando pienamente vivi e presenti a noi stessi in ogni momento. Da un lato, la vita ci chiama alla contemplazione e all'apprezzamento della bellezza; dall'altro ci sprona al servizio degli altri". E dice ancora: "Il viaggio più lungo è il viaggio interiore", perché il diplomatico non sarebbe in grado di viaggiare attraverso i percorsi intricati della politica internazionale, se non riuscisse a viaggiare prima di tutto all'interno di se stesso. Quindi, il diplomatico è un viaggiatore. Ripeto, fisico (da un luogo a un altro), ma anche attraverso la conoscenza di se stesso.

Non è una cosa nuova. Pensiamo al viaggio di Ulisse, un viaggio fisico, ma soprattutto interiore, attraverso la conoscenza, attraverso il rapporto con il nuovo. Nelle società pre-industriali, il viaggio ha avuto sempre anche una dimensione etica perché era un'avventura memorabile da cui il viaggiatore usciva gratificato e perfino fortificato. Oggi, la facilità che abbiamo conquistato di viaggiare talvolta toglie al viaggio quel carattere di esperienza essenziale. In 25 anni di esperienza professionale nel campo della diplomazia, ho imparato che bisogna viaggiare in modo umile. Il viaggio deve essere un atto di umiltà. Il diplomatico – ma non solo il diplomatico, direi ciascuno di noi – deve mettere la propria sensibilità al servizio della realtà del conoscere e scoprire e interpretare ciò che ogni giorno gli si presenta. È un viaggio dentro se stessi.

C'è una bella citazione dell'"Ulisse" di Joyce che dice: "Noi camminiamo attraverso noi stessi, incontrando ladri, spiriti, giganti, vecchi, giovani, mogli, vedove, cugini... Ma sempre incontriamo noi stessi". Quindi, il viaggio come atto di umiltà, come strumento di creazione della nostra soggettività e come causa di inquietudine, perché nel viaggio si incontra l'altro.

Il mio caso, devo dire, è un po' paradossale perché io ho passato gli ultimi dieci anni della mia vita all'estero e, degli ultimi venticinque, ne ho passati in Italia forse sette o otto al massimo, quindi, in un certo senso, 'l'altro' ero io. Certo, un altro fortunato, privilegiato. Comunque, un altro da cui attendersi uno sforzo, importante, difficile, di adeguarsi a una realtà che non era la mia. La prima cosa che ho imparato è che è importante ascoltare così come essere ascoltati. Nella mia posizione di 'altro', mi faceva piacere essere ascoltato. Quindi, l'altro cessa di esserci estraneo quando lo ascoltiamo. L'altro in un certo senso ci aiuta a comprendere meglio noi stessi perché, ascoltandolo, riusciamo a metterci al suo posto e quindi a capire meglio quello che dice. Per non mantenere generico o vago questo discorso, citerò qualche esempio. Ricordo che, soprattutto nell'ultimo periodo del mio incarico in Afghanistan, capitava spesso che io e il Presidente Karzai ci vedessimo per discutere senza i rispettivi collaboratori, come invece accadeva le prime volte. In queste occasioni lui mi chiedeva di spiegargli il comportamento di altri colleghi diplomatici e talvolta mi chiedeva consiglio. Cercavamo di capire insieme, con la volontà di ascoltare e di essere ascoltati. Anche quando, magari, non si dividevano le ragioni dell'altro.

E a questo punto, il passaggio successivo, già citato da Roberto Mancini: il rapporto che c'è tra ascolto e silenzio. Saper ascoltare significa saper accettare il proprio silenzio e saper capire.

Si dice che Henry Kissinger, nei momenti più difficili nella relazione tra Stati Uniti e Unione Sovietica, avesse l'abitudine di riunirsi nel suo ufficio con l'ambasciatore sovietico. Con una strana procedura, si mettevano l'uno di fronte all'altro, in silenzio. Il silenzio veniva poi rotto all'improvviso da uno dei due, che, fingendo di pensare a voce alta, diceva: "Se per esempio proponessi al Segretario di Stato questa cosa, credo che forse potrebbe accettarla. Non oso però farlo perché magari mi dice di no". E l'altro, facendo finta di non aver sentito, ma avendo sentito benissimo, fingendo di parlare e di pensare a voce alta, rispondeva. Quindi, silenzio e ascolto, in qualche modo possiamo dire che si nutrono reciprocamente e in un certo senso ci aiutano a capire, a percepire meglio la nostra interiorità. Gabriella Caramore ha detto un'altra cosa sulla quale vorrei insistere, molto bella. Non saprei dirla nello stesso modo, quindi cito le sue parole: "Con l'altro si sperimenta la fratellanza che è anche solidarietà. Prendersi cura dell'altro è qualcosa che

va appresa e imparata con pazienza". E io sono arrivato a una conclusione: che la cura del sé passa anche attraverso la cura dell'altro. E forse per banalizzarlo potrei dire: sia di quello che è più simile (pensiamo al connazionale che viene in un Consolato con un problema che per lui o per lei è 'il problema' e che bisogna ascoltare) sia di quello più lontano.

Quindi, a questo punto, ci avviciniamo meglio alla definizione di che cos'è il 'diplomatico'. Il diplomatico probabilmente è anche colui che sa o vuole o è capace di mettersi al servizio dell'altro.

In questo viaggio si incontra anche un altro soggetto molto importante, la morte. Pensiamo, per esempio, che tutti i viaggi, almeno quelli più importanti, hanno avuto comunque una discesa nell'Ade (Ulisse, Enea, Dante). Oggi Francesca Floriani ha detto una cosa molto bella: "È difficile per me ricordarmi che devo morire". Certo, perché la morte è qualche cosa che noi cerchiamo di tenere lontano, è qualcosa a cui guardiamo con sospetto. Come potete sentire, la mia voce è quasi alla fine, quindi ho chiesto aiuto. E vorrei chiedere di leggere una pagina e mezzo di un libro scritto da un bravissimo diplomatico, un giovanissimo diplomatico italiano, che parla di un'esperienza personale, ma credo anche molto importante, che ci aiuta a capire questo incontro con la morte: "25 Novembre 2007. Una colazione".

"Mi alzo ogni mattina per prepararmi il caffè latte. Eppure oggi c'è qualcosa di diverso. Mentre lo assaggio, mi viene in mente che me lo godo tanto perché sono vivo. Mi chiedo se ieri mattina, magari alle 5 o alle 6, quando faceva ancora buio e il contingente italiano si preparava per spostarsi in tempo per raggiungere il ponte, il Maresciallo 'X Y' si sarà gustato un caffè del genere. Se magari si sarà svegliato contro voglia, se i compagni l'avranno preso in giro o se avrà scherzato con gli amici, se ci sarà stato fresco quando è uscito sul piazzale in caserma, se gli sarà venuto il mal di testa nel blindato, se il sole gli avrà dato fastidio quando sono arrivati. Improvvisamente, la sua morte ieri mi sembra più che mai assurda e, allo stesso tempo, carica di significato. Assurda perché inutile e ingiusta; inutile anche per gli attaccanti e ingiusta perché costruivano un ponte, una cosa che serve alla gente per muoversi, per vedersi, per fare meno strada, per stare meglio. Carica di significato, perché produce un silenzio che ha ancora più senso perché era una persona che stava svolgendo il proprio lavoro con dignità, rispetto, altruismo. Mi stupisce alla sera sentire in televisione un parente richiedere ai giornalisti proprio la diffusione di questo messaggio di comprensione e di rispetto. Resta il dubbio, intanto, di quell'ultimo caffè, di quello che può succedere senza previsione, del momento che può rompere il filo e del momento successivo.

Qualche giorno prima con l'Ambasciatore, una conversazione curiosa, ma forse

solo apparentemente. Parlando di quanta gente è stata male e abbiamo visto morire in Afghanistan, ha esclamato: "Se c'è qualcosa che l'Afghanistan mi ha confermato è proprio la fragilità della vita umana". Il ricordo di entrambi va a un ragazzo pieno di vita, scomparso un anno prima, quasi impossibile accettarlo come cadavere. Non sembra reale, eppure è così e sorge il dubbio di capire com'è possibile che lo stesso corpo abbia potuto avere vita.

Quello che qualcuno chiama anima – riflette l'Ambasciatore assorto – chissà se esiste oppure no e fino a che punto la vita è tale? Fino a quale età, fino a quale soglia il dolore?

Mentre parliamo rimango completamente immerso in questi pensieri. Potremmo essere in qualunque altra parte del mondo, ma certo è che sono idee che non nascono a caso. A Kabul ogni cosa sembra provvisoria. Le giornate possono prendere pieghe inaspettate e non si sa mai quello che può succedere. L'imponderabile fa parte del presente immediato. Di certo viene più facile pensare alla vita e alla sua fine e si capisce meglio che ogni momento è strappato alle grinfie della morte, solo se viene vissuto. È un sentimento strano, notevole. Altrove sarebbe forse più difficile averlo così presente".

Vorrei citare Padre Bianchi a questo punto, con un'altra bellissima frase che ho letto tempo fa e che credo vada assolutamente di pari passo con la pagina che abbiamo ascoltato: "L'amore ci fa sentire nemica la morte, ma l'amore per chi è morto ci può parlare della vita", così come questa pagina fa.

Allora, la bellezza di questo viaggio è che è un processo che non finisce, che non si conclude, che non è completo. E se fossi (ma non lo sono) un critico d'arte, direi che è quasi la bellezza struggente del finito-non finito della "Pietà Rondanini" di Michelangelo. È un viaggio che dura per sempre, in cui in realtà non ci sono fini, ma ci sono solo periodicamente nuovi inizi.

E allora, per concludere, nell'affrontare questo viaggio che si fa sempre insieme agli altri, insieme a qualcuno, io ai miei collaboratori chiedo due cose.

La prima, che restino normali. Sembra una banalità, ma credetemi non è così facile.

Che cosa significa? Chiedo che si comportino sempre con umiltà. Ecco, credo che questa sia veramente la parola chiave.

Mi sono capitate le cose più strane: di dover firmare delle ricevute al capo dei servizi dell'*intelligence* afghana per ricevere dei talebani; oppure mi è capitato di ricevere messaggi del tipo: "Se non capiterà questo e quest'altro, l'ostaggio sarà sgozzato entro due ore". Vi assicuro che mantenere un atteggiamento di "normalità" in queste situazioni non è per nulla facile. E la seconda, è di restare giovani, cioè curiosi. Ecco cosa significa per me restare giovani e curiosi:

"La giovinezza non è un periodo della vita. Essa è uno stato dello spirito, una qualità dell'immaginazione, un'intensità emotiva, una vittoria del coraggio sulla timidezza, del gusto dell'avventura sull'amore del conforto. Non si diventa vecchi per aver vissuto un certo numero di anni, si diventa vecchi perché si è abbandonato il nostro ideale. Gli anni aggrinziscono la pelle, la rinuncia al nostro ideale aggrinzisce l'anima. Le preoccupazioni, le incertezze, i timori, i dispiaceri sono i nemici che lentamente ci fanno piegare verso terra e diventare polvere prima della morte.

Giovane è colui che si stupisce e si meraviglia e si domanda come un ragazzo insaziabile: e dopo? Voi siete così giovani come la vostra fiducia per voi stessi, così vecchi come il vostro scoramento. Voi resterete giovani fin a quando resterete ricettivi; ricettivi di ciò che è bello, buono e grande; ricettivi ai messaggi della natura e dell'uomo, dell'infinito.

E se un giorno il vostro cuore dovesse essere mosso dal pessimismo, corroso dal cinismo, possa Dio avere pietà della vostra anima di vecchi".

Che cosa c'è dopo? Probabilmente, la continuazione del viaggio.

Vita interiore, vita spirituale

Enzo Bianchi, religione

Il tema con cui vorrei dare un altro contributo a questo itinerario – che non può ovviamente essere concluso questa sera – riguarda la vita interiore e la vita spirituale. Ma, proprio perché si sono susseguiti tanti interventi di persone che io conoscevo direttamente o attraverso i loro scritti o attraverso la loro testimonianza, credo sia anche giusto fare qua e là un riferimento a loro.

Mi ha fatto molto piacere che l'Ambasciatore Sequi, che mi ha preceduto, abbia citato un passo di Dag Hammarskjöld, autore che io ho pubblicato vent'anni fa e che considero un uomo straordinario. Forse i giovani non lo conoscono, non ne hanno mai sentito parlare. In effetti, quando lui ha trovato la morte e quando di lui si parlava come di un uomo di pace io ero appena un ragazzo. Ma la scoperta di questo suo diario ci ha rivelato che quest'uomo, oltre che Segretario dell'ONU, ha dimostrato una ricchezza e un cammino, una profondità della sua ricerca che non era soltanto un contributo alla vita politica mondiale, ma certamente un contributo alla vita interiore, all'interiorità, alla scoperta profonda di sé.

Vorrei che fosse possibile, questa sera, tessere anche un dialogo tra me e voi, non solo con delle domande, ma anche con un confronto, perché le cose che avete sentito in questi giorni

sono state di grande ricchezza, perché si era voluto questo colloquio intersecando diversi saperi e competenze, proprio per sollecitare il più possibile il vostro ascolto.

Senza volere fare paragoni con il passato – la vita mi ha insegnato che è sempre sbagliato paragonare un'epoca a un'altra – bisogna tuttavia ammettere che oggi noi siamo in una situazione in cui la cura del sé è diventata più difficile. Perché accade questo? Certamente i contributi dei relatori che mi hanno preceduto ne hanno dato una lettura molto precisa. Penso soprattutto all'intervento di Romano Madera che ha saputo leggere con grande capacità la situazione culturale delle nuove generazioni. Credo che si possa affermare che la vita interiore è diventata difficile per molte ragioni.

La prima è l'omologazione delle società di massa.

Noi viviamo una cultura che rende tutti omologhi. Le fonti con cui si formano attualmente le coscienze sono fonti che, soprattutto attraverso i *mass media*, sono molto omologate, danno quasi un messaggio unico. In questa omologazione manca lo spirito critico, manca la capacità di poter eventualmente 'reagire' rispetto a dei messaggi che sono messaggi assordanti.

La seconda ragione è il narcisismo. Viviamo in una cultura in cui c'è un narcisismo esasperato, che possiamo declinare in altri nomi: *filautia*, *egolatria*, *egoismo* sfrenato. Si rischia, nella nostra società, che anche un tema come il nostro (la ricerca di sé, la cura di sé), venga facilmente interpretato come un cammino di narcisismo. Tutto questo porta, insieme alla mercificazione di molti aspetti della nostra vita, a una rimozione dell'interiorità. La vita si è velocizzata, noi tendiamo piuttosto a 'fare', ad 'apparire', non abbiamo tempo per la cura dell'essere. Anche questo si può dire in varie maniere, come diceva Freud, *'il prevalere dell'averere sull'essere'*, ma anche molti filosofi e antropologi hanno dato una lettura di questa situazione. Però, io, al di là di queste situazioni che possono essere anche molto più precise ed estese, vorrei dire – e questo stupirà molti, spero di essere capito, anche perché è un discorso che non ho ancora fatto, almeno nei miei scritti – che ciò che manca, soprattutto oggi, per una vera vita interiore, è la fede. Non sto parlando della fede in Dio, come tutti forse sarebbero pronti a percepire o a interpretare. Manca, secondo me, nella nostra cultura, la fede come atto umano. Il credere come atto umano.

Icristiani, per varie ragioni, affermano che la fede, il credere è un dono di Dio. E certamente, teologicamente, questo è vero. Ma credo che abbiano depauperato una verità antropologica che invece è essenziale ed è che chi crede (anche per i cristiani) non è Dio, ma è l'uomo, e prima di credere in qualcuno o in qualcosa o nelle verità o il 'credere in', c'è l'atto umano del credere e del credere e basta. Non vorrei

ripetere questa sera le strade che ho percorso in diversi miei libri, ma dirvi che questa 'patologia' che rileviamo all'interno della nostra società è la mancanza di fede, del credere. A tal punto che mi arrabbio quando sento che le persone si lamentano del fatto oggi è diminuita la fede in Dio, che manca la fede in Dio. È chiaro che i credenti sono diminuiti e sono una minoranza, ma mi fa rabbia sentir questo perché mi sembra che non sia possibile nessuna fede in Dio se non c'è possibilità prima dell'atto umano del credere.

La nostra è una società che non crede: non crede nella vita, non crede negli uomini, non crede agli altri. Questo è il vero problema dell'atto del credere, che impedisce una vita interiore e poi delle scelte che siano davvero coerenti con una vita interiore. Mi spiego.

Noi uomini, a differenza degli animali, dobbiamo fare un lungo tragitto per venire al mondo. Gli animali hanno una fortuna che noi uomini non abbiamo: appena sono espulsi dall'utero della loro madre, sono in grado di cavarsela. Noi uomini abbiamo forgiato, significativamente, un'espressione ricchissima: *'venire al mondo'*. E per venire al mondo ci vogliono degli anni. E nessuno di noi viene al mondo da solo. Occorre che altre persone siano attorno a noi, ci accompagnino in questo venire al mondo perché arriviamo a una soggettività, ad avere una personalità. Pensate che cammino! Abbiamo bisogno di altri attorno a noi, soprattutto di altri nei quali avere fede, nei quali mettere la fiducia. Un bambino, se non avesse la capacità di fiducia nei suoi genitori e in chi lo fa crescere, non si umanizzerebbe. Nessuno di noi può crescere senza mettere la fiducia. Provate a guardare un lattante. Tutto quello che fa, lo fa perché ha fiducia nella madre (in chi gli dà da mangiare) e costruisce il suo essere, costruisce la sua personalità, a partire da atti di fiducia. Tanto è vero che chi è traumatizzato e non riesce a ricordare di avere provato fiducia, resta poi ferito tutta la vita.

Tutta la nostra vita ha bisogno di atti del credere. Non solo noi per crescere e per umanizzarci abbiamo bisogno di un contesto familiare di qualunque tipo, di un contesto di persone di cui ci fidiamo per crescere. Pensate al giorno in cui inizia una vicenda di amore tra un uomo e una donna o in cui nasce un'amicizia. Come sarebbe possibile iniziare una vicenda di amore, se uno non avesse fiducia nell'altro? Se uno non avesse fede nell'altro? Vi sto parlando della fede come atto umano.

Il linguaggio normale, non a caso, amava chiamare un ragazzo e una ragazza che a un certo punto decidevano di iniziare una storia d'amore, 'fidanzati', da 'fede'. E molti si ricorderanno che quando siglavano questo con un anello, quell'anello veniva chiamato 'fede'. Ormai questo è considerato un linguaggio desueto, un ragazzo non regala più la fede, regala 'un brillantino'. Bisogna anche avere fiducia nel futuro, fare figli. Se uno non ha fiducia nel futuro, non

genera figli. Ma poi, semplicemente, per vivere giorno dopo giorno, bisogna credere negli altri e nell'umanità.

Addirittura, pensate, nel linguaggio economico esiste il concetto di fiducia. Tanto è vero che noi nel linguaggio economico diciamo: "Faccio credito".

'Credito' che cos'è? Da 'credere', cioè io dò qualcosa perché credo che domani mi verrà restituito. Se uno non mi restituisse nulla e io non avessi questa fiducia, non farei credito.

Ecco, io credo che sia molto importante percepire questo atto umano del credere.

Sono cristiano, lo sapete, ma io dico sovente che sarebbe troppo comodo e troppo facile credere in un Dio che non si vede, se non si sa credere agli altri che si vedono o a un altro che si vede. Sarebbe un'alienazione davvero, causata dalla religione. Per questo io non credo a quelli che dicono che credono in Dio e non sanno credere a chi incontrano tutti i giorni. Sono dei bugiardi, bugiardi a se stessi.

Evero allora che in questa situazione, in cui c'è scarsità dell'atto del credere, non ci si impegna per un cammino di vita interiore. E con ogni probabilità, il cammino di vita interiore produrrebbe, anche, questo atto di fede umana. C'è una specie di circolo tra le due cose. Ma per poter credere nell'altro, bisogna fare esercizio. Ferdinando Pessoa, straordinario poeta portoghese, si è chiesto: "*Valeu a pena?*", "Vale la pena?". È una domanda straordinaria. Vale la pena? E la risposta che Pessoa dà è: "*Vale a pena, se a alma não é pequena*", "Vale la pena, se l'anima non è piccola". Ma se l'anima è piccola, guardate che vale la pena soltanto soddisfare gli interessi personali. Val solo la pena, allora sì, stare all'interno di una cultura omologata, narcisista, ma nella quale si cerca davvero, semplicemente, un'egolatria, una *filautia*, come la chiamavano i Greci.

È importante che ci si ponga il problema dell'atto umano del credere, perché è la prima cosa che io posso fare, ogni volta che incontro l'altro o incontro gli altri, ma anche quando incontro me stesso perché il mio io si presenta sempre a me come un altro.

Non a caso, l'ultimo libretto che ho scritto ho voluto chiamarlo "Noi siamo gli altri" perché l'alterità la impariamo conoscendo noi stessi, scendendo nelle nostre profondità, fino al momento in cui a volte scopriamo che all'interno di noi c'è qualcosa di estraneo, addirittura lo straniero.

Questo viaggio verso la vita interiore, in Occidente si può fare in due modi.

La vita interiore è un grande tema a cui gli uomini, nei loro cammini di umanizzazione, hanno sempre dedicato molte energie. E abbiamo voluto, anche all'interno dei "Colloqui", che fosse presentata la via di interiorità dell'Induismo, del Buddismo, di quei cammini che l'Oriente ha elaborato. Io voglio fermarmi al nostro Occidente, alla nostra cultura perché noi siamo occidentali

e al di là del cammino esoterico che può fare qualcuno di noi, tutto quello che noi siamo (la nostra identità, la nostra storia, il nostro ambiente) è occidentale.

Però, questo cammino di interiorità è significativo. Ci sono due tipi di cammino.

L'Ambasciatore Sequi, prima di me, ha accennato al cammino di Ulisse. Il viaggio di Ulisse è certamente un viaggio che non vuole essere tanto un viaggio geografico, ma soprattutto un viaggio verso la conoscenza di sé, verso la conoscenza dell'uomo. Ulisse fa un viaggio, lascia a casa la moglie e la famiglia, perfino un cane. Fa un lungo viaggio, ma per ritornare. È un viaggio di ritorno e il sentimento di Ulisse è la nostalgia. Torna e trova il suo cane, trova sua moglie. Insomma è un grande viaggio, ma la ricerca di se stessi è per tornare a se stessi. Tanto è vero che l'Occidente, per parlare di vita interiore, ha forgiato l'espressione latina: '*redire ad se*', ritornare a se stessi.

Ma c'è un'altra immagine dell'Occidente che è straordinaria, la cui vicenda è stata scritta esattamente nel secolo in cui Omero scriveva l'*Odissea*, ed è la vicenda di Abramo. Vicenda di un viaggio anche quello, ma che è esattamente il contrario. Abramo lascia la sua casa, la sua famiglia, la sua cultura e parte per un viaggio per non tornare mai più a casa.

Pensate a queste due metafore, a queste due immagini così diverse.

Abramo se ne va, farà il nomade sempre. Notate che a lui è stata fatta una promessa, ma di cosa? Noi leggiamo le cose sapendo il risultato finale, non le leggiamo nella loro verità. La voce gli dice: "Vai verso una terra che io ti mostrerò". Ma cosa significa '*verso una terra che io ti mostrerò*'? Significa '*tu vieni avanti, abbandona, abbandona. Io non ti dico dove, continua a venire avanti e te la mostrerò*'. Abramo salirà fino all'attuale Est Turchia, poi scenderà fino all'Egitto, e tutta la sua vita sarà un grande viaggio. Abramo resta un nomade, come ammette lui stesso: "Io sono uno straniero e un pellegrino", a tal punto che 'Abramo, padre degli Ebrei' significa 'padre di stranieri' perché 'ivri' era il nome dato a questi popoli stranieri nomadi che non si fermavano mai e continuavano a girare in cerca di pascoli. I Cananei davano questo nome agli Ebrei, '*quelli che abitano al di là dei confini*'. Ecco, la Grecia li chiamerà 'barbari' come li abbiamo chiamati più tardi noi.

Ma sono due le immagini di viaggio che in Occidente si intersecano e che nella nostra vita spirituale non possono assolutamente essere l'una senza l'altra o l'una preferita all'altra. Noi occidentali non possiamo scegliere tra Ulisse e Abramo: siamo sempre alla ricerca di un sé, ma allo stesso tempo siamo sempre impegnati in un'uscita. La dinamica della vita interiore "occidentale" è così unica e così ricca. All'inizio la voce che sente Abramo è: "Vattene!". E nella Bibbia la ritrovate quest'espressione,



'vattene'. In ebraico è più difficile perché l'espressione è 'lek-leka', ma 'leka' significa 'verso te stesso' ('Lek-leka', 'va verso te stesso'). Però poi Abramo non torna, non ha una moglie, dei figli, delle terre da cui tornare. Farà un viaggio senza fine. E sia chiaro che quella terra che doveva vedere, non ce l'ha. La cosa straordinaria di Abramo è che veramente è un uomo che 'ha creduto'.

Paolo sintetizza così la vicenda di Abramo: "È l'uomo di fede", infatti ebrei, musulmani, cristiani lo chiamano 'Padre dei credenti'. Lui ha sempre creduto. Non ha mai avuto niente. E quando muore sua moglie Sara – lui che aveva avuto la promessa ('*Vieni, vieni, la terra ti mostrerò. La tua progenie sarà come le stelle, come la rena*') – per seppellire sua moglie deve chiedere un campo agli Ittiti. Deve pagare un campo per seppellire la moglie e muore padrone di un fazzoletto di terra 6x10 metri, la tomba di sua moglie. Ha un figlio solo, avuto durante la vecchiaia. A quei tempi avere un figlio solo significava essere proprio disgraziati perché il potere di un uomo, la fama di un uomo, la grandezza di un uomo si misurava dal numero dei figli.

Non leggiamo queste vicende semplicemente come se fossero qualcosa che ci ha preceduto, ma in tutta la pienezza del mito, come Ulisse.

La nostra vita interiore è sempre un 'redire ad Lse' (che da Agostino in poi diventerà il grande itinerario di tutti), ma anche un 'exire ad se' (un uscire da sé). Non è un caso che siamo stati noi occidentali ad avere scoperto che c'era un altro mondo, che da qui abbiamo sentito il bisogno di andare oltre le Colonne di Ercole, di andare altrove. È così. Come abbiamo un cammino di approfondimento, di discesa in noi, c'è nella vita interiore dell'Occidente questo uscire da sé.

Qual è allora il cammino per arrivare all'interiorità? È stato scritto, sul frontone del tempio, "*Gnozi seautòn*" ('conosci te stesso'), che è un po' il manifesto di questi "Colloqui". Questo è il nostro cammino di vita interiore. Ma, nello stesso tempo, non possiamo dimenticare l'*'epimeleia heautou'* ('la cura del se') che già Socrate chiedeva all'uomo per diventare più uomo.

Cos'è allora il cammino di interiorità? Certo possiamo parlare di vita spirituale, possiamo parlare di vita interiore, ma possiamo anche chiamarlo – e oggi forse siamo più disposti a modulare il nostro linguaggio in questo senso – 'umanizzazione'. L'uomo è un essere che ha bisogno di un processo di umanizzazione, non solo per venire al mondo, ma poi per stare al mondo. Questo è un processo mai terminato. È come il processo della maturità umana, della piena soggettività. Nessuno di noi può dire: "Ormai ho terminato il mio cammino di maturità umana", anche perché conosciamo tante contraddizioni dentro di noi, conosciamo delle regressioni, eppure sentiamo che questo è il

cammino. Un cammino personale e un cammino anche sociale.

Quando oggi vediamo che il deserto guadagna sempre più spazio (metafora di una barbarie che avanza all'interno della società), ci rendiamo conto che il cammino che stiamo facendo è di 'disumanizzazione'. E un cammino, invece, di umanizzazione dovrebbe essere proprio un cammino personale e comunitario-sociale, che ci renda più uomini.

Io arrivo sempre a dire che anche il Cristianesimo vuole essere un cammino perché l'uomo sia più uomo. Si tratta solo di decodificare il linguaggio. Il Cristianesimo diceva: "L'uomo è un animale la cui vocazione è diventare Dio". I Padri della Chiesa dicevano: "Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi Dio". Io vorrei dirvi che tutto questo si può declinare dicendo che il cammino è che l'uomo diventi più uomo.

Questo è davvero ciò che ci sta davanti e sul quale dovremmo riflettere.

E allora, in questo cammino dico semplicemente alcune esigenze, lasciando poi al dialogo con voi la possibilità di precisare questi argomenti. Il primo aspetto di questo cammino è l'ascolto.

Sono convinto che una delle più grosse patologie che oggi impediscono il cammino di umanizzazione sia la mancanza di ascolto. Noi non siamo molto capaci di ascoltarci. Quante volte sento, anche nella vita familiare, un coniuge che dice all'altro o un genitore che dice ai figli: "Per favore, mi ascolti almeno una volta?" o "Ma ascoltami almeno una volta!". Al di là del gergo quotidiano, questo dimostra che noi abbiamo una effettiva difficoltà ad ascoltare. Eppure ascoltare è la prima operazione anche per collocarci. La cosa straordinaria, che credo sappiate tutti, è che noi – ce lo dice oggi soprattutto la Medicina – cominciamo ad ascoltare nell'utero di nostra madre. Tutti gli altri sensi non funzionano: non vediamo, non siamo neanche in grado di gustare, sentiamo semplicemente questo liquido che ci avvolge, ma non conoscendo altro, non lo si può sentire. Anche noi ora qui, non possiamo sentire l'aria che ci avvolge. A tal punto che le scienze umane, oggi, ci dimostrano che un bambino nell'utero a 6 mesi comincia a distinguere la voce della madre dalla voce del padre. Tomatis, un grande studioso, rilevando tutto a livello di neuroscienze, ha mostrato che il bambino a 6 mesi prova fastidio se sente la voce del padre e prova piacere al suono della voce della madre. Per cui, per noi uomini, all'inizio c'è l'ascolto. Noi siamo costituiti dall'ascolto. Quando tutti i nostri sensi non funzionano, noi sappiamo già ascoltare.

È una cosa straordinaria, ma non solo. Pensateci, è una delle cose più belle. Riflettere sull'ascolto per pigliare l'impegno di ascoltare!



Noi abbiamo un certo numero di orifici con i quali comunichiamo al mondo e con la terra: per vedere, per mangiare, per aspirare e odorare il mondo, per generare e così via. Decidiamo noi se e quando aprirli o chiuderli. Le orecchie sono gli unici organi che abbiamo che non possiamo mai decidere di chiudere. E anche quando dormiamo, loro significativamente sono in azione, tant'è vero che un rumore ci sveglia. E questo vi dice come l'ascolto ci costituisca.

Voi sapete che la nostra parola dipende dall'ascolto. Un tempo nell'ignoranza chiamavamo 'sordomuti' coloro che non potevano sentire, perché non sapevamo che chi non parla, non parla perché non sente, perché è sordo. Ed è significativo che oggi, con delle vibrazioni e altri mezzi, noi abbiamo la possibilità di risolvere il problema e chi è sordo può anche parlare.

Ma noi fin da piccoli siamo chiamati, quando sentiamo la voce, noi ci collochiamo, siamo qui. L'altro è vicino o è distante.

L'ascolto è davvero qualcosa di essenziale: Lci costruisce e ci costituisce. E noi abbiamo bisogno, poi, di questo ascolto esercitato e differenziato perché voi sapete che un bambino sente diverso il padre e sente diversa la madre e il compito di tutti quelli che emettono voce è di comportarsi in un determinato modo, di non avere una voce anonima, ma ognuno deve far sentire se è padre o se è madre.

Proprio in questi giorni leggevo un libro straordinario di uno psicologo francese Didier Dumas, "Sans père, sans parole". Lo psicologo illustra la sua analisi: coloro che hanno avuto un padre poco presente o assente, hanno molto spesso difficoltà a parlare in pubblico, faticano a spiegare le proprie ragioni o semplicemente a prendere la parola in mezzo agli altri, perché chi ci ha autorizzati alla parola è l'ascolto del padre, della figura paterna che, insinuandosi tra noi e la madre, crea la possibilità dell'alterità. Ecco allora che il primo aspetto è l'ascolto. Ascoltare davvero gli altri fino ad ascoltare se stessi. Operazione difficilissima e forse, oggi, l'operazione più difficile: per gli altri non c'è tempo all'ascolto. Abbiamo una vita che è mangiata dalla velocità nell'epoca moderna, lo sappiamo. E voi vedete nelle famiglie com'è difficile l'ascolto tra tutti, come è difficile nelle relazioni. È diventato più difficile ascoltarsi, ma tanto più lo è l'ascolto interiore.

Io penso spesso alla coscienza. La coscienza è davvero la cosa più straordinaria che noi uomini abbiamo e un vero uomo è uno che ha una coscienza. Ma ascoltare la coscienza non è per niente facile! Noi oggi ci chiediamo anche di fronte alla corruzione e ai fenomeni di illegalità, a tutto ciò che conosciamo e deprechiamo nel momento presente: "Ma dov'è l'esercizio della coscienza?", perché se uno sente la coscienza, ogni uomo è capace del bene e del male. Oserei dire che per questo non c'è neanche la necessità di Dio o della religione. L'uomo ha la capacità,

dentro di sé, di giudicare e di discernere il bene e il male. Certo, deve esercitare questa coscienza, deve imparare a sentire. Anche perché voi sapete che su questo il Cristianesimo dice che l'ultima autorità per l'uomo è la coscienza. Non è la Chiesa, né il Papa, né i Vescovi. L'ultima autorità è la coscienza. Chiesa, Papa e Vescovi sono al servizio della coscienza. Ma se la mia coscienza mi dice una cosa, devo obbedire alla coscienza, piuttosto che alla Chiesa. Questo è il Cristianesimo. Lo sentite dire poco perché tutti hanno paura di dirlo, ma il nostro Benedetto XVI ricorda sempre che Newman diceva: – questo grande cardinale e uomo spirituale inglese del XIX secolo – "Primo brindo al Papa, poi seguo la coscienza".

Una vita vera interiore nasce se uno è esercitato ad ascoltare la propria profondità e a interrogarsi, a pensare e ad ascoltare sé. Per questo è necessario un po' di solitudine. L'incapacità di stare da soli delle nostre generazioni, di abitare solo una solitudine negativa, mortifera, quella dell'isolamento. Ma noi abbiamo paura della solitudine feconda, positiva. Ci ammassiamo. È terribile vedere com'è facile ammassarsi in certi luoghi dove, non a caso, manca il silenzio, manca la solitudine e in realtà si è soli più che mai e non c'è la coscienza che parla, non c'è davvero una vera voce dentro di noi.

Infine, arrivo all'ultimo punto.

Certamente ascolto dell'altro, e certamente per questo ascolto ci vogliono le due ali, diceva il Savonarola che era abituato ad ascoltare la propria coscienza più che ogni altra autorità. E diceva: "Le due ali sono la solitudine e il silenzio". Imparare ad essere soli per essere critici. Imparare la solitudine per non essere omologati. Imparare la solitudine anche per l'accettazione di sé, in una certa umiltà, sapendo che neanche nei rapporti più sacri e più amorosi si elimina totalmente la solitudine. Chi pensa di eliminare la solitudine, in realtà, non cerca l'incontro, ma cerca una fusionalità che è sempre mortifera. È una regressione a una situazione in cui non c'è cammino, umanizzazione, dinamica, non c'è uscita da sé, ma c'è solo rientrare in sé. Ma tutto questo deve portare alla presenza. Cosa significa la presenza? Avere coscienza che gli altri sono presenti a noi e noi siamo presenti agli altri.

Vita interiore significa avere questa capacità di presenza sentita e presenza data. Noi oggi, di nuovo, rischiamo di non esser mai presenti. Noi diamo tantissime cose ai nostri figli, prima ancora che ce le chiedano. Ma diamo la presenza? Nell'amicizia sappiamo dare la presenza? Perché le relazioni si nutrono di presenza, non di quello che diamo, regaliamo, facciamo.

Ma abbiamo bisogno di un altro nella nostra vita. Me chi di voi ha, soprattutto, una certa anzianità, sa che la cosa più importante per un uomo, dalla maturità in poi, è la presenza di qualcuno accanto a sé. Non è qualcuno che gli dia qualcosa, ma è la presenza.

Se, allora, noi abbiamo questo itinerario di ascolto fino alla presenza (ascolto ricevuto e ascolto da dare; presenza ricevuta e presenza da dare), noi possiamo davvero tessere l'incontro nell'alterità rispettando l'altro, non sognando mai una fusionalità con l'altro, cercando la libertà dell'altro e non il consumo dell'altro e cercando soprattutto che dall'incontro di diversità nasca la grande fecondità che è la ricchezza interiore che ci viene dall'incontro con molti.

Questo, allora vedete, è un cammino personale, ma è un cammino comunitario. Questo è forse l'unico antidoto alla paura dell'altro che sovente noi abbiamo, soprattutto quando si presenta a noi con le forme di diversità. In realtà, se noi siamo capaci di cogliere l'altro ascoltandolo, di cogliere la presenza, di vivere un po' della sua presenza, i cammini sono più facili.

Chiudo con un aneddoto, che per me è molto significativo.

Ho sentito degli amici imprecare più volte verso gli stranieri. A volte dire: "Abbiamo paura", altre volte: "Tutti ladri, tutti delinquenti". Non sono cattivi, sono persone come siamo tutti noi, tentati di assumere i discorsi che fanno tutti. Ebbene, un giorno sono andato a trovare 'questi miei amici' – diciamo così per mantenere l'anonimo in tutto – all'ospedale perché era un mese che erano in ospedale. E nell'ospedale, in corsia, c'era una donna magrebina. La prima cosa che hanno fatto, quando sono arrivato, è presentarmi questa donna magrebina come una persona straordinaria. Avrei voluto dirgli: "Ma cos'è successo?". E poi ho riflettuto io, senza chiederglielo.

Si sono trovati insieme in una stanza d'ospedale e, non potendo fare altro, si sono ascoltati. Hanno accettato la reciproca presenza, è nato un incontro.

Ma vedete i nostri cammini – lo dico paradossalmente – sono umani, quello che ci viene chiesto è di essere umani. Il cammino di vita interiore è umanizzazione, però l'umanizzazione è fatta da alcune tappe: ascolto, presenza, dialogo. E a quel punto noi non viviamo più senza gli altri o contro gli altri, ma insieme riusciamo a fare un cammino di umanizzazione per noi e per la società.



I COLLOQUI DEL FORTE

SECONDA EDIZIONE

L'Altro, l'Alterità

21 e 22 maggio 2011



*Angelo
Benessia*



*Flavio
Caroli*



*Roberta
De Monticelli*



*Luigi Guidobono
Cavalchini*



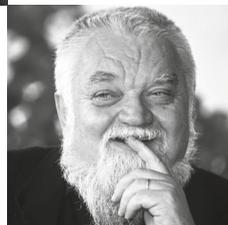
*Francesco
Dal Co*



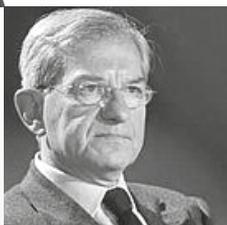
*Michele
Vietti*



Cecilia Strada



*Enzo
Bianchi*



*Luciano
Violante*



*Augusto
Rollandin*

Le fondazioni bancarie: un bene comune appartenente alle comunità locali di riferimento

Angelo Benessia, fondazioni bancarie

La nascita della Compagnia quale fondazione bancaria e il percorso storico sino alla "pubblicizzazione" del 1853.

La Compagnia di San Paolo nasce, come "fondazione bancaria", in occasione della privatizzazione degli enti pubblici creditizi¹, e, più precisamente, della loro "restituzione" al mercato².

Si è trattato, per la continuità storica con l'originaria Compagnia di San Paolo³, di un ritorno alle origini, e per rendercene conto basterà ripercorrere i passaggi salienti che hanno segnato la vicenda della Compagnia di San Paolo – davvero emblematica – alla quale devo qui fare un sia pure rapido riferimento, perché anche per le fondazioni vale la regola generale per cui è ben difficile spiegare il presente senza parlare del passato.

La Compagnia incontrò fin dalle origini largo successo di adesioni fra i mercanti, gli uomini di legge, i funzionari statali, gli artigiani, creando nel corso dei primi due secoli di attività un ampio spettro di *Opere*, attraverso le quali essa svolgeva la propria attività assistenziale ed educativa.

Fra le prime *Opere* cui la Compagnia pose mano, vi fu la riapertura del Monte di Pietà, che era stato eretto nel 1519 e poi soppresso durante l'occupazione francese, dando inizio al prestito gratuito su pegno per sottrarre all'usura i ceti più deboli.

Nel 1802, con l'avvento del governo repubblicano francese in Piemonte (*Département de la Doire*), la Compagnia venne soppressa, per essere poi reintegrata nelle sue funzioni con la restaurazione, nel 1814, iniziando, in quell'occasione, anche la gestione del Monte di Pietà a

interessi, accanto a quello gratuito⁴.

Con l'accrescimento costante del suo patrimonio e delle sue funzioni, la Compagnia finì per suscitare l'attenzione e soprattutto l'attrazione della mano pubblica.

Nel corso del 1848 furono infatti avviate attività conoscitive da parte della amministrazione del Regno di Sardegna, conclusesi osservando che una privata istituzione, per quanto meritoria, non poteva e non doveva conservare l'amministrazione "assoluta ed esclusiva di uno tra li più cospicui patrimoni che esistono nello Stato" e che pertanto "tutte le opere di beneficenza, sinora dirette dalla Compagnia di San Paolo, avrebbero ad affidarsi ad un corpo di amministrazione speciale, da costituirsi con elementi tolti dai vari ordini di cittadini, e sotto l'influenza governativa".

Ne seguì pertanto il decreto reale 30 ottobre 1851 che disponeva l'istituzione di un nuovo consiglio di amministrazione delle Opere di San Paolo, composto da 25 membri eletti dal Consiglio comunale di Torino e 15 membri designati dalla Compagnia. Quest'ultima oppose un atteggiamento di resistenza passiva e non nominò i 15 membri di sua spettanza e così andò a finire che, in forza del decreto reale 11 gennaio 1852, i 25 membri eletti dal Consiglio comunale assunsero da soli la direzione delle Opere. L'anno seguente, con la legge del 13 febbraio 1853, venivano approvati i nuovi statuti che "pubblicizzavano" la Compagnia con la nascita della *Direzione delle Opere Pie di San Paolo*, cui veniva attribuita la unitarietà di direzione e di gestione.

La legge Crispi e l'ingresso nel XX secolo. Le Opere Pie di San Paolo: benefiche e creditizie.

Fu quindi sulla nuova configurazione pubblica-istica impressa da Vittorio Emanuele II (allora soltanto Re di Sardegna) alla gestione della Compagnia, che intervenne la Legge Crispi del 1890⁵, con la quale vennero portati sotto il mantello pubblico tutti gli enti privati di beneficenza,

¹ Con la legge 30 luglio 1990, n. 218, cd. Legge Amato, si disciplina il conferimento delle aziende creditizie pubbliche a nuovi soggetti costituiti in forma di società per azioni (in questo limitato senso deve apprezzarsi la cd. "privatizzazione" iniziale delle banche pubbliche) il cui capitale, *ab origine*, era interamente posseduto dagli "enti conferenti", ossia da "quel che restava" (giuridicamente) delle banche dopo il conferimento da parte loro del complesso aziendale bancario alle soc. per azioni conferita rie. Ille interamente possedute.

² D.lgs. n. 53 del 17 maggio 1999, cd. decreto Ciampi – Pinza, che ha dato attuazione alla legge Ciampi (legge di delega 23 dicembre 1998, n. 461).

³ L'origine della Compagnia in realtà risale al 25 gennaio 1563, quale confraternita istituita da sette cittadini torinesi allo scopo di soccorrere i miseri e di arginare l'espansione della riforma protestante.

⁴ Verso la metà del secolo XIX la Compagnia svolgeva la propria attività assistenziale ed educativa attraverso la gestione e la direzione delle *Opere* costituite da: Monte di Pietà, Ufficio Pio, Casa del Soccorso, Casa del Deposito, Esercizi Spirituali.

⁵ Legge 17 luglio 1890, n. 6972.

⁶ La denominazione mutò, nel 1923 (R.D. 30 dicembre 1923, n. 2841), in Istituzione Pubblica di Assistenza e Beneficenza – IPAB.

istituendo in ogni comune le Congregazioni di carità e trasformando le opere pie in Istituzioni Pubbliche di Beneficenza⁶.

L'agire delle Opere Pie prendeva così la connotazione dell'intervento pubblico, venuta meno per *factum principis* la originaria matrice privatistica.

Fu così che, appena costituita, la (pubblica) Congregazione di Carità di Torino fece istanza per incamerare l'Ufficio Pio, una delle Opere Pie più importanti e ricche della città. Ne nacque una lunga vertenza, conclusasi poi a favore delle Opere Pie di San Paolo⁷.

Nella seconda metà del secolo XIX, con l'incremento delle attività creditizie, si era intanto delineata la ripartizione delle *Opere Pie di San Paolo* in due settori: benefico e creditizio. Le Opere Pie vere e proprie erano costituite dall'Ufficio Pio (distribuzione di sussidi in base alle disposizioni dei testatori, educazione di ragazzi poveri, elargizioni di doti), dalla Casa del Soccorso, denominata Educatorio Duchessa Isabella dal 1883, da tempo trasformati in istituto educativo per ragazze, con posti gratuiti e posti a pagamento. Le Opere creditizie erano costituite dal Monte di Pietà a interessi, che funzionava, di fatto, come una banca, e dal Credito Fondiario. Tale ripartizione sarebbe stata più avanti esplicitata nella stessa denominazione assunta nel 1901 di *Istituto delle Opere Pie di San Paolo. Beneficenza e Credito* e, dal 1932, di *Istituto di San Paolo di Torino. Credito e Beneficenza*.

Nel 1930 l'Istituto stabilì che venissero trattate in apposite e separate sedute del Consiglio di Amministrazione le materie relative alle Aziende di Beneficenza, distinte da quelle relative alla gestione delle Aziende di Credito. Lo Statuto del 1932 ribadiva che l'Istituto conservava le proprie tradizionali funzioni di beneficenza e di educazione, attraverso l'Ufficio Pio e l'Educatorio Duchessa Isabella, stabilendo che questi enti dovevano avere contabilità e bilanci separati.

Gli statuti successivi non modificarono sostanzialmente il quadro regolatorio fino al 1991, quando l'Ufficio Pio e l'Educatorio Duchessa Isabella vennero eretti in fondazioni di diritto privato.

Dopo lo scioglimento dell'E.C.A., avvenuto con D.P.R. 24/7/1977, n. 616, si aprì una nuova vertenza, avente per oggetto la pretesa liquidazione e il passaggio al Comune di Torino dell'Ufficio Pio e dell'Educatorio Duchessa Isabella, in quanto se ne asseriva la natura di I.P.A.B. (Istituzione Pubblica e di Assistenza e Beneficenza). Anche in quella circostanza il tentativo venne respinto e nel 1978⁸ l'Ufficio Pio venne escluso dal trasferimento in quanto svolgente in modo precipuo attività inerenti la sfera educativo-religiosa.

L'attrazione dal privato al pubblico e la stabilizzazione delle fondazioni "di origine bancaria" quali persone giuridiche private, soggetti dell'organizzazione delle "libertà sociali".

Si è qui volutamente presa a riferimento la vicenda della Compagnia di San Paolo (ma non dissimile – nelle grandi linee di fondo, si capisce – sarebbe la ricostruzione del percorso delle Casse di Risparmio)⁹, perché essa attesta l'esistenza di una storica e ricorrente forza di attrazione pubblica, o per meglio dire statalista *tout court*, verso le grandi istituzioni socio-economiche operanti quali soggetti privati nel campo della beneficenza e dell'assistenza, specie quando esse traevano anche dall'attività bancaria le risorse da destinare alle loro finalità istituzionali.

Quello che oggi viene definito "terzo settore" era dunque già assai vigoroso nel XIX secolo, tanto da attrarre irresistibilmente, come sopra abbiamo visto, le mire dello Stato sabauda prima, e l'intervento poi del neonato legislatore crispino.

Fu così, del resto, che prese corpo la disciplina organica delle Casse di Risparmio¹⁰ e

⁷ La questione venne definita con sentenza della IV sezione del Consiglio di Stato del 24/06/1897. Secondo la decisione l'Ufficio Pio non poteva né doveva essere concentrato: per la rilevanza del suo patrimonio (e in se stesso e in rapporto alla Congregazione di Carità); perché la comunione di uffici e personale con le altre Opere dell'Istituto riduceva al minimo le spese di gestione; per gli ingenti sussidi ricevuti annualmente dal Monte di Pietà, che sarebbero cessati nel caso del concentramento; per la specificità delle elargizioni destinate a particolari tipologie di beneficiari.

⁸ V. Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri 22/12/78.

⁹ La Cassa di Risparmio delle Province Lombarde, ad esempio, venne istituita a Milano il 12 giugno 1823 (dunque ancora sotto l'Austria e sul modello della cassa viennese: v. M. CLARICH, *Le Casse di Risparmio*, Bologna, 1984, p. 15) su iniziativa di sette cittadini milanesi costituiti in una Commissione Centrale di Beneficenza. Sin dagli inizi, la Cassa di Risparmio ha operato al servizio dell'economia del territorio e ha sostenuto la crescita sociale e culturale della comunità lombarda, conformando la propria attività ai principi di autorganizzazione e di sussidiarietà. Giustamente oggi la Fondazione CARIPLO afferma di essere la continuazione storica di quella antica e benemerita istituzione.

¹⁰ La legge 15 luglio 1888, n. 7955, ha dettato la prima disciplina organica delle Casse di Risparmio: si veda, per una ampia ricostruzione storica, M. CLARICH, *Le Casse di Risparmio*, Bologna, 1984, specie p. 33 e ss.

¹¹ La disciplina dei Monti di Credito su Pegno di prima categoria finì per essere sostanzialmente la medesima di quella delle Casse di Risparmio: così si desume dal T.U. approvato con R.D. 1929, n. 967. Si veda, in generale, COSTI, *L'Ordinamento bancario*, 4a Ed., Bologna, 2007, p. 273 e, *ivi*, ampi riferimenti.

¹² In tal senso, espressamente, v. CLARICH, *Le Casse di Risparmio*, *cit.*, p. 34.

dei Monti di Pietà¹¹, con la quale lo Stato certamente intendeva porre le basi di un ordinamento creditizio che era ai suoi albori, ma nello stesso tempo tendeva a ingerirsi nelle espressioni di autonomia delle comunità locali, delle quali le Casse e i Monti erano vitale espressione¹².

Il viaggio, da allora, per ridare spazio alle organizzazioni espressive delle libertà sociali e dell'autonomia privata, è stato lungo.

Il tessuto normativo, rimasto sostanzialmente invariato per più di un secolo, non dava ormai più conto di una realtà che, nel frattempo, era passata attraverso profonde mutazioni istituzionali e sociali.

Ai cambiamenti del quadro storico, politico ed economico, nel cui ambito si formavano nuove aggregazioni di matrice privata e orientate all'intervento in settori socialmente rilevanti, faceva riscontro la rigida barriera statalista. Ma, a partire dagli anni '90 del secolo passato, ha preso ad affermarsi una disciplina frammentaria nella quale, tuttavia, è possibile ricostruire un percorso non equivoco verso il riconoscimento delle nuove forme che erano venute a crearsi in campo privato per andare incontro alle esigenze di promozione della solidarietà e dello sviluppo economico – sociale del territorio.

Ricordiamo la legge 11 agosto 1991 n. 266 (*"Legge quadro sul volontariato"*), il cui art. 1, comma 1, recita: *"La Repubblica italiana riconosce il valore sociale e la funzione dell'attività di volontariato come espressione di partecipazione, solidarietà e pluralismo, ne promuove lo sviluppo salvaguardandone l'autonomia e ne favorisce l'apporto originale per il conseguimento delle finalità di carattere sociale, civile e culturale individuate dallo Stato"*. E, ancora, il decreto legislativo 4 dicembre 1997 n. 460 (*"Riordino della disciplina tributaria degli enti non commerciali e delle organizzazioni non lucrative di utilità sociale"*), il cui art. 10 prevedeva anche le fondazioni di diritto comune tra i soggetti che possono rientrare nel novero delle organizzazioni non lucrative di utilità sociale.

Non è quindi sorprendente, ma si inserisce nel tracciato, anche se un po' tortuoso, che si stava allora costruendo, la sentenza n. 396 del 1998, con la quale la Corte costituzionale ha segnato la rottura della forma giuridica pubblica imposta alle istituzioni assistenziali, dichiarando costituzionalmente illegittimo l'impianto della *"legge Crispi"* (art. 1 della l. 17 luglio 1890, n. 6972,

per contrasto con l'art. 38, comma 5 Cost.).

Il percorso di affrancazione si è poi definitivamente compiuto con le sentenze della Corte costituzionale n. 300 e 301 del 29 settembre 2003, con le quali alle Fondazioni è stato riconosciuto lo *status* di "persone giuridiche private dotate di piena autonomia statutaria e gestionale" collocate a pieno titolo "tra i soggetti dell'organizzazione delle libertà sociali".

In particolare, la Corte costituzionale, visto che si era ormai esaurito il periodo assegnato agli enti conferenti per adempiere all'obbligo di separazione dal sistema creditizio, ha considerato spezzato il vincolo genetico e funzionale che in origine li legava alla società bancaria. La Corte ha così sancito definitivamente la natura privata delle Fondazioni, ribadendo che esse sono collocate nell'ordinamento civile¹³.

Il tentativo di occupazione da parte dello Stato degli spazi storicamente (come si è visto) già appannaggio dei privati esponenti di quella che oggi definiremmo "società civile" è così rientrato, con la declaratoria di incostituzionalità della disposizione che stabiliva la prevalenza, negli organi di indirizzo delle fondazioni, dei rappresentanti degli enti pubblici¹⁴ territoriali e l'affermazione, da parte della Corte costituzionale, del principio per cui, al contrario, la prevalenza deve essere assegnata a una qualificata rappresentanza di enti, pubblici e privati, espressivi della realtà locale.

Vi è da sottolineare, infine, per completare questo *excursus*, che l'articolo 52 del D.L. n. 78 del 2010¹⁵, ha dettato l'interpretazione autentica dell'art. 10 della Legge Ciampi¹⁶, confermando nel ruolo di Autorità di vigilanza (di legittimità) sulle Fondazioni il Ministero dell'Economia e delle Finanze, indipendentemente dal fatto che esse abbiano conservato o meno il controllo delle relative banche, fino a che non sia stata costituita, nell'ambito di una riforma organica delle persone giuridiche private di cui al Titolo II del Libro I del Codice Civile, una nuova autorità vigilante sul terzo settore, al quale appartenerebbero le sole fondazioni che abbiano dismesso il controllo sulle banche conferitarie.

Lo stesso articolo 52, come modificato dalla legge di conversione¹⁷, impegna inoltre il Ministero dell'Economia e delle Finanze, al pari delle Authority, a relazionare ogni anno il Parlamento, entro il 30 giugno, circa l'attività svolta dalle fondazioni nell'anno precedente, *"con riferimento, tra l'altro, agli interventi*

¹³ Per la lettura di quelle sentenze v. il sito web indicato sopra in nota 21.

¹⁴ Art. 11, comma 4, primo periodo, della legge n. 448 del 2001.

¹⁵ D.L. 31 maggio 2010, n. 78, portante *Misure urgenti in materia di stabilizzazione finanziaria e competitività economica"*.

¹⁶ D. Lgs. 17 maggio 1999, n. 153.

¹⁷ Legge 30 luglio 2010, n. 122.

finalizzati a promuovere lo sviluppo economico-sociale nei territori locali in cui operano le medesime fondazioni”.

Con quest’ultima disposizione, si richiama in sintesi la missione delle fondazioni a promuovere lo sviluppo economico-sociale nei territori in cui esse operano, ricollegandone in tal modo gli scopi¹⁸ con le finalità originarie degli enti pubblici creditizi poi trasformati.

La rilevanza delle origini: fondazioni e beni comuni.

Dalla sia pur sommaria ricostruzione storica che abbiamo fin qui delineato, appare un fenomeno più complesso di quanto la predicata “origine bancaria” delle fondazioni non lasci intravedere. A ben vedere, infatti, gli enti fondazionali, di cui alla Legge Ciampi, sono i naturali continuatori delle originarie istituzioni di assistenza e di beneficenza. Istituzioni dalle quali hanno preso origine, a seguito di varie stratificazioni, proprio quegli enti pubblici creditizi (le Casse di Risparmio, i Monti di Pietà e gli Istituti) dai quali, per effetto della loro trasformazione e della loro immissione sul mercato, sono “residue” le fondazioni. E a queste ultime, non a caso, sono stati restituiti dall’ordinamento l’originario assetto privatistico e gli originari scopi di promozione dello sviluppo economico-sociale dei territori. Territori che oggi finiscono per coincidere, in sostanza, con quelli in cui, storicamente, quelle istituzioni di assistenza e di beneficenza avevano da sempre operato.

Come si vede, la digressione sulle origini delle fondazioni va ben oltre lo sterile profilo definitorio.

È giusto quindi riflettere sulla domanda che di tanto in tanto accade a qualcuno di noi di sentirsi porre, da persone ignare dei tecnicismi

giuridici, sulla appartenenza delle Fondazioni – ossia a chi esse facciano capo.

La risposta basata sulla mera nozione tecnico-giuridica delle fondazioni bancarie, non è certo illuminante, da sola, per fare capire quale sia la “sostanza delle cose”.

Quest’ultima comincia a intravedersi, invece, se si cerca di cogliere il senso della vicenda storica che abbiamo appena ripercorso. Perché in tal modo prende corpo una risposta sostanziale e non formale alla domanda “ingenua” sulla “appartenenza” delle Fondazioni.

Quando si dice – e si è nel giusto – che le fondazioni bancarie sono gli enti continuatori delle originarie istituzioni di assistenza e di beneficenza che vennero create e alimentate, nel corso addirittura dei secoli, dalle espressioni più evolute e più “illuminate” delle comunità locali, istituzioni tutte connotate da scopi di solidarietà sociale e di interesse generale, si fa capire che quelle antiche realtà, così come quelle che oggi ne sono la continuazione, “appartengono” a quelle medesime comunità locali¹⁹. Comunità sulle quali grava, tramite una qualificata rappresentanza degli enti pubblici e privati che ne sono l’espressione²⁰, l’onere di mantenere e di preservare integri, per il futuro, i patrimoni e gli scopi attraverso i quali le fondazioni realizzano la loro missione.

Certo una ricostruzione basata sul concetto di appartenenza collettiva, o meglio sarebbe discorrere di “beni comuni”²¹, non ha di mira l’affermazione della esistenza di specifici “diritti”, nel senso che la dottrina romanistica ci ha tramandato. Ma se cerchiamo di svincolarci da quella tradizione prettamente individualistica²², prende corpo una visione più ampia, nella quale l’individuo “è l’anello di una catena ininterrotta dove nascita e morte sono mere occasioni, continua nel tempo la vita degli antenati e troverà nel

¹⁸ Già l’art. 2, comma 1, del D. lgs. n. 153 del 1999 era (e rimane) esplicito nell’indicare che le Fondazioni “Perseguono esclusivamente scopi di utilità sociale e di promozione dello sviluppo economico secondo quanto previsto dai rispettivi statuti”. Non compare, invece, come nella disposizione di interpretazione autentica, il riferimento al “territorio locale” nel quale “operano le medesime fondazioni”, espressione con la quale si ribadisce il profilo localistico e territoriale delle Fondazioni, ancora una volta in stretta correlazione con l’agire che era tipico, all’origine, degli enti creditizi.

¹⁹ La Corte Costituzionale riferisce, nel delineare la corretta rappresentanza, alle “realtà locali”: v., *infra*, la nota 25.

²⁰ La sentenza n. 301/2003 della Corte Cost., come noto, ha dichiarato la illegittimità costituzionale dell’art. 11, comma 4, primo periodo, della l. n. 448 del 2001 nella parte in cui prevede, nella composizione dell’organo di indirizzo, “una prevalente e qualificata rappresentanza degli enti pubblici diversi dallo Stato di cui all’art. 114 della Costituzione”, anziché, dice la Corte, “una prevalente e qualificata rappresentanza degli enti, pubblici e privati, espressivi delle realtà locali” (nostra l’enfasi).

²¹ Il tema dei beni comuni è oggetto di ampio dibattito in campo economico; al riguardo si rinvia agli studi del Premio Nobel Elinor Ostrom, a partire da E. OSTROM, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge Univ. Press, 1990. Traduzione italiana: *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia, 2006.

Per ciò che attiene l’ordinamento italiano si segnala che la Relazione della Commissione Rodotà per la modifica delle norme del codice civile in materia di beni pubblici, del 14 giugno 2007 (v. in <http://www.giustizia.it/giustizia>), ha proposto la distinzione dei beni in: comuni, pubblici e privati, ove per beni comuni si intendono quelli a “titolarità diffusa”, ossia che appartengono “a tutti e a nessuno” (v. Rodotà, *Il bene comune*, in *La Repubblica*, 10 agosto 2010, p. 22) di guisa che le utilità che da essi discendono (nel nostro caso a vantaggio di una comunità territoriale), vanno a profitto della collettività, mentre nessuno può vantare “pretese esclusive”.

²² È illuminante, in questa prospettiva, il contributo di P. GROSSI nella splendida monografia *Un altro modo di possedere. – L’emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano, 1977. In particolare v. p. 58 e ss.

²³ V., GROSSI, *Op. cit.*, p. 64.

tempo il proprio prolungamento nell'esistenza dei discendenti.²³

Forme di "proprietà collettiva" erano peraltro – e sono tuttora – conosciute nel mondo anglosassone e in particolare nella tradizione inglese dei *Commons*, i diritti collettivi, *right of common*, che denotano i diritti di una collettività locale, sia rurale, sia anche di una città.²⁴

Quelle antiche forme di possesso, tuttavia, avevano il grave inconveniente di attribuire un "diritto" di fruizione a ciascun componente della comunità, sia pure nel rispetto di una disciplina che ne regolava l'accesso.

I beni comuni come modernamente intesi, invece, sono a titolarità diffusa e quindi vanno a beneficio della comunità nel suo complesso, ma nessuno può vantare diritti esclusivi.

Una recente autorevole giurisprudenza ci guida nella direzione qui esplorata.

Le sezioni unite della cassazione civile²⁵, intervenendo sulla configurazione dei beni demaniali, hanno osservato che "Oggi non è più possibile limitarsi, in tema di individuazione dei beni pubblici, o demaniali, all'esame della sola normativa codicistica del 42, risultando indispensabile integrare la stessa con le varie fonti dell'ordinamento e specificamente con le successive norme costituzionali".

Fatta tale premessa, nella decisione si osserva poi che: "Dagli artt. 2, 9 e 42 cost., stante la loro diretta applicabilità, si ricava il principio della tutela della umana personalità e del suo corretto svolgimento nell'ambito dello Stato sociale anche riguardo a quei beni che, indipendentemente da una preventiva individuazione da parte del legislatore, per loro intrinseca natura o finalizzazione risultino, sulla base di una compiuta interpretazione dell'intero sistema normativo, funzionali al perseguimento e al soddisfacimento degli interessi della collettività".

La motivazione prosegue poi rilevando come, per la qualificazione dei beni, "più che allo Stato-apparato, quale persona giuridica pubblica individualmente intesa, debba farsi riferimento allo Stato-collettività, quale ente esponenziale e rappresentativo degli interessi della cittadinanza (collettività)". Ne deriva ulteriormente che "disquisire in termini di sola dicotomia di beni pubblici (o demaniali)-privati significa, in modo parziale, limitarsi alla mera individuazione della titolarità dei beni, tralasciando l'ineludibile dato della classificazione degli stessi in virtù della relativa funzione e dei relativi interessi a tali beni collegati".

Trattandosi poi di qualificare un bene immobile, la decisione qui rammentata conclude nel senso che: "là dove un bene immobile, indipendentemente dalla titolarità, risulti per le sue intrinseche connotazioni, in particolar modo quelle di tipo ambientale e paesaggistico, destinato alla realizzazione dello Stato sociale, detto bene è da ritenersi, al di fuori dell'ormai data prospettiva del *dominium romanistico* e della *proprietà codicistica 'comune'*, vale a dire, prescindendo dal titolo di proprietà, strumentalmente collegato alla realizzazione degli interessi di tutti i cittadini."

Ecco dunque fare la sua apparizione giurisprudenziale il concetto di "bene comune" quale centro di riferimento di interessi generali.

Non è quindi futile individuare nelle fondazioni bancarie, data la loro missione, stabilita dall'ordinamento, di perseguire "esclusivamente scopi di utilità sociale e di promozione dello sviluppo economico"²⁶ soggetti gestori di un patrimonio destinato a soddisfare interessi generali riferiti, storicamente, alle comunità locali dalle quali esse hanno preso la loro origine.

Il percorso delle fondazioni, e quello della Compagnia di San Paolo ne costituisce l'esempio certo non isolato, si è fin qui dipanato fra una evidente vocazione etica e privatistica, connotata nel tempo da valori civili, che si accompagnano e si sovrappongono alle origini propriamente religiose, e una dialettica politica che ha visto nel corso del tempo anche duri confronti, e che oggi vede negli interlocutori pubblici (pensiamo agli enti territoriali, anch'essi esponenziali di quelle medesime comunità) una componente essenziale per l'agire istituzionale delle fondazioni.

Se dunque di "diritti" delle comunità locali, riguardo alle fondazioni di origine bancaria, non si può parlare in senso tecnico, di "titolarità diffusa" ovvero di "beni comuni" si può invece discorrere senza alcuna timidezza.

Siamo così giunti al punto di arrivo della nostra conversazione, punto che individua nelle comunità locali, i soggetti cui "appartengono", nel senso appena illustrato, le fondazioni intese come beni comuni. Da qui il fondamento costituzionale della rappresentanza espressiva delle realtà locali (v. sopra in nota 20) che si esplica nella formazione degli organi delle fondazioni. Organi chiamati ad amministrare a vantaggio dello sviluppo economico e sociale del territorio, e a preservare a vantaggio delle generazioni future, il patrimonio che le generazioni precedenti hanno tramandato.

²⁴ In generale, v. J. M. NEESON, *Commoners: common right, enclosure and social change in England*, Cambridge Univ. Press, 1993. Giusto per apprezzare quanto il concetto di "appartenenza collettiva" ovvero di "bene comune" sia in continua evoluzione, si consideri la crescente diffusione delle pratiche di condivisione collettiva dei diritti su beni immateriali (come le opere dell'ingegno), e, detto in una parola, della conoscenza come bene comune. Un esempio significativo è dato da Wikimedia Commons (chiamato anche Commons o Wikicommons), che è costituito da un archivio di immagini, suoni ed altri file multimediali con licenza libera.

²⁵ S.U. civ. 24 febbraio 2010, n.3811.

²⁶ Art. 2 del d. lgs. n.153/1999.

L'alterità nelle relazioni internazionali

Luigi Guidobono Cavalchini, diplomazia

La crisi che stiamo attraversando ci fornisce un'opportunità: quella di farci uscire da quel letargo dogmatico nel quale siamo caduti da decenni. Il brusco risveglio – iniziato con l'ascesa vertiginosa del tasso d'insolvenza dei mutui *subprime* – dovrebbe indurci a riflettere su ciò che è capitato, andando alla radice dei problemi, al loro perché e al come risolverli, non limitando il ragionamento agli aspetti di maggiore evidenza mediatica. Come tutte le opportunità, anche questa occorre saper coglierla!

Intanto, l'insegnamento impartitoci da questa vicenda non si arresta alle misure d'urgenza da adottare e alle nuove regole da rispettare per rendere trasparente il mercato finanziario e per favorire la ripresa dell'economia mondiale. Soprattutto noi occidentali non dobbiamo fare foggia di miopia: non possiamo, cioè, permetterci il lusso di limitarci a ragionare sul "come uscire dalla situazione in cui ci troviamo", dato che il tema che abbiamo davanti è la fine di un'epoca e, in questo contesto, anche del modello di *governance*, non limitato all'ambito meramente economico, quale l'abbiamo costruito e praticato finora nel nostro emisfero. Intendiamoci bene.

Ciò che è in discussione supera l'ambito degli "affari" e investe quello – ben più pregnante – del "confrontarsi con l'altro" nell'era della globalizzazione. Questo è il tema centrale su cui ragionare: rifiutando, pertanto, di subire pedissequamente gli eventi e trasformandoci, anzi, da spettatori in costruttori di un avvenire condiviso con l'"altro". Si tratta di recuperare spazio all'impegno d'umanizzazione di un mondo che diviene sempre più piccolo ma che, paradossalmente, vede affacciarsi sul suo palcoscenico una miriade mai vista prima di protagonisti.

Forse occorre, soprattutto da parte di noi occidentali, impegnarci nel conoscere gli "altri", metterci nei loro panni per meglio comprenderne i bisogni e gli interessi; sviluppando, altresì, quella capacità di riconoscerci nell'"altro" che diversi osservatori ricollegano alla nozione d'empatia. Insomma, non si tratta di vivere soltanto "vicino all'altro" bensì, soprattutto, di "vivere con l'altro". A bene riflettere, "vivere vicino all'altro" non comporta sforzi particolari: in realtà, siamo alla presenza di una situazione di fatto, di una collocazione meramente geografica, di una contiguità fisica dovuta all'appartenenza ad uno stesso continente, alla condivisione di frontiere comuni o, ancora, all'affacciarsi sulle sponde di uno stesso mare.

Il "vivere vicino all'altro", però, potrebbe significare anche qualcosa di più: un giudizio di valore negativo che significa "ignoranza" o, anche,

"sopportazione" dell'*altro*. Con quest'accezione già si supera l'ambito di una nozione che si ricollega a fattori obiettivi, a una realtà, cioè, cui rimane estraneo l'elemento volontaristico e, ancor più, quello solidaristico.

Dall'altro canto, il sentimento d'appartenenza a un mondo tendenzialmente senza confini, anche a causa della rivoluzione digitale e della diffusione dei più raffinati strumenti della comunicazione a distanza, rende il "vivere vicino all'altro" fortemente riduttivo, se non addirittura anacronistico in un momento come il nostro in cui è messo in discussione, fra l'altro, quel caposaldo della *governance* che fu definito a Westphalia e che si declina in termini di sovranità dello Stato-nazione. A questo riguardo desidero, incidentalmente, ricordare il dettato della recentissima Risoluzione – la 1973 – del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, riguardante la Libia: Risoluzione che introduce la nozione di "*responsibility to protect*": in forza della quale la Comunità internazionale è autorizzata a intervenire negli affari interni di uno Stato e a sostituirsi a esso tutte le volte che quest'ultimo venga meno al dovere primario di rispettare e di fare rispettare al suo interno i diritti umani fondamentali della popolazione.

Il Dizionario Enciclopedico Italiano definisce l'alterità "*il porsi quale diverso*", contrapposto – precisa – alla nozione d'identità. Ora, "*il diverso*" comprende una serie piuttosto nutrita di significati positivi e negativi a un tempo: come il colesterolo, ve ne è uno buono e uno cattivo.

L'"*unione sempre più stretta dei popoli europei*" (secondo la formula del Preambolo dei Trattati di Roma del 1957), la caduta del Muro di Berlino quale conseguenza del tramonto dell'Unione Sovietica, la transizione, seppure travagliata, verso regimi democratici di tanti Paesi del nostro pianeta, rappresentano fattori positivi ai quali fanno da contrappunto la persistenza di regimi autoritari che reprimono le libertà (il Nord-Africa ed il Medio-Oriente *docent!*), la precarietà della situazione in Afghanistan e in Iraq, il conflitto israelo-palestinese, ecc., e poi ancora, l'insufficienza delle risorse idriche, il dibattito sulla sicurezza dei reattori nucleari e la preservazione dell'ambiente dai guasti provocati dall'uomo.

Volendo dare un contenuto mirato a quest'essenziale semplificazione, certamente non esaustiva, diremo che "l'altro" può essere il terrorista che punta l'aereo sulle Torri Gemelle provocando 3000 vittime o causa una carneficina mettendo fuori uso le reti dei trasporti di Madrid e di Londra. Così come sono percepiti come *avversari* o, quantomeno, come *intrusi indesiderabili* coloro che affrontano il Mediterraneo in burrasca con un battello di fortuna che imbarca acqua, nel tentativo disperato di approdare a Lampedusa o a Malta.

C'è da domandarsi, qualche volta, con Carl Schmitt, se nelle nostre società, così come sono andate organizzandosi, l'"ostilità" non

costituisca una costante nella storia delle relazioni tra Stati; e la “conquista”, variamente intesa, la base d’ogni ordinamento umano. In altri termini, come superare una nozione d’alterità che porta, il più delle volte, a concepire le relazioni internazionali in termini esclusivamente di potere e d’interesse? O, ancora, in che misura può rispondere alla realtà di un domani abbastanza prossimo quanto afferma Umberto Eco nell’ultimo suo saggio e, cioè, che “per tenere i popoli a freno, di nemici bisogna sempre inventarne, e dipingerli in modo che suscitino paura e ripugnanza”?

Per popolazioni che abitano continenti diversi da quelli che riconosciamo come “occidentali”, “l’altro” è per lo più colui verso il quale noi stessi, *occidentali*, abbiamo alimentato, più o meno consapevolmente nel corso dei secoli, il sentimento dell’inferiorità. Ho ancora vivo il ricordo di un incontro – per me a dir poco piuttosto imbarazzante, essendone stato testimone diretto – in cui un’eminente personalità di Governo africana suggeriva garbatamente a un suo abituale interlocutore europeo di trattarsi dal manifestare in maniera troppo eclatante valutazioni sul quoziente d’intelligenza, considerato superiore, delle popolazioni bianche rispetto a quello degli abitanti del Continente Nero!

Certamente dobbiamo intenderci sul termine “altro”; perché nell’“altro” possiamo identificare, per l’appunto, non soltanto chi è in qualche modo diverso da noi ma anche chi da noi è rappresentato come avversario, antagonista, nemico. Secondo le circostanze, potrebbe essere arabo, africano o asiatico. Questo “altro” non sembra ragionare come ragioniamo noi, i concetti che ci sono familiari appaiono estranei alla sua mentalità e ci diventa arduo accedere ai ragionamenti ai quali questo “altro”, appunto, ricorre abitualmente.

Per noi occidentali comprendere l’“altro” – chi ragiona diversamente da noi – comporta un impegno cui dovrebbe corrispondere, sempre da parte nostra, una prova d’umiltà. Già Averroè ha sostenuto che non si possono rifiutare, *sic et simpliciter*, le contro osservazioni dell’“altro” soltanto perché le riteniamo non in linea con i nostri convincimenti; ci dobbiamo, invece, preoccupare di ricercare con l’“altro” la strada della verità, perché – sempre secondo il grande filosofo andaluso – “non è degno dell’uomo saggio seminare il dubbio”.

Si tratta, insomma, di superare gli antagonismi nei rapporti tra l’“io” e l’“altro”: da quest’impegno discende l’inammissibilità di un atteggiamento mentale che porterebbe a credere nel carattere ineluttabile dello “scontro delle civiltà”, atteggiamento che porta a creare tra i popoli un sentimento di sfiducia e, quindi, d’ostilità. Pace, stabilità e fiducia dipendono dal sapere instaurare un dialogo basato sull’epistemologia della mutua comprensione.

Al Convegno sulle diversità nel Mediterraneo, A tenutosi a Granada nel dicembre del 2005, l’assenza di contrasti, che aveva caratterizzato per molti secoli i rapporti tra Occidente e Oriente, aveva formato l’oggetto di un dotto e documentato intervento di Samir Khalil Samir, professore di scienze religiose all’Università San Giuseppe di Beirut. Il gesuita egiziano ci aveva raccontato l’aneddoto di quel dottore della legge islamica, un *faqih* vissuto nel X secolo e originario dell’Andalusia, che si era recato a Bagdad per partecipare a una delle tante *majlis* alle quali convenivano, per discutere di temi teologici, non soltanto i musulmani ma anche i cristiani, gli ebrei e i non credenti. Egli era rimasto impressionato dal modo in cui le discussioni e i confronti si erano svolti in quelle adunanze; e il suo dissenso verso forme di libera contrapposizione dei vari punti di vista era andato ancor più crescendo nell’ascoltare un “infedele” esprimersi pressappoco così: “Voi, musulmani, non potete criticarci facendo appello ai vostri libri sacri o alla sacralità del vostro profeta per la semplice ragione che noi non crediamo né agli uni né all’altra”; e lo stupore del giovane dottore andaluso si era trasformato in vera e propria orripilazione quando aveva dovuto prendere atto che le dure parole dell’infedele provocavano, anziché l’esecrazione, l’applauso degli astanti.

Nel commentare l’episodio, Samir osservava che nel mondo arabo la tolleranza verso l’altro era stata per secoli una pratica piuttosto comune, dovuta alla forte influenza esercitata sulla società arabo-musulmana dall’umanesimo ellenistico; e rilevava altresì che le tensioni provocate a partire dal X secolo dai seguaci dell’ortodossia nei confronti della civiltà greco-romana si erano intercalate con lunghi periodi di “enlightenment” e d’apertura verso le influenze esterne.

Ho richiamato quest’episodio perché la nozione di tolleranza intesa non come acquiescenza supina, come qualcosa che opera a senso unico ma, invece, come rispetto reciproco di punti di vista differenti fra loro se non opposti, non è stata per molti secoli estranea ai rapporti tra Occidente e Oriente. Poi, si è prodotta, a causa delle vicende storiche, non ultima la stagione dei colonialismi, un’involuzione che il mondo d’oggi, attraverso, anche, il diverso valore che i fattori tempo e spazio hanno assunto, ha contribuito a mettere ancora maggiormente in luce.

Chi non ricorda la ballata di Rudyard Kipling, che riflette la mentalità dell’Inghilterra vittoriana? Essa inizia con le seguenti parole: “Oh, East is east, and West is west, and never the twain shall meet till Earth and Sky stand presently at God’s great Judgment Seat.”

Volendo limitarci a un ambito nostrano, mi sembra indicativo l’episodio raccontato da Alexis de Tocqueville nei frammenti, giunti fino a noi, del suo *Voyage en Sicile*, compiuto attorno al 1820: il “battibecco”, cioè, tra il siciliano Don



Ambrosio e il napoletano Don Carlo, durante il quale il primo accusava il secondo di avere contribuito, con la sua alterigia e il suo disprezzo, a ridurre gli abitanti di un'isola, un tempo rigogliosa e felice come ai tempi del tiranno Dionigi, alla mercé di un padrone oppressore ed esoso. E ciò che colpisce resta il giudizio finale che l'autore del saggio sulla democrazia americana dava di quel dialogo tempestoso: dialogo tra personalità distanti per mentalità e per tradizioni, anzi avversarie, ma che restavano animate da un sentimento a loro comune, quello, cioè, della *paura dell'uno verso l'altro*! Il napoletano che sente la vendetta venirgli addosso e il siciliano che misura i rischi di un governo autoritario.

Parlavo d'eventi che hanno contribuito a cambiare la faccia della terra: penso a quelle Nazioni che soltanto molto impropriamente noi chiamiamo emergenti, ai tanti protagonisti che, dopo la fragile parentesi unipolare statunitense, irrompono a passo di corsa sulla scena internazionale, scombuscolando equilibri già minati da una situazione di precarietà. Qui non sono soltanto le nostre paure e le nostre frustrazioni a entrare in gioco: a queste si contrappongono uno spirito di rivincita e una voglia di contare di più.

Eppure, anche la storia di popoli destinati a essere – e a diventare sempre più – attori di primo piano sulla scena internazionale (oltre ai BRICS penso all'Indonesia, al Messico e alla Turchia), fornisce spunti interessanti volti a rafforzarsi nella convinzione che la comprensione e il rispetto reciproci sono forieri di "valore aggiunto" in termini di crescita e d'arricchimento culturale.

Una controprova di ciò ci è fornita da Matteo Ricci e dal suo metodo di evangelizzazione riassumibile nella breve espressione "*farsi cinese con i cinesi*". Per raggiungere quest'obiettivo, il gesuita maceratese, che aveva esportato e fatto conoscere in Cina le grandi acquisizioni dell'Occidente nei campi della geografia, dell'astronomia, della matematica e della geometria, si era adeguato, anche nel modo di vivere estero, alle usanze e alle tradizioni locali. Quando venne a mancare nel 1610, l'imperatore, rompendo una tradizione che voleva che gli stranieri che morivano a Pechino non vi potessero essere sepolti, acconsentì a concedere un appezzamento di terra per farne la tomba; e motivò la sua decisione dicendo che dall'antichità fino ad allora non si era mai visto un solo straniero con la virtù, la scienza e l'amore per i cinesi come Padre Ricci.

Anche i rappresentanti della Compagnia delle Indie Orientali subirono il fascino dell'India, quando la scoprirono nel XVIII secolo!

In un saggio di un paio d'anni fa intitolato "*La géopolitique de l'émotion*", Dominique Moïsi sostiene che la crisi del mondo occidentale – cioè l'Europa, gli Stati Uniti e il Giappone – è una crisi complessa, che alimenta, fra l'altro, la

cultura della paura: paura dell'"altro", dell'"altro" che ha una crescita più sostenuta e che, diventando sempre più competitivo, rischia, per diverse ragioni (non ultima l'impovertimento demografico rispetto alle tendenze in senso contrario di altri Continenti), di trasformarsi in minaccia.

Infine, la paura è suscettibile di generare la sindrome da "fortezza assediata": è indicativo, al riguardo, il trattamento che l'Europa riserva a coloro che fuggono dal Nord Africa. La paura dell'"altro", infatti, provoca l'insicurezza e, in ultima analisi, finisce col dare stura agli individualismi che divengono, a loro volta, la negazione più forte, più odiosa dell'"altro".

Ancora qualche parola sull'Europa. Il Vecchio Continente denuncia un scarso tasso di crescita; la sua popolazione invecchia rapidamente, mentre la sua natalità si abbassa. Sulle nostre coste sbarcano persone che hanno fame, sono, per lo più, giovani che fuggono da regimi oppressivi e che, a differenza d'altre esperienze anche recenti, sanno vedere ciò che di buono, d'imitabile c'è nel modello di vita dell'Occidente. Viene allora da chiedersi se da parte di noi europei, di fronte a fenomeni d'intolleranza e, anche, d'ignoranza, si sia capaci di guardare oltre il contingente per operare quel salto di qualità che non è più un *optional*, ma che è reso necessario dalla globalizzazione.

Purtroppo il passato, quello remoto ma anche quello a noi prossimo, finisce col condizionarci. Non era stato Catone a esclamare con foga: "Che cosa ne sarebbe di Roma senza i suoi nemici?" All'interno del mondo romano c'è il *cittadino* cui fa da contrappunto, nella sua veste di "altro", lo *schiavo*; all'esterno di quel mondo vive un diverso "altro", il *barbaro*, cioè, che si oppone al *civis romanus*. Poi, cominciando dal Medioevo, di fronte all'Europa cristiana si erge Maometto; più tardi, all'epoca delle grandi colonizzazioni, l'Occidente è definito in relazione a tutto il resto delle terre emerse che è chiamato Oriente: sono Oriente le Americhe, è Oriente l'Asia, è Oriente l'Africa. Alla dicotomia Occidente-Oriente succede, con l'insorgere in Europa delle ideologie, la contrapposizione Est-Ovest. La caduta del muro di Berlino cancella l'Est e rafforza l'insorgenza del Nord-Sud. La storia, insomma, sembra ripetersi monotonamente in termini di contrapposizione tra l'"io" e "l'altro"! Fino a quando?

Dominique Moïsi sostiene che, accanto a un Occidente diventato schiavo della *paura*, il mondo musulmano vive ancora la stagione dell'umiliazione quale conseguenza della conspevolezza di una memoria che affonda le radici negli splendori di un passato, di un Rinascimento islamico coetaneo dell'Alto Medioevo in Europa. E se la paura dell'Occidente s'indirizza ai fanatismi di Al Qaeda, agli sbarchi in massa sulle sue coste, ai punti in più dati da un "altro" molto più dinamico, per il Medio Oriente, invece, l'umiliazione subita genera la volontà d'abbattere,



all'insegna del "far da sé", i "monumenti dell'altro", fatti ancora d'arroganza: reazione naturale alla marginalizzazione progressiva operata dalla storia. Alla luce di queste vicende, si possono leggere le tensioni dell'area, a partire, in particolare, dal conflitto israelo-palestinese.

Nel tentativo di dare a questi stati d'animo, che negli chiama "emozioni", un *ubi consistam* geografico, Mo'isi vede nella Cina, nell'India e nel Brasile le nazioni che faranno la storia; e se altri Paesi come la Russia, Israele e l'Argentina denunciano un'accozzaglia di "emozioni" piuttosto che un'"emozione specifica", il tema centrale rimane sempre quello di controllare quegli stati d'animo che conducono a non accettare l'"altro" come eguale.

Mi chiederete: perché questo riferimento a fenomeni soggettivi, a stati d'animo? Una prima risposta è che la globalizzazione ha in qualche modo contribuito – e questo è un fatto positivo – a guardare al nostro pianeta non soltanto con gli occhi attenti alla geografia o alle vicende politiche di questo o di quel continente come se fossero "altro", come se non ci interessassero. "L'altro" entra in scena con i suoi sentimenti, le sue passioni, le sue inclinazioni. La globalizzazione, cui si è accompagnata storicamente, come ho ricordato poc'anzi, la diffusione di strumenti avanzati d'informazione e di comunicazione, ha creato i presupposti di un nuovo paradigma, di un diverso modo di "vivere insieme" rispetto all'"altro", a condizione, naturalmente, di essere così saggi da "comprenderlo", questo "altro", fino, oserei dire, a identificarsi con lui.

Sdei grandi insiemi propostaci da Dominique Mo'isi, che è una risposta alle tesi eccessivamente semplificatrici di Fukujama e di Huntington. Certamente, bisogna sempre guardarsi dagli schematismi, che rischiano, il più delle volte, quando finiamo per innamorarcene, di indurci in errore di fronte a realtà complesse; ma il merito di Mo'isi è di aver dato della globalizzazione una lettura che, da un lato, salvaguarda, almeno in parte, le caratteristiche proprie di ciascuna popolazione, cioè le singole identità, e, dall'altro, mette in guardia contro il rischio, insito nell'esperazione, di conflitti, di rivincite e di tensioni. Se mai, le relazioni umane, come, del resto, le relazioni tra le nazioni, richiedono, per essere equilibrate e tendere al benessere generale, un "supplemento d'anima" verso l'"altro", suscettibile di portare al superamento di una visione eccessivamente meccanicistica delle relazioni stesse. Visione meccanicistica soprattutto se riduciamo il nostro ragionamento sull'avvenire delle relazioni tra le società e all'interno di ciascuna di esse alla dicotomia "più Stato e meno mercato", o a quella "meno Stato e più mercato".

Nel ragionamento svolto fino ad ora c'è anche la consapevolezza che la globalizzazione – o, mondializzazione, come la chiamano i francesi – non sia affatto un processo destinato a

coinvolgere le manifestazioni dell'agire umano in tutte le sue componenti: se così fosse, finiremmo per apportare un duro colpo alle diversità e, in ultima analisi, allo stesso processo di arricchimento culturale derivante dagli scambi tra realtà diverse.

Certamente la globalizzazione comprende la dimensione economico-finanziaria come asse portante; ma presenta altre dimensioni sulle quali è necessario riflettere. Da qui a sostenere con George Ritzer che le società che compongono il globo si stanno "McDonaldizzando" attraverso l'emersione delle "nuove cattedrali del consumo", ce ne corre!

Una dimensione extraeconomica importante è quella sociale: accade, infatti, che la globalizzazione, pur configurandosi come un gioco economico a somma positiva, non sia in grado di ripartire in maniera equa i frutti del proprio successo e, dunque, il problema che abbiamo davanti è quello non tanto della incapacità della globalizzazione di aiutare l'"altro", quanto piuttosto della sua tendenza ad escluderlo. Fuor di metafora, diversi Paesi (in particolare quelli del continente africano) soffrono di una povertà endemica che tende ad aumentare. Si tratta di società che, per un motivo o per l'altro, si sentono tagliate fuori dal gioco della globalizzazione e che, pur potendo fare assegnamento sul miglioramento del loro tenore di vita, vedono crescere spaventosamente il divario con le società dei Paesi ricchi.

Dunque, se per ragioni di natura etica o politica si vuole evitare la perpetuazione di ingiuste disuguaglianze, occorre fare in modo che anche i Paesi poveri abbiano la capacità d'accedere ai meccanismi di redistribuzione dell'aumento di ricchezza indotto dalla globalizzazione. E ciò è tanto più vero – e imperativo – se si tengono presenti certi punti di forza nei rapporti tra Continenti, a cominciare, ad esempio, dai dati e dagli andamenti nel tempo della demografia.

L'Europa aveva nel 1913 una popolazione superiore a quella della Cina. Fra trent'anni, il Vecchio Continente, se ad esso si aggiungono gli Stati Uniti, peserà per il 12% per cento della popolazione mondiale; mentre l'Africa, che contava nel 1950 180 milioni di abitanti, avrà nel 2050 una popolazione di un miliardo e ottocento mila persone. L'opzione, quindi, che si presenta davanti a noi come Occidente non può né deve essere quella del rinchiudersi in un "poco splendido isolamento": quanto, piuttosto, quella che ci viene suggerita dai trends attuali e che c'impone di fare i conti con le culture degli "altri" non soltanto accanto a noi ma anche e soprattutto con noi.

La globalizzazione chiama in causa la sfera dei valori, delle tradizioni, degli stili di vita, dei modelli di sviluppo. E questa è una novità di non poco conto, che non ha eguali neppure in altri fenomeni recenti collegati all'internazionalizzazione dei sistemi-Paese. Nell'epoca della



globalizzazione accade che gli Stati che riescono ad essere forti e organizzati nell'elaborazione del proprio progetto culturale tendano anche ad affermare la loro primazia su altri: di conseguenza, è necessario vigilare perché il processo in atto non porti ad un appiattimento, alla scomparsa delle varietà culturali meno forti, meno capaci di competere sul nuovo mercato delle idee e dei valori.

Si tratta di temi complessi, ma questo non sta certo a significare che non possano essere affrontati positivamente e risolti. Sappiamo che la globalizzazione contiene semi di grandi opportunità che l'umanità non ha mai conosciuto prima; ma porta dentro di sé anche dei rischi. Di fronte a questa situazione, i meccanismi che abbiamo messo in moto negli ultimi venti anni appartengono all'ordine dei mezzi. Ora, i mezzi non possono essere confusi con i fini e occorre, quindi, recuperare la saggezza che ci porta a comprendere che è quanto mai necessario, in questa fase di transizione, operare una sintesi tra la forza delle nostre tradizioni e la capacità, che ci viene proprio dall'uso corretto di quella forza, d'intendere il nuovo e di progettare.

La globalizzazione annovera tra le sue cause la crisi delle economie pianificate e, conseguentemente, l'avvio di un ciclo di forte allargamento della sfera privata sia all'interno dei singoli Paesi che su scala internazionale. Anche le nuove tecnologie applicate ai trasporti e alle telecomunicazioni hanno contribuito a modificare in maniera drastica i contenuti di fattori – quali il tempo e lo spazio – che ritenevamo incompressibili fino a pochi decenni fa; ma se – come ho detto – vogliamo continuare a mantenere al centro del nostro ragionamento l'uomo e il patrimonio materiale e immateriale del quale lui stesso è portatore, allora dobbiamo sperimentare una *koiné* allargata che non appiattisca né le nostre diversità né quelle degli altri ma che le rafforzi favorendone il contatto, la conoscenza e la comprensione reciproci. Emmanuel Lévinas scrive che l'"altro" non può esserci indifferente, che l'"altro" ci riguarda nei due sensi nei quali è declinato in francese il verbo *regarder*: "*ci riguarda*" nella misura in cui ce ne dobbiamo occupare, ma "*regarder*" significa anche "*guardare in faccia l'altro*" per prenderlo in considerazione come "*volto umano*", come possibilità di essere buono verso l'"altro".

In un'intervista rilasciata qualche anno fa a un'emittente televisiva, Robert McNamara, che era stato chiamato da John Kennedy a ricoprire, in un momento tesissimo della storia americana, quello della guerra in Vietnam, la carica di Segretario di Stato alla Difesa, ricordava come nel 1962 la tensione tra Washington e Mosca avesse superato il livello di guardia. Infatti, l'invio a Cuba di missili nucleari sovietici aveva rischiato di far precipitare il mondo nella Terza Guerra Mondiale. Ebbene, McNamara, consigliere ascoltato del Presidente, aveva svolto un

ruolo importante nello scartare l'ipotesi – auspicata dai Vertici delle Forze Armate – dell'opzione militare contro l'isola caraibica, ciò che, inevitabilmente, avrebbe provocato la forte reazione di Kruscev, desideroso non soltanto e soprattutto di "salvare" Cuba, ma anche di vedere smantellato il sistema missilistico americano installato fin dal 1959 in Turchia.

Ora, sempre secondo McNamara, il rischio di un conflitto nucleare era stato allora sventato proprio perché da parte sovietica si era accondisceso a ritirare i missili da Cuba e da parte americana a fornire assicurazioni circa l'impegno di Washington a non invadere l'isola. Quanto ai missili *Jupiter* schierati in Europa (ce n'erano non soltanto in Turchia ma anche in Italia), la dirigenza sovietica aveva compreso, con molto realismo, che insistere sul loro smantellamento avrebbe significato imbattersi in difficoltà insuperabili perché suscettibili di mettere in forse la stessa tenuta dell'Alleanza Atlantica. Ora, ciò che a Kruscev interessava di potere dire in quel momento era di avere sventato il rischio di un'aggressione statunitense a Cuba e Kennedy, dal canto suo, era in grado di annunciare che la minaccia di strumenti di distruzione perennemente puntati su novanta milioni di americani poteva dirsi sventata.

Ho ricordato quest'episodio perché mi hanno sempre colpito le considerazioni dell'allora Segretario alla Difesa sul superamento della tensione tra americani e sovietici. McNamara, infatti, sostenne che il compromesso raggiunto il 28 ottobre del 1962 era da ascrivere alla capacità di ciascuna delle parti in causa di immedesimarsi nei panni dell'altra, cercando di "*guardare* – sono parole di McNamara – *con gli occhi dell'altro al fine di comprendere il pensiero che si nascondeva dietro le sue decisioni e le sue azioni*". Aggiunse che Washington, all'epoca della cosiddetta "crisi dei missili", si era comportata verso "*l'altro*" – in questo caso sovietici e cubani – in un modo ben diverso dal Vietnam, ove, in realtà, gli americani si erano limitati a sostituirsi ai francesi nel cercare di perpetuare un regime coloniale, non comprendendo che le vicende di quella parte dell'Asia, anziché rientrare nello schema della "guerra fredda", andavano per lo più ricondotte all'ambito di una guerra civile interna.

Interessante un'altra osservazione di McNamara, sempre riferita all'esperienza cubana: che in taluni casi, cioè, non basta essere razionali per raggiungere l'obiettivo del benessere generale.

Riprendiamo il discorso della globalizzazione. Essa, l'ho detto, intesa come fenomeno inizialmente economico, ha svolto il ruolo di potente detonatore e di premonitore di cambiamenti profondi del nostro modo di vivere. Ma proprio perché le vicende dei mercati finanziari ed economici hanno in qualche modo operato da cartina di tornasole di sommovimenti ben più vasti,



ritengo che sia corretto affrontare i problemi che abbiamo davanti, e che portano a interrogarci sul modo del “vivere con l’altro”, soffermandomi sulla crisi diventata patente a tutti a partire dall’autunno del 2007.

La storia rimane maestra di vita: assumerò, quindi, come riferimento per questo ragionamento, il periodo che inizia con la fine dell’Impero sovietico e, di conseguenza, con il progressivo superamento di quelle ideologie che avevano messo a confronto Occidente e Oriente. A partire dal novembre del 1989, dalla caduta, cioè, del muro di Berlino, l’economia di mercato propria dell’Occidente si è trovata confrontata con nuove sfide: non più circoscritta ad una porzione – certo importante ma pur sempre limitata – delle terre emerse del nostro globo, bensì diventata progressivamente avulsa dai tracciati dei confini nazionali, tendenzialmente avviandosi ad imporsi come modello universale. Da qui l’esigenza di una *governance* nuova, una volta constatata l’impossibilità per un solo Stato, per quanto potente esso sia, d’imporre le sue regole a tutta la comunità internazionale.

Le opinioni, così strenuamente sostenute nei primi anni ottanta, favorevoli a una più circoscritta presenza pubblica nelle attività economiche hanno finito, anche per effetto della crisi attuale, col perdere colpi. Ma l’obiettivo da perseguire oggi è forse quello di guardare più lontano: abbandonando, cioè, la dicotomia, per troppo tempo considerata irrinunciabile, tra la tesi di coloro che ritengono sempre e dovunque negativo per il benessere generale l’intervento dello Stato e la tesi di coloro che, al contrario, propugnano come indispensabile – sempre e comunque – tale intervento.

Permettetemi, a questo punto, una breve considerazione. Sarebbe semplicistico, se non fuorviante, orientare le nostre valutazioni della realtà affidandoci ai movimenti del pendolo per leggere, nelle sue oscillazioni, lo scandire dei tempi di una storia che, per molto tempo, è stata contrassegnata dall’alternanza vicendevole ora dello Stato ora del mercato. Al riguardo, c’è da domandarsi se, avuto riguardo alle trasformazioni che interessano le relazioni tra Stati, sia corretto cavarci d’impaccio assegnando allo Stato una funzione terapeutica contro gli eccessi del mercato e al mercato una funzione terapeutica contro gli eccessi dello Stato.

Intendiamoci bene. La crisi finanziaria, scoppiata negli Stati Uniti alla fine del 2006 quando i possessori di mutui *subprime* rimangono insolventi a causa del brusco rialzo dei tassi d’interesse e diventata palpabile a partire dal settembre del 2008 con la bancarotta di Lehman Brothers e con la vertiginosa caduta degli indici di borsa americani, rappresenta l’avvisaglia di un malessere sistemico profondo.

Durante il 2008, accanto alle difficoltà dei mercati finanziari, si assiste all’acuirsi delle carestie nei Paesi più poveri dell’Africa e al forte

aumento dei prezzi di cui fanno le spese i Paesi importatori di petrolio; e anche per questi motivi la crisi attuale è considerata la crisi economica peggiore dai tempi della Grande Depressione.

Quante volte sentiamo ripetere che dopo questa crisi “nulla sarà più come prima”? E, allora, il discorso, inevitabilmente, si sposta su che cosa verrà dopo e, quindi, su ciò che occorre cambiare; ma qui, ancora oggi le opinioni divergono.

C’è chi sostiene che le motivazioni principali della crisi in atto vadano ricercate in fattori contingenti quali la *bad governance* dell’amministrazione Bush e “the greed of Wall Street”; c’è, invece, chi insiste per cambiamenti radicali – in termini di nuove regole – per i mercati e parla di un “nuovo capitalismo”, termine altrettanto vago quanto quello di “postfordismo” per invocare o un migliore equilibrio, in senso colbertista, tra il ruolo dei mercati e il ruolo degli Stati, ovvero, ancora, per sostenere, sulle tracce di Muller-Armack, la perdurante validità della “economia sociale di mercato”.

Ma c’è dell’altro; perché l’onda lunga della globalizzazione, che ha rovesciato le sue implicazioni problematiche sulla vasta gamma dell’agire umano, ha finito, molto prima del 2008, col far maturare l’idea che era auspicabile estendere su scala planetaria quel modello di “governo minimale” che aveva trovato una qualche applicazione in ambiti nazionali nostrani. Idea, questa, che si basa su una visione ristretta e angusta della relazione intercorrente tra individuo e collettività e che ha come ulteriore conseguenza pratica quella di ridurre – se non di annullare – la nozione di responsabilità condivisa.

Ho parlato d’ambiti nazionali nostrani. Chi non ricorda l’affermazione di Margaret Thatcher secondo cui “there is no such thing as society”? Un liberismo che, sempre negli anni ottanta, ha prodotto emuli negli Stati Uniti d’America (con la *Reaganomics*), in Nuova Zelanda (con la *Rogernomics*) e in Australia (con l’*Economic Rationalism*). Insomma, se nulla è riconducibile alla società, al “vivere insieme”; se nessuno può sentirsi in debito verso l’“altro” e, quindi, se ciascuno è portato a perseguire il proprio esclusivo interesse per ricavare il massimo profitto, allora il numero, la pluralità cessa di svolgere un ruolo, di compiere una missione. Conseguentemente, la “Dama di ferro” sosteneva che nel mondo esistono soltanto individui.

C’è dell’altro, dicevo poco fa, ma c’è anche di più: perché la globalizzazione che elimina le barriere, che ridimensiona il ruolo dello Stato, soprattutto dello Stato assistenziale, sottolinea il significato dell’interesse di corto respiro riconducibile a una società ridotta a mera enumerazione di gente isolata, di monadi leibniziane. A ben vedere, sta proprio qui la radice della crisi che stiamo vivendo.

Anche in periodi a noi più vicini il tentativo volto a rimodellare il ruolo dei pubblici poteri è

sostenuto con l'argomentazione che alla base delle difficoltà incontrate da molti Paesi avanzati (e segnatamente europei) a causa della bassa crescita e dell'elevata disoccupazione, soprattutto giovanile, vi è proprio il tipo di sviluppo consentito dal *welfare state* e dall'organizzazione dei mercati del lavoro connessi a questi ultimi.

La ricetta economico-sociale che ne discende è semplicemente brutale; perché il presupposto su cui essa si fonda è che la possibilità per le imprese e per gli individui di dirottare verso impieghi a fini sociali una parte dei loro *surplus* sarebbe frustrata proprio dall'esasperazione della competizione in atto a livello planetario.

È stato acutamente osservato che la globalizzazione ha finito anche con il cedere alla tentazione di accentuare la logica liberistica e individualista che già la connotava: dando vita, così, a un modello definito "turbocapitalismo" improntato a un'esasperata *deregulation*, che ha comportato liberalizzazione degli scambi, privatizzazioni, riduzione delle imposte, rincorsa al massimo profitto e al guadagno illimitato.

È proprio questo ciò che noi volevamo e vogliamo imporre anche all'"altro"? Ci siamo lasciati cullare dall'idea che questo modello di capitalismo avrebbe portato maggiore benessere per tutti e, anche, una più equa redistribuzione delle risorse mondiali. Non è stato così, perché la via imboccata per farci sentire meglio si è rivelata indiscutibilmente fallace. Sono, infatti, aumentate – come è stato di recente confermato anche al World Economic Forum di Davos – le disuguaglianze economiche e sociali tra Paese e Paese e all'interno delle singole entità statuali.

C'è allora da domandarsi se, ai fini della ricerca di un nuovo paradigma di *governance* mondiale, la dicotomia tra pubblico e privato non debba finalmente essere superata riconoscendo, innanzitutto, che queste due nozioni non si collocano necessariamente in un contesto di contrasto insanabile; ma che tra loro c'è piuttosto un rapporto di complementarietà. Così come sono complementari o, se volete, assolutamente, conciliabili la nozione d'efficienza, riconducibile all'economia, e la nozione di solidarietà, che è legata al sociale.

Il modello capitalistico ha senza dubbio svolto un ruolo storicamente fondamentale. Il contributo d'idee fornitoci da "*La Ricchezza delle Nazioni*" è stato utilissimo. Adam Smith ha contribuito a evidenziare i benefici che per la crescita di un'economia derivano dalla liberalizzazione degli scambi e dalla divisione e dalla specializzazione del lavoro.

Non vi è dubbio che la "mano invisibile" non è di per sé sufficiente a garantire il corretto funzionamento del mercato; e se è vero che l'interesse rappresenta una leva potente per l'agire dell'*homo economicus*, è altrettanto vero che l'elemento fiduciario diventa importante. In altri termini, il mercato è necessario per produrre benessere, ma la fiducia che l'"altro" è capace

d'infondere fa sì che il mercato, in quanto tale, sia assolutamente inidoneo al conseguimento del fine ultimo, che è il benessere delle nostre società.

Il pensiero dell'autore de "*La Ricchezza delle Nazioni*" è da tempo oggetto di una rivisitazione interpretativa. Si ritiene, comunemente, che per Adam Smith il mercato, una volta lasciato solo a se stesso, raggiunga in maniera automatica un equilibrio virtuoso: nulla di meno vero o, se si vuole, di più equivocado nel pensiero del grande economista inglese, perché, come scrive Guido Rossi, Adam Smith, con riferimento alla *mano invisibile*, "prende in giro ferocemente quei capitalisti che credono di avere il potere di governare i mercati", mentre, sempre secondo Guido Rossi, l'ironia di Adam Smith si spingerebbe fino a ricordare il terzo atto del "Macbeth" di Shakespeare. Macbeth parla della notte e della sua mano sanguinolenta e invisibile destinata a cancellare il rimorso un attimo prima dell'assassinio!

Certo, il libero scambio e il funzionamento dell'economia di mercato descritti da Adam Smith suppongono il *principio di simpatia*: ogni individuo conosce, sì come nessun altro, i propri interessi; ma tra questi interessi va annoverato anche il desiderio di essere apprezzato dagli "altri", ciò che rende il mercato non un campo di combattimento ma un luogo di convergenza di differenti interessi personali.

Leggo dalla "*Teoria dei Sentimenti Morali*": "Nella corsa alla ricchezza, agli onori e all'ascesa sociale, ognuno può correre con tutte le proprie forze [...] per superare tutti gli altri concorrenti; ma, se si facesse strada a gomitate o spingesse per terra uno dei suoi avversari, l'indulgenza degli spettatori avrebbe termine del tutto. E la società non può sussistere tra coloro che sono sempre pronti a danneggiarsi e a farsi torto "l'un l'altro".

Sempre Adam Smith, questa volta ne "*La Ricchezza delle Nazioni*", osserva che se la gente nutre una tale fiducia nella sicurezza patrimoniale, nell'integrità e nella saggezza di un banchiere fino a ritenere che egli sia sempre in grado di onorare in qualunque momento le sue cambiali, allora ciò significa che quelle cambiali hanno per quella gente una fiducia pari a quella della moneta circolante espressa in oro o in argento.

Adam Smith, il critico dei mercantili e il primo della serie degli economisti classici, parla, dunque, in termini più completi di quelli di economisti nostri contemporanei, delle forze che contribuiscono a determinare la crescita. Egli, infatti, fa suo un modello ricco di considerazioni politiche, sociologiche e storiche.

Serge Latouche, che nei suoi scritti contrappone allo "*sviluppo sostenibile*" la nozione di "*decrescita*", ricorre all'esempio di chi, volendosi recare da Roma a Torino, prende per errore il treno per Napoli: non gli basta, evidentemente,

di far rallentare o fare fermare la locomotiva per cambiare rotta ma deve, per forza di cose, salire sul convoglio che va nella direzione della meta assegnata. L'insegnamento che Latouche ricava da questa metafora è che per salvare il nostro pianeta e assicurare un futuro accettabile alle generazioni che verranno non ci si può limitare a moderare le tendenze attuali, ma occorre uscire in maniera determinata dal modello di sviluppo praticato finora.

Non voglio qui entrare nella discussione se la teoria della decrescita – che parte dal presupposto dell'insufficienza in un futuro prossimo delle risorse per soddisfare i bisogni primari della popolazione mondiale – sia il toccasana di tutti i mali della nostra società globale; ma, come dice Saint-Exupéry, riflettendo sulle incognite del futuro, “noi non ereditiamo la terra dai nostri avi ma la trasmettiamo ai nostri figli”.

Il cambiamento indotti dagli eventi ai quali noi stiamo assistendo – un nuovo stile di vita, un nuovo modo di concepire i rapporti fra continenti e fra nazioni – ci inducono a riflettere su alcune certezze antropologiche del passato e, nello stesso tempo, a ricercare, in mezzo a tanti strappi e a tante contraddizioni, risposte radicali alle sfide e ai rischi della globalizzazione. Certamente l'Occidente deve liberarsi da una certa cultura *egocentrica* e, forse, le riflessioni di Huntington sullo scontro tra civiltà hanno almeno avuto il merito di introdurre nei nostri ragionamenti una nota di cautela: nel senso che i valori occidentali non sono necessariamente tutti universali né possono essere imposti con la forza. Dobbiamo, in altre parole, liberarci dal pregiudizio che le culture diverse dalla nostra appartengono a categorie che nulla o poco hanno a che fare con la contemporaneità. Del resto, e qui mi riferisco al ricorso all'impiego di certi mezzi, il semplice ricorso alla forza delle armi per imporre in Afghanistan e in Iraq schemi democratici si è rivelato impraticabile.

Quando si parla di “*alterità*”, va tenuto presente che in un mondo globale le società – occidentali e non – hanno sempre più in comune una responsabilità che deriva dal dovere affrontare insieme – in maniera cooperativa – le sfide fondamentali del nostro tempo quali la lotta alla povertà, il rispetto dei diritti umani, il contrasto del crimine organizzato, il migliore utilizzo delle risorse prime disponibili e la protezione efficace dell'ambiente.

Per la verità, non partiamo da zero: sono operanti, infatti, meccanismi che si rifanno a una nozione più complessa e più ricca dell'economia di mercato. Penso, da un lato, alla responsabilità sociale d'impresa e ai bilanci sociali; dall'altro, e qui a essere chiamato in causa è lo Stato, a una riforma del Welfare implicante un rapporto stretto tra istituzioni pubbliche e soggettività sociali, favorendo così a livello planetario un processo di decentramento che esige, sempre che lo si voglia attivare, un supplemento di responsabilità

da parte di tutti gli attori: l'apertura, cioè, di quella che, con lungimiranza, Aldo Moro chiamava “la nascita di un nuovo senso del dovere”, in mancanza del quale la stagione dei diritti e delle libertà rischia di rivelarsi inesorabilmente effimera.

Vi sono problemi esistenziali nei confronti dei quali dobbiamo trovare una soluzione. È il senso da dare alla vita che qui entra in gioco: conseguimento del massimo profitto personale? Ricerca senza freni del proprio benessere trascurando quello dell’“*altro*”? Oppure, siamo sufficientemente maturi, sufficientemente moderati, sufficientemente equilibrati per dare spazio, nelle relazioni interpersonali e in quelle tra i popoli, a slanci di generosità e alla presa in considerazione degli interessi delle generazioni che verranno?

Il rischio è di concepire la società civile come un dato accessorio, volto a tamponare gli effetti negativi del mercato e a supplire alle deficienze dello Stato. Dobbiamo pensare, invece, a una società civile concepita come fattore sistemico, come fattore da integrare appieno accanto al mercato e allo Stato introducendo nel mercato e nello Stato la presa in considerazione di beni immateriali e relazionali.

Gia Antonio Genovesi, nella seconda metà del XVIII secolo, sosteneva che lo scopo ultimo dell'economia non è la massimizzazione del profitto bensì la felicità pubblica; e giungeva alla conclusione che l'aumento della ricchezza – in termini vicini a noi, l'aumento del prodotto interno lordo – a disposizione delle nostre società non significa necessariamente il maggior benessere delle popolazioni, soprattutto se tale aumento va a discapito dell'impoverimento delle relazioni interpersonali e internazionali, e più in generale, del degrado del contesto ambientale.

La felicità pubblica – secondo la dottrina sociale della Chiesa – implica il concetto del dono. Il dono è un'esperienza complessa non facilmente definibile: in un certo senso si avvicina a un obbligo. Tale nozione, in una società come la nostra, che sembra volere apprezzare soltanto la stagione dei saldi nei grandi magazzini, va assolutamente recuperata. Oggi, però, nessuno sembra volere più prendere in considerazione il dono vero, forse perché teme d'esporsi all’“*altro*”. Torna naturale chiedersi: è una civiltà, la nostra, che s'intristisce?

È stato detto che, soprattutto oggi, dobbiamo prestare attenzione ai differenti protagonisti della vicenda politica: anzitutto, a coloro che la politica la esercitano per davvero, agli eletti nelle istituzioni, ai *leaders* nei partiti e ai loro militanti; a coloro, insomma, ai quali incombono l'onere e la responsabilità delle decisioni collettive, che devono fare i conti con le tentazioni del potere e del consenso facile.

Accanto a coloro che “fanno la politica” con la **P** maiuscola, ci dovrebbero essere “coloro che la assecondano”: gli scienziati, gli uomini di



cultura, le forze sociali, l'associazionismo, tutti quei mondi, insomma, che, con piena libertà e autonomia, ricercano, studiano, progettano e dibattono risposte collettive e, quindi, sarebbero in grado di avanzare proposte ampie e testimonianze precise sui valori in campo. Noi dovremmo essere tra coloro che "assecondano la politica" e che della partecipazione a essa così intesa assumono la competenza, la tenacia, l'abilità.

Tra questi due ambiti – tra chi esercita la politica e chi la asseconda – occorre definire un circuito virtuoso, quasi un patto non scritto; dove la ricchezza di uno diviene alimento per l'altro, pur nel rispetto rigoroso, ognuno, della propria autonomia, della propria libertà, della propria responsabilità e delle proprie competenze. Quando questo circuito virtuoso s'interrompe, come sembra avvenire anche dalle nostre parti, il mondo politico degenera rapidamente nella personalizzazione, nella casta, nell'isolamento autoreferenziale, dove i valori elevati sono sostituiti da interessi brevi e privati. Diceva De Gasperi: "Gli statisti pensano alle generazioni future, i politicanti pensano alle prossime elezioni".

Cercherò, ora, di trarre qualche conclusione da questo ragionamento.

Anzitutto, quali sono i presupposti di quell'auspicabile "vivere insieme" che trova concreta attuazione, come ho detto poc'anzi, nel "vivere con l'altro"? Premesso che il nostro obiettivo deve essere quello di superare o, quantomeno, di attenuare la contrapposizione tra l'"io" e l'"altro", questi presupposti sono declinati in termini di "comprendere l'altro nell'ambiente in cui vive", nel "rispetto delle differenze tra l'"io" e l'"altro" e nella "tolleranza dell'"io" verso "l'altro" e viceversa.

È necessario un esame di coscienza da parte di noi occidentali: un esame di coscienza che ha come punto di partenza la constatazione che le vicende del mondo porteranno ineluttabilmente al ridimensionamento del peso dell'Occidente sulla scena mondiale; di qui la convenienza di liberarci al più presto possibile da certi pregiudizi, anche recenti, da certe *idées reçues*. C'è stata un'epoca, infatti, un'epoca poi non molto lontana perché sto parlando di ieri, in cui il preteso "scontro tra civiltà" è servito in qualche modo a sviluppare una sorta di surrogato della guerra fredda: la tesi, cioè, di un Islam chiamato a svolgere, dopo la caduta del comunismo, il ruolo di "altro", di "avversario" dell'Occidente; e si è anche finito con l'identificare l'Islam con ogni forma di fondamentalismo. Ora, combattere questa tesi, che semina il sospetto e attizza l'ostilità verso l'"altro", costituisce per noi occidentali un imperativo.

Certamente, nell'atteggiamento dell'Occidente verso i Paesi che sono stati terreno di colonizzazione, si riscontra ancora uno stato d'animo che chiamerei egemonico o, comunque, di falsa condiscendenza: mentre la pace, la stabilità e, soprattutto, la fiducia sono legate allo sviluppo di

un dialogo basato sull'epistemologia della comprensione reciproca, condizione, quest'ultima, che consentirebbe di superare o, quanto meno, attenuare nel rapporto d'alterità gli antagonismi.

Ho parlato poc'anzi di *comprensione*, di *differenziazione* e di *tolleranza*.

Comprendere è un verbo impegnativo perché introduce, nel nostro discorso del metodo, una dimensione amplissima: dimensione che postula non soltanto la conoscenza del tema specifico oggetto del dialogo con l'"altro" ma anche e soprattutto la presa in considerazione di tutta una serie di fattori riconducibili alla storia, alle tradizioni, alla cultura, in una parola all'ambiente di riferimento dell'"altro", entro il quale si tesse e si sviluppa il rapporto con il "lui".

Poi, anche se tutti sono eguali e non ci devono, quindi, essere discriminazioni operate in base al colore della pelle, alla religione e al genere, l'avvio di un dialogo tra comunità che intendono ricercare il bene comune non può prescindere dalla presa in considerazione e dal rispetto di patrimoni culturali, di percezioni, di stati d'animo diversi: ciò che si traduce in un confronto che ha come presupposto il reciproco *diritto alla differenza*.

Da ultimo, la *tolleranza*. Essa non è sinonimo d'acquiescenza, bensì di capacità di usare nei confronti dell'"altro", anche quando sbaglia, lo stesso metro di misura che saremmo disposti ad applicare, nelle medesime circostanze, verso noi stessi. Ciò è tanto più vero se facciamo riferimento al mondo occidentale: nell'era della globalizzazione, infatti, dobbiamo prendere coscienza che non possiamo continuare a vivere a lungo molto al di sopra dei nostri mezzi in termini materiali e molto al di sotto dei nostri mezzi in termini spirituali e intellettuali.

L'altro nell'attività di Emergency

Cecilia Strada, impegno umanitario

Oggi proverò a raccontarvi che cosa significa "l'altro" nell'attività di Emergency, non attraverso la teoria, ma attraverso esempi molto pratici, attraverso qualche esempio di questo lavoro che in 17 anni ci ha portato a conoscere più di 4 milioni di "altri". Noi abbiamo curato 4 milioni e 200 mila persone e curiamo una persona ogni due minuti, in sedici diversi paesi. 4 milioni di "altri"... mi piacerebbe raccontarvi tutti!

Chi ha la fortuna di avere vissuto o fatto anche solo una visita ai nostri progetti, si ricorda uno per uno i pazienti e da ognuno ha imparato qualcosa. Non posso ovviamente raccontarvi e allora cerco di raccontarvi più per sommi capi o per esempi che cosa significa fare i conti con l'altro.





Prima di tutto significa fare i conti con i suoi bisogni che, a volte, sono imprevedibili. Voi direte: “Nel mondo umanitario fare i conti con i bisogni dell’altro è ovviamente la prima cosa!”. Vi garantisco che spesso, in questo mondo non è così. A volte i progetti vengono decisi con altri criteri, che sono magari le priorità del donatore o le priorità del governo che ti finanzia. I nostri finanziatori sono i cittadini, per lo più i cittadini italiani. E solo a loro dobbiamo rendere conto di come spendiamo i nostri soldi. Questo ci rende sufficientemente liberi e indipendenti da poterci concentrare esclusivamente sui bisogni dell’altro.

El’esempio dell’Iraq. Abbiamo cominciato a lavorare nel 1995 in una regione a nord dell’Iraq, in Kurdistan. Allora era abitata da poco più di 3 milioni di persone e vi erano disseminate 10 milioni di mine (3 mine a testa virgola 3 periodo). Mine in gran parte di produzione italiana. Quando abbiamo cominciato a lavorare in Iraq, l’“altro italiano”, per gli iracheni, erano quelli che avevano riempito il paese di mine anti-uomo. Poi, è arrivato un altro tipo di “altro”: sono arrivati i nostri medici, i nostri infermieri, i nostri chirurghi. Nei primi mesi di lavoro in questi 3 centri chirurgici che abbiamo costruito, dedicati alle vittime di guerra (che erano vittime di mine e anche vittime dei combattimenti aperti tra le varie fazioni che si contendevano il Kurdistan), i nostri pazienti, quando apprendevano che eravamo italiani, erano scioccati. Pensavano: “Sono finito qui perché sono saltato su una mina italiana e adesso c’è un medico italiano che mi cura!”. E meno male che c’era anche un medico italiano e che l’immagine del nostro paese all’estero, in quella regione, non era soltanto questo tragico *made in Italy* delle mine anti-uomo!

L’Iraq ci ha insegnato che bisogna essere pronti, però, anche a cambiare. A cambiare progetto, ad adattarsi all’evoluzione dei bisogni dell’altro. Abbiamo cominciato costruendo centri chirurgici: arrivavano molti pazienti in fin di vita, arrivavano bambini saltati sulle mine, mutilati, scioccati ovviamente e i nostri chirurghi li curavano e li rimandavano a casa. Gli avevamo salvato la vita però ci rendevamo conto che non bastava, perché che tipo di vita può avere un ragazzino senza gambe o senza braccia nel Kurdistan iracheno? Naturalmente è destinato a una vita di accattonaggio, a essere un peso per tutta la vita per la sua famiglia, è proprio questo il senso perverso delle mine anti-uomo che, per la maggior parte, sono costruite non per uccidere, ma per mutilare. Come diceva Saddam Hussein, un altro che ha riempito quel territorio di mine: “Per ogni soldato che salta su una mina, ce ne sono due che lo devono sostenere e quindi con una mina ne ho messi fuori gioco tre”. Sulla popolazione civile, ovviamente, il discorso è ancora più grave e pesante. Ci siamo resi conto che non bastava l’intervento chirurgico. Abbiamo realizzato un centro di riabilitazione

e di produzione di protesi che ancora adesso gestiamo, dove peraltro la maggior parte del personale curdo impiegato è, a sua volta, un ex paziente del nostro ospedale. Anche questa è una cosa molto importante.

Quindi i nostri pazienti a questo punto ricevono protesi e venivano rimandati a casa; però non bastava ancora, perché poi non riuscivano a rientrare nelle loro case, piene di barriere architettoniche. Abbiamo avviato un programma di modifica delle case. Ma ancora: chi dà lavoro ad una persona che usa delle protesi, in un paese in guerra dove già la disoccupazione è una piaga? Assolutamente nessuno. Solo Emergency poteva farlo e quindi abbiamo messo in piedi, all’interno del centro di produzione protesi, una serie di corsi di formazione professionale per insegnare un nuovo mestiere ai nostri pazienti con il loro nuovo corpo: formazione professionale in carpenteria leggera, produzione di oggetti tradizionali curdi, di artigianato, produzione di scarpe, sartoria, falegnameria. E queste persone adesso hanno imparato un nuovo mestiere. E poi le aiutiamo a mettere in piedi delle cooperative di lavoro o botteghe artigiane nei loro villaggi di origine e li sosteniamo economicamente fino a che la bottega o la cooperativa non è in grado di sostenersi da sola.

E adesso sì che ci possiamo fermare, perché adesso queste persone sono tornate a essere quelle che portano a casa il pane per la loro famiglia. Non sono dei pesi per la loro famiglia, sono quelli che la mantengono.

Il senso straordinario del nostro lavoro è vedere tornare da noi, più o meno una volta al mese, i nostri ‘ragazzini’ – che ormai non sono più dei ragazzini – saltati su una mina nel ‘95, nel ‘96, nel ‘97. Ciclicamente tornano tutti e arrivano al centro di riabilitazione con le loro protesi. Sono cresciuti, si sono sposati, hanno avuto dei figli e vengono periodicamente per dirci: “Volevamo solo salutare e dire che se vi serve una mano, siamo a disposizione”. E questo è il senso straordinario del nostro lavoro!

Abbiamo operato un ragazzino, nel 1996, saltato su una mina. Sarebbe morto se non avesse trovato Emergency e oggi lui viene a chiedere se ci serve una mano perché è molto disponibile a darcela. Grazie!

Questo è uno degli esempi più belli del perché questo lavoro, per certi aspetti terrificante, è il lavoro più bello del mondo, perché riesce a dare una risposta ai bisogni dell’“altro”.

A volte l’altro, invece, è un “contesto altro” e mi riferisco proprio a un ‘contesto ambientale altro’. Mondi che noi non immaginiamo nemmeno, in cui, se vogliamo incominciare a lavorare, dobbiamo inventarci il modo di farlo: l’Afghanistan. Abbiamo cominciato a lavorare in Afghanistan nel 1999. Il primo centro chirurgico nel nord del paese è stato aperto nel dicembre del 1999, ristrutturando un’ex caserma che è



diventata poi il nucleo dell'ospedale. Problema: non sapevamo come fare, non avevamo putrelle per fare stare in piedi i tetti e – ricordiamo – nel 1999 in Afghanistan c'era guerra aperta – non diversamente da oggi, peraltro. Non c'era modo di importare dall'estero queste putrelle e non c'era modo di produrle lì. L'unica cosa di cui era piena la Valle del Panshir erano i ruderi di carri armati sovietici. E a qualcuno di noi è venuta l'idea: smontiamo il carro armato e recuperiamo il semiassi del carro armato trasformandolo in putrella. Ha funzionato e ancora oggi l'ospedale sta in piedi con le putrelle derivate dal carro armato. Un caso di riciclo della differenziata veramente particolare!

Altri problemi: mancavano i giunti curvi per l'impianto idraulico. Torniamo nella zona dei carri armati. Ce n'erano uno ogni 20 metri, davvero la materia prima non mancava. Abbiamo smontato i cannoncini, li abbiamo montati a due a due ad angolo retto – ovviamente non potevamo curvarli – abbiamo fatto una colata di cemento, in modo che l'acqua potesse passare dentro. In questo modo in Afghanistan abbiamo realizzato 28 posti di primo soccorso, uno sta ad Anjuman, a 4200 metri, e tutte le volte io immagino un posto di primo soccorso in cima al Monte Bianco. Abbiamo messo fiori dappertutto e le fioriere sono fatte con dei razzi esplosivi riciclati. Questa è stata un'idea del nostro staff afgano. Gli afgani hanno una sensibilità per le cose, come i fiori, ad esempio, che è straordinaria. E infatti in tutti i nostri ospedali ci sono dei giardini.

Peraltro, a proposito di quello che dicevo prima – far lavorare le persone disabili – siamo veramente quasi gli unici a farlo in quei contesti. Nel centro chirurgico di Kabul abbiamo dei giardini bellissimi perché abbiamo 5 giardinieri afgani assolutamente straordinari.

Un altro esempio di contesto ambientale difficile è il Sudan.

In Sudan, a Khartoum, abbiamo costruito un centro di cardio-chirurgia in una zona dove le temperature massime nel corso dell'anno arrivano a 50°C, dove ci sono frequentissime tempeste di sabbia che rendono impossibile vedere anche a piccole distanze. Il centro di cardio-chirurgia che abbiamo costruito deve essere, ovviamente, un centro di eccellenza. Si sono posti una serie di problemi su come fare a isolare il centro da eventuali tempeste di sabbia e sono state trovate una serie di soluzioni anche rispetto all'abbattimento delle temperature. Ovviamente, in un paese che raggiunge i 50°C, occorre avere 20-23°C per lavorare bene nelle aree diagnostiche. In un paese che galleggia sul petrolio, abbiamo pensato di usare energie alternative e quindi abbiamo costruito un labirinto nel seminterrato dell'ospedale dove l'aria viene forzata, batte contro le paratie e perde polvere, poi batte contro un'altra paratia e perde altra polvere, poi viene lavata con l'acqua del Nilo che si

trova a pochi passi, etc. Abbiamo un sistema di pannelli solari grandissimi. Questo ci consente, come dicevo, in un paese che galleggia sul petrolio, di condizionare e far andare l'ospedale a bassissimo impatto ambientale.

Il Sudan è un paese a maggioranza musulmana, ma con fortissime minoranze cristiane e miste. Abbiamo pensato di costruire un luogo di preghiera e di meditazione – in tutti i nostri centri c'è un luogo di preghiera – ed è stato allora che ci si è posto il problema dell'altro', che in realtà è un 'altro culturale'. Come facciamo a costruire un luogo di meditazione e preghiera che possa andare bene per tutti? Un giovane architetto veneziano che lavora per noi ha inventato un padiglione fatto di due cubi bianchi circondati da acqua. Sono due strutture perché i maschi e le femmine devono essere divisi; sono due strutture circondate dall'acqua dove ci sono degli spruzzi e dei giochi d'acqua, dove i musulmani possono fare le abluzioni prima di entrare. Entrambi i cubi sono orientati verso la Mecca, ma non ci sono simboli religiosi visibili. Quando sei dentro, ci sono dei tagli che disegnano il soffitto. E quando guardi il cielo da dentro, questi tagli disegnano una croce nel cielo. C'è una pianta (in ogni cubo che compone la struttura) dedicata agli animisti. È un luogo dove si ritrovano assolutamente tutti, anche gli atei che fanno parte del nostro personale, quando vogliono raccogliersi un momento a pensare. L'altro religioso', ovviamente, è una cosa con cui devi fare i conti quando lavori in giro per il mondo.

Avolte, i problemi sembrano complessissimi, ma le soluzioni sono molto semplici. In Cambogia, abbiamo un centro chirurgico a Battambang.

In una delle ristrutturazioni dell'ospedale, abbiamo spostato la camera mortuaria in un edificio e al piano di sopra di questo edificio c'erano le aule per l'insegnamento. Noi non ci siamo resi conto di che cosa significasse. Dal giorno dopo questo spostamento, nessuno si presentava più a lezione; lo staff nazionale si rifiutava di entrare in quell'aula perché al piano di sotto c'era la *morgue* e quindi gli spiriti potevano rimanere imprigionati nell'edificio stesso. La soluzione è stata quella di invitare dei monaci a fare un semplicissimo rito: dal giorno dopo sono tornati tutti, molto felicemente, a fare lezione.

E con umiltà: in fondo, chi sono io per decidere che è una stupidaggine credere che lo spirito rimanga imprigionato al piano superiore? Se avessi lo stesso atteggiamento con tutto quello che vedo attorno a me a Milano, non vivrei più! E quindi, semplicemente, si chiamano i monaci e si purifica l'ambiente.

È un "altro culturale". Ovviamente, le più grandi difficoltà si hanno nell'affrontare l'altro culturale.

Ancora in Afghanistan – ormai erano alcuni anni che lavoravamo in quel paese – abbiamo cominciato a parlare di costruire un centro di maternità. La reazione dei colleghi di altre organizzazioni, ma anche degli amici e dei sostenitori di Emergency è stata fondamentalmente sintetizzabile nella domanda: “Ma siete matti?”. E ci hanno dato dei pazzi perché l’Afghanistan è un paese in cui generalmente le donne devono chiedere il permesso al marito per uscire di casa; anche nella Valle del Panshir, dove in realtà i talebani non sono mai arrivati. Fin dalla metà degli anni ’90 c’era in Afghanistan un editto religioso che vietava alle donne di camminare con orgoglio perché l’orgoglio è una qualità riservata agli uomini. Le donne devono mostrare pudore, gli uomini possono mostrare orgoglio. Nonostante questo, abbiamo ugualmente deciso di costruire un centro di maternità. Le motivazioni cliniche non mancavano: è uno dei paesi con la mortalità materna e infantile più alta al mondo. Nel giugno del 2003 abbiamo aperto il centro di maternità. Qui ad oggi sono nati circa 12 mila bambini, e sono state visitate circa 80 mila donne. Abbiamo organizzato un programma di assistenza prenatale nei 28 mila posti di primo soccorso di cui vi parlavo prima. Ed è stato un successo straordinario.

Nel centro di maternità lavorano solo donne. All’inizio abbiamo avuto parecchie difficoltà a trovare personale locale. Abbiamo trovato qualche ragazza a Kabul, nella capitale, dove la pressione culturale della tradizione è ovviamente meno forte, e ogni mattina portavamo lo staff locale, con un pullman, da Kabul a Panshir, e la sera lo riportavamo a casa. Poi, qualcosa ha cominciato a cambiare. All’inizio, addirittura i primissimi mesi, il capo religioso locale – il *mullah* – durante la preghiera del venerdì aveva proibito alle donne che andavano al centro di maternità di passare sulla strada principale. Dovevano fare il giro delle montagne perché era vergognoso e disonorevole andare al centro di maternità. Poi, lentamente, le cose hanno cominciato a cambiare.

Qual è la situazione adesso? Qualche settimana fa abbiamo festeggiato l’assunzione delle prime 5 ragazze, che abbiamo formato come ostetriche, che provengono dalla Valle del Panshir. Gli uomini della valle hanno capito benissimo che non è assolutamente disonorevole, ma che è una fortuna avere quel centro dove le ostetriche e le ginecologhe internazionali di Emergency – ma anche le loro donne – salvano altre donne e i loro bambini. Hanno capito che è una risorsa poter far lavorare la propria moglie che porta a casa uno stipendio. E le donne hanno fatto, in quella regione, un salto di qualità “scavalcando l’asino”. In quella regione, si usa dire: “Se non ti puoi permettere un asino, prenditi un’altra moglie”. L’asino è una risorsa incredibile in questi contesti. E lì, in quella regione, le donne veramente cominciano a portare a casa uno stipendio e hanno, come si dice, scavalcato l’asino.

A questo punto, dopo più di 7 anni d’attività, le donne che vanno e vengono dal centro di maternità camminano sulla strada principale, e camminano con orgoglio.

Tra le varie giustificazioni che si sono date all’intervento militare in Afghanistan, c’è stata anche quella della difesa delle donne afgane, condensata nell’immagine ‘Liberiamole dal burqa’. Inutile dire che, benché nella capitale la situazione sia decisamente migliorata, nel resto del paese non è cambiato assolutamente niente. Non si può liberare le donne dal burqa, non si può cambiare la cultura pensando di farlo con un intervento militare o con delle leggi o con delle imposizioni.

Si può invece dare alle donne istruzione e lavoro, come non solo Emergency, ma tanti altri hanno provato a fare.

Quello che abbiamo visto e che è successo nella Valle del Panshir, è una piccola rivoluzione di pratica di diritti e la cosa più importante è che è la loro rivoluzione. Queste donne e i loro uomini, anche se noi domani ce ne andassimo dall’Afghanistan, non torneranno più alla mentalità di prima. Abbiamo cambiato la condizione delle donne afgane? Ovviamente no. Ma, in quella piccola regione, lo abbiamo fatto. Qualche cosa è cambiato. Non siamo stati noi, sono stati loro. Noi abbiamo fatto vedere che qualche cosa di diverso si poteva fare e poi hanno fatto tutto loro. Ed è stata una cosa assolutamente straordinaria.

Sempre in Sudan abbiamo fatto un lavoro, cominciato nel 2005, con l’‘altro’, con la controparte del Ministero della Sanità dello Stato di Khartoum, fornendo sanità gratuita anche presso il campo profughi di Mayo, la periferia di Khartoum e poi con il centro Salam; abbiamo discusso per mesi e insieme siamo arrivati alla decisione che negli ospedali pubblici dello Stato di Khartoum si rendevano gratuite le cure per i bambini sotto i 5 anni, una cosa che non esisteva prima.

Vi ho parlato dei progetti a cui tengo di più. Ma Emergency lavora anche in altri paesi: in Sierra Leone, nella Repubblica centro-africana; in Cambogia, e lavoriamo anche in Italia.

Alla fine, lavorare con tutti questi altri che sono diversissimi (buddisti, musulmani, cristiani, animisti, tagichi, pashtun, azara, creole...), ci ha fatto giungere alla conclusione che siamo assolutamente tutti uguali. Siamo tutti qui, esseri umani imperfetti che ci ammaliamo, che veniamo feriti e abbiamo gli stessi bisogni, in termini sanitari. Per cui, ecco che Emergency lavora perché anche il diritto alla salute sia di tutti. Perché tutti ci ammaliamo, però poi qualcuno ha diritto a farsi curare e altri no. E noi lavoriamo invece perché il diritto a farsi curare sia di tutti. Non basta però garantire il diritto “a farsi curare”,

bisogna anche pensare a “come farsi curare”. E per noi la cura non può che essere gratis perché, soprattutto nei contesti nei quali operiamo, la gratuità della cura fa la differenza.

Tra l'altro – riflessione che credo valga anche per l'Italia e per il mondo occidentale – se ‘qualcuno’ guadagna perché io, per esempio, ho il cancro, che interesse avrebbe a farmi guarire? È questo il motivo per cui noi crediamo assolutamente che il principio del profitto debba stare completamente al di fuori della medicina. Se no, non si può parlare di medicina e di cura. Gratis è il primo principio: gratis e bene. Questa è l'altra cosa importantissima che Emergency ha imparato e che continua a praticare ogni giorno in tutti i paesi in cui lavora. Non accettiamo l'idea di andare nei paesi emergenti o emersi, quelli che nell'immaginario comune sono definiti il “Terzo Mondo”, e portare una sanità “da Terzo Mondo”.

Quando abbiamo cominciato a parlare della cardiocirurgia in Sudan, ci hanno detto: “Perché la cardiocirurgia in un continente in cui si muore ancora di malaria e di diarrea?”. Obiezione, secondo me, abbastanza debole, perché, innanzitutto, noi ci occupiamo anche di malaria, di diarrea, di otiti; abbiamo centri pediatrici in Darfur, a Mayo, in Repubblica Centrafricana, in Sierra Leone, quindi curiamo anche tutte le malattie più diffuse. Ma se io avessi un figlio con una grave cardiopatia, e mi sentissi dire dal mio medico che è possibile curare la malaria, l'otite, ecc, ma non una cardiopatia... io non lo accetterei! E perché allora dovrebbe accettarlo una madre africana in Kenya, Sudan, Darfur, Uganda? Ecco, allora, che al di là delle motivazioni cliniche, che sono forti, sulle patologie cardiovascolari in Africa che stanno diventando una nuova emergenza...ecco che il centro di cardiocirurgia di Emergency in Sudan va a enunciare un altro principio: che l'altro ha gli stessi diritti miei. Ovvero la possibilità di accedere ai migliori progressi della medicina moderna.

Da sempre Emergency ha questo motto: “Un ospedale va bene quando ci faresti curare tua madre, tua sorella, tuo figlio. Se no, non va bene. Se va bene soltanto per gli afgiani, ma tu non ci faresti ricoverare un tuo parente, allora bisogna migliorarlo”.

E questo il senso del lavoro di Emergency e del suo incontro con “l'altro”.

La questione morale. Pluralità e giustizia

Roberta De Monticelli, filosofia

Il mio tema è “La questione morale. Pluralità e giustizia”. L'ho immaginato come un percorso

in tre momenti o tre tappe: un piccolo viaggio attraverso tre momenti della riflessione sui diritti umani. Una riflessione che dà luogo a un discorso su “La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Essere Umano”.

Il tema ‘pluralità e giustizia’ o ‘pluralismo e giustizia’, si chiarirà via via.

Questo viaggio incomincia a Parigi dove, nel giardino della sede tradizionale dell'Unesco, c'è un secondo edificio realizzato qualche tempo dopo, un piccolo luogo di meditazione. Probabilmente non così bello come quello di cui ci parlava prima Cecilia Strada, ma piuttosto interessante: è, semplicemente, un edificio cilindrico e vuoto all'interno.

Il senso di questo edificio – che ho visitato in occasione di una relazione fatta nella sede dell'Unesco – mi sembra sia dato al meglio da una citazione di Simone Weil. Compare nelle riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione: “Tutte le civiltà, veramente creatrici, hanno saputo creare un posto vuoto, riservato al soprannaturale puro. Tutto il resto era ‘orientato’ verso questo vuoto”.

Un pensiero di questo genere – ‘il vuoto che orienta’ – è centrale in tutto il pensiero di Simone Weil ed è ripreso nella sua poesia più famosa, “La porte”: “*La porte en s'ouvrant laissa passer tant de silence que ni les vergers ne sont parus ni nulle fleur; Seul l'espace immense où sont le vide et la lumière fut soudain présent de part en part, combla le coeur, Et lava les yeux presque aveugles sous la poussière*”. Cioè: la porta aprendosi lasciò passare tanto silenzio che né i giardini né i fiori sono apparsi; solo lo spazio immenso dove sono il vuoto e la luce fu improvvisamente presente da parte a parte, riempì il cuore e lavò gli occhi quasi ciechi sotto la polvere.

Ricordiamoci l'immagine di questo vuoto, di questo spazio immenso e vuoto di luce.

In altri passi, la nozione stessa di trascendenza sembra essere definita da questa immagine del vuoto. In una breve nota, Weil scrive: “*Notion de valeur transcendante à lucidité se rattache au vide*”. Valore trascendente si collega al vuoto.

Torniamo alla prima formulazione di questo pensiero, che è forse la più suggestiva, quella del posto vuoto che le grandi civiltà riservano al soprannaturale puro. “È un vuoto verso il quale tutto il resto sembra orientato”. Questo pensiero diventa veramente dominante nell'ultimo periodo dell'attività di Simone Weil, cioè in quegli scritti di Londra – una produzione incredibilmente ricca – che vedono fiorire, in pochi mesi le basi di quello che poi sarà il suo ultimo capolavoro, il testo “L'enracinement”, in italiano “La prima radice”. È interessante soprattutto il sottotitolo: “Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano”.



Nel prologo a quest'opera, che fu pubblicato separatamente sotto il titolo di "Professione di fede", si legge: "C'è una realtà collocata fuori da questo mondo, vale a dire fuori dallo spazio e dal tempo, fuori dall'universo mentale dell'uomo, fuori da tutto l'ambito che le facoltà umane possono cogliere. A questa realtà corrisponde, al centro del cuore dell'uomo, l'esigenza di un bene assoluto che sempre vi risiede e che non trova mai alcun oggetto in questo mondo. Essa è resa quaggiù manifesta dalle assurdità, dalle contraddizioni insolubili con le quali il pensiero umano si scontra sempre quando si muove soltanto all'interno di questo mondo. Così come la realtà di questo mondo è l'unico fondamento dei fatti, così l'altra realtà è l'unico fondamento del bene".

La grande biografia di Simone Weil, Simone Petrement, nella sua monumentale biografia, ci racconta che questo testo era inteso da Simone Weil come espressione del pensiero fondante di quella dichiarazione dei doveri che Simone Weil scriveva proprio per affidarlo a quelli che sarebbero stati, dopo la conclusione della guerra e dell'ultima delle grandi catastrofi della prima metà del Novecento, i fondatori di una nuova civiltà mondiale che sarebbe sorta dalle rovine. Simone Petrement, però, aggiunge che la preoccupazione principale, nel redigere questo testo (questa di professione di fede), fu quella soprattutto di non nominare il nome di Dio – io direi non nominarlo invano – perché questa professione di fede era destinata, nelle intenzioni dell'autrice, ad essere sottoposta ai resistenti e in futuro a ispirare – qui cito la stessa Weil – "le azioni di tutti gli uomini ai quali sarebbe stato conferito un qualche potere nella società". Quindi, ad ispirare gli uomini di buona volontà, in generale, di tutte le fedi o anche di nessuna fede. Anzi, Simone Weil scrive queste righe in perfetta continuità con tutta la sua ricerca sulla trascendenza. È evidente che possiamo cominciare a vedere in questo vuoto che è il posto, appunto, non riempito da niente del soprannaturale che orienta le grandi civiltà, la trascendenza. La meditazione di Weil si ricollega ai suoi studi, naturalmente quelli sulla filosofia di Platone, incentrati su questa coppia che lei ritiene centrale nel pensiero di Platone: l'opposizione fra il bene e la necessità. Il bene ha natura sovrastanziale, è qualcosa di più che l'essere, è altro dall'essere. Questo 'altro' e questo 'fuori' e questo 'oltre'. La necessità è la legge della gravità, della forza che regge l'intera natura e di cui la società umana è anche, appunto, gravata in qualche maniera, astretta.

Ma, poi, a questo testo si collega anche la "Lettera a un religioso" che Weil scrive nel 1942, che configura una vera e propria filosofia della religione dove quello che colpisce è l'ampiezza dell'orizzonte, della visuale, perché non c'è quasi tradizione spirituale dell'umanità che non sia menzionata (da quell'ebraica, a quella

greca, a quella cristiana, a quella agnostica, induista, buddista, taoista, ecc.).

Qual è la tesi di quest'opera, che è tutt'altro che sincretistica, nonostante l'ampiezza di visuale? Simone Weil ritiene di trovare, in ciascuna di queste esperienze spirituali, una specie di gesto che è sempre lo stesso e che definisce in fondo, secondo lei, l'esperienza della trascendenza. Un gesto con cui l'assoluto si sottrae al potere umano; si sottrae alle mani che lo vogliono possedere e si sottrae anche al compito di dare legittimità alla forza, al potere, all'uso appunto sociale di quella forza di gravità che poi diventa potere.

Insomma, Simone Weil vede il cuore di ogni esperienza del divino in questo moto spirituale verso una trascendenza da non possedersi. E questo è il vuoto. Così come vede, tuttavia, in tutte le tradizioni anche l'elemento propriamente religioso che è quello contrario, è quello che va contro questa apertura al vuoto, al non posseduto e quindi al non nominato, al non usato e al trascendente. Questa forza che va contro è quella della 'religio', quella che lega, quella che invece tenta di racchiudere la trascendenza nelle mani umane, che tenta di usarla, tenta di trarne legittimazione per l'esercizio del potere.

Simone Weil parla delle "intuitions pré-chrétiennes". Lei trova delle intuizioni pre-cristiane, virtualmente cristiane, dappertutto: nel mondo greco e in tutti questi mondi che abbiamo rapidamente sfiorato. In definitiva, in tutte queste espressioni, trova un elemento che è quello che lei vuole sottoporre all'attenzione dei futuri fondatori di civiltà. Infatti, dice: "Radunare la gente dietro alle aspirazioni cristiane. Bisogna cercare di definirle nei termini ai quali un ateo possa integralmente aderire e questo senza nulla togliere di quello che hanno di specifico". Ovvero di questo elemento chenetico, di svuotamento. "Bisognerebbe proporre qualcosa di preciso, specifico e accettabile per cattolici, protestanti e atei. Non come un compromesso". Bisogna "Domandare finora, alle organizzazioni della resistenza, di dire se questo orientamento è il loro. Perfino un criterio cristiano di professione – aggiunge – ha bisogno di questa traduzione". Quindi, tradurre queste aspirazioni cristiane che sono riassunte al meglio nell'immagine iniziale della trascendenza – questa immagine del vuoto – in termini non solo universalistici, ma universalmente accettabili da credenti di qualunque fede (agnostici, atei), ma accettabili addirittura a fondamento di una nuova civiltà che sarebbe da istituire sulle loro basi. Quindi, si direbbe un vasto programma.

Ecco, io mi sono sempre chiesta se e quanto, del pensiero di Simone Weil, fosse conosciuto da coloro che, sotto la guida e per la forte volontà e l'insistenza di Eleanor Roosevelt, riuscirono a portare a termine quell'impresa titanica e veramente meravigliosa di stendere e fare accettare



a tutti gli Stati, rappresentati all'ONU nel '48, la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Essere Umano.

Le storie che ho consultato non parlano di Simone Weil, di questo suo meraviglioso preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano che credo bisognerebbe far leggere nelle scuole perché è di una concisione e di una bellezza davvero grandi. Eppure, è impossibile credere che non sia passato qualcosa di questo perché una delle commissioni dei servizi della Francia libera, istituita dal Generale De Gaulle – la Commissione per la riforma dello Stato – preparava appunto una nuova dichiarazione dei diritti della persona e in realtà da questo nasce il suggerimento, per Simone Weil, di scrivere questa dichiarazione dei doveri verso l'essere umano. Lei sfida apertamente la grande tradizione delle dichiarazioni dei diritti che risale naturalmente ai Principi dell'89, e tuttavia io non ritengo che si debba leggere questa sfida in senso polemico o antitetico rispetto alla grande filosofia illuministica che anima le dichiarazioni dei diritti dall'89 fino al 1948.

In ogni caso, nel 1943 compare sulla stampa della resistenza francese una nuova dichiarazione dei diritti della persona che in realtà elenca, correlativamente ai diritti, anche i doveri e sembra avere tenuto presente, in qualche modo, le indicazioni di Simone Weil. D'altra parte, io credo che sia difficile che i francofoni, fra i padri fondatori della Dichiarazione del '48 – tra cui René Cassin per esempio – non conoscessero quest'opera di Weil.

In ogni caso e in apparenza, la dichiarazione del '48 non serba traccia del linguaggio dei doveri e del pensiero weiliano. Eppure, io credo che ci sia – è questa la tesi che voglio sottoporvi – una mente filosofica che ha provato a eseguire il compito lasciato da Simone ai rifondatori di civiltà e cioè tradurre l'idea della trascendenza, come vuoto che orienta le civiltà, in termini così laici, anzi così liberali e illuministici da nascondere benissimo questa impresa agli occhi di quasi tutti. Questa mente è stata quella di Jeanne Hersch, docente di filosofia a Ginevra – che io conobbi personalmente e alla quale ho dedicato molti lavori – che oggi è quasi completamente tradotta in Italia e, tuttavia, molto meno conosciuta di quanto dovrebbe. Allieva di Jaspers, ammirata da Bergson, interlocutrice dei massimi intellettuali del secolo scorso, compagna di studi di Hannah Arendt.

Jeanne Hersch, nata nel 1910 e morta nel 2000, ha fatto più che la semplice traduzione lasciata incompiuta da Simone Weil.

Pensate che cos'è la Dichiarazione dei Diritti Umani dopo le catastrofi del secolo XX, il secolo della 'banca rotta' della ragione pratica, sotto molti aspetti. È veramente una specie di miracolo, di rifioritura dello spirito dell'illuminismo e di istituzione vera e propria di un tribunale della ragione pratica; una sorta di miracolosa

incarnazione istituzionale di un'etica dei diritti che in realtà corrispondono a precisi doveri. E corrispondono precisamente al dovere, in primo luogo, di riconoscimento di quella dignità – il diritto appunto di 'essere un uomo', come suona il testo principale di Jeanne Hersch sulla dichiarazione – che porta con sé poi i diritti di tutte le generazioni, civili, politici, sociali e culturali.

Quando dicevo che Jeanne Hersch fa qualcosa di più che tradurre (in termini laici, illuministici e liberali in qualche senso) la mistica trascendente di Simone Weil, dico che Jeanne Hersch ha in qualche modo provato a spiegare la possibilità di questo miracolo. Ha provato a spiegare come la dichiarazione dei diritti umani possa vivere e produrre intelligenza, ragione e bene, nonostante tutto.

Torniamo a Parigi, in prossimità di quell'edificio vuoto, alla sede dell'Unesco dove nel 1968 si festeggia il ventennale della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e Jeanne Hersch, già professore di filosofia a Ginevra, è in carica per un paio d'anni all'Unesco, dove dirige la sezione di filosofia. Lì fa il suo famoso esperimento storico: chiede ai rappresentanti di tutti i paesi di inviarle testi tratti dalle loro tradizioni (comunque anteriori al '48) in cui si manifestasse – cito – “secondo loro, in qualunque forma, un senso dei diritti dell'uomo come tale”. Così affronta la '*vexata quaestio*' che, in sostanza, poi è anche il tema della mia esposizione.

In definitiva, che cosa sono i diritti umani? Sono semplicemente l'espressione di un'identità culturale, religiosa fra le altre o sono effettivamente l'espressione di qualcosa di più di un *ethos* fra gli altri? Sono, questi diritti dell'uomo, l'espressione semmai di un'etica e non di un *ethos*? E cioè di una disciplina di ciò che è dovuto a ciascun uomo come tale e dovuto in maniera tale che lo sia riconoscibile universalmente, del tutto indipendentemente dalla religione, fede, identità culturale professata?

Il risultato di questa inchiesta è un libro bellissimo, che si trova sul web, all'indirizzo dell'Unesco, tradotto in tutte le lingue, che appunto si chiama "Le droit d'être un homme" in francese – "Il diritto di essere un uomo. Antologia mondiale della libertà" – e dove, appunto, sono raccolti testi: "Dai paesi più lontani e dalle epoche più remote arrivavano a Parigi pensieri espressi in una Babele di lingue morte e vive, come offerte con pietà conservate nei veli di parole d'altri tempi e d'altri luoghi".

Qual è il risultato di questa riflessione, di questa inchiesta che raccoglie gli scritti di Jeanne Hersch sui diritti dell'uomo, da allora fino ad anni molto più recenti (anni '90 e 2000)? Prima di rispondere alla domanda, vediamo com'è fatta questa bellissima antologia mondiale della libertà. Ci sono testi che vengono veramente da tutte le culture religiose e teologiche

dei popoli antichi e moderni, ma anche testi che raccolgono gli autori fondamentali del pensiero giuridico e politico occidentale (da Montesquieu a Beccaria, a Tocqueville, fino a Maritain, fino a Roosevelt stesso). E ci sono anche testi di Simone Weil.

Jeanne Hersch fu colpita dalla Dichiarazione del '48 almeno quanto Kant, a sua volta, lo era stato dai Principi dell'89. Kant scrisse, a questo proposito, delle parole celeberrime, che vi cito: "Un fenomeno simile nella storia degli uomini – sta parlando della Dichiarazione dei famosi Principi dell'89, la dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino – non potrà più essere dimenticato perché ha rivelato, nella natura umana, una disposizione al progresso e una capacità di realizzarlo, tali che nessun uomo politico, considerando il corso anteriore delle cose, avrebbe mai potuto concepirlo". Proprio come Kant legge, attraverso i Principi dell'89, un aspetto della natura umana e una speranza per il futuro, Jeanne Hersch legge nella Dichiarazione del '48 qualcosa di profondamente radicato nel modo di essere nostro che proprio le culture religiose e arcaiche, attraverso le quali passa questa sua riflessione, ci aiutano a mettere in luce.

Jeanne Hersch è colpita anche da questo ulteriore fatto nuovo – nuovo anche rispetto allo stupore kantiano – e cioè la novità che l'idea di giustizia si incarni in un insieme di norme, che sono positive e che hanno carattere giuridico, ma non sono supportate da nessun potere statale; sono di principio riconosciute valide oltre tutte le frontiere statali e valide attraverso tutte le identità culturali. Naturalmente, il prezzo di questo è che non siano realmente efficaci, perché non c'è sempre chi le faccia veramente valere.

Quello che colpisce Jeanne Hersch e motiva questo suo esperimento storico, è il cuore del nostro problema: come sia possibile conciliare la giustizia, cioè il riconoscimento di ciò che è dovuto a ciascun essere umano come tale (universalmente, senza distinzioni) – la Dichiarazione è molto concreta su questo, perché fa un elenco per cui i diritti sono ciò che è dovuto e sono tutte le generazioni di diritti – con il pluralismo, cioè il fatto che noi consideriamo positivo che ci siano identità religiose e culturali così diverse e così contrastanti. Contrastanti a tal punto che è dal loro conflitto che nascono ordinariamente le guerre. Com'è possibile pensare insieme giustizia e pluralismo?

Se non si risponde a questa domanda, se non si dà una giustificazione a questa possibilità che la Dichiarazione incarna, se non si mostra che la Dichiarazione è – questo è lo scopo di Jeanne Hersch – un'incarnazione della nostra ragione pratica, che è letteralmente un 'divenir reale' del tribunale della ragione pratica – il quale è universale o non è – se si continua a credere o si sospetta che non sia altro che l'espressione di una soltanto fra le identità culturali in gioco – cioè dell'*ethos* liberale delle democrazie

occidentali – allora questa Dichiarazione verrà svuotata, come in parte è avvenuto, e finiremo per dare ragione allo scetticismo pratico dei realisti politici. Come sta succedendo, e come è sempre successo con le dichiarazioni dei diritti.

Jeanne Hersch sostiene: "Non è vero che lo sforzo esclusivo su cui ci si dovrebbe concentrare è quello di farle applicare perché se lo scetticismo teorico prevale, come la storia dimostra, subito dopo prevale il cinismo e prevale la ragione del più forte".

Per mostrare in che modo Jeanne Hersch risponde a questa sfida, passo rapidamente a confrontare – come è già stato fatto – la posizione di Hersch con quella di Norberto Bobbio, un confronto fatto da Giacomo Costa.

In un articolo piuttosto innovativo, Giacomo Costa ha descritto il contrasto fra questi due approcci. Ha anche percepito questa meravigliosa novità nella storia dell'uomo, come fossero state scritte Nuove Tavole della Legge morale. Ma non come le Tavole di Mosè, che è insieme profeta e fondatore di uno stato! No! È proprio questo il punto: queste leggi hanno la capacità di essere accolte dalle persone del mondo intero sulla base pura e semplice della loro coscienza morale, del loro sentimento della giustizia, quale che sia l'*ethos*, la cultura, la religione che forgia questa coscienza. Infatti, a causa di questa meravigliosa novità che getta luce anche sul passato, Bobbio ha chiamato l'intera modernità post-illuministica "l'Età dei diritti", vedendo ovviamente la radice della Dichiarazione del '48 e di quelle che la precedono. Ma Bobbio – e con lui la maggior parte degli autori che hanno riflettuto su questo problema – non crede che sia possibile 'fondare in ragione', cioè dimostrare, in modo che sia universalmente evidente, il dovere di tutti ad consentire a questi principi. Insomma, rispondere alla domanda: "Perché io musulmano, io buddista, io qualunque cosa, io ateo dovrei acconsentire a questo riconoscimento che mi si chiede, di questa pari dignità, di questa libertà, etc.". In realtà, Bobbio appartiene e resta nella corrente di pensiero, che è dominante nel XX secolo, di uno scetticismo che ha accompagnato un sospetto, un deciso atteggiamento scettico nei confronti di una ragione pratica, di un fondamento razionale del pensiero pratico con un *ethos* personale, liberale e democratico.

In realtà questo scetticismo pratico – io credo – distrugge, come fosse solo un sogno, questa idea di un tribunale universale della ragion pratica che invece la Dichiarazione del '48, bene o male, ha suscitato e che dovrebbe essere o divenire un tribunale indipendente da ogni *ethos* particolare e, quindi, capace di giudizi e di giustizia validi attraverso ogni *ethos* e dunque in assoluto e non solo relativamente; e questo è indubbiamente il progetto di Jeanne Hersch.

Jeanne Hersch, quindi, respinge l'idea che bisogna semplicemente garantire l'applicazione dei diritti umani e, attraverso il suo "*détour*

philosophique”, intende giustificarli, rispondere alla domanda: “Perché io dovrei, in definitiva, assentire – chiunque io sia – a questi diritti?”.

Lo scettico finisce per rinunciare alla domanda socratica fondamentale (la domanda della giustificazione ‘perché’). “La prima questione che si pone, a proposito dei Diritti dell’Uomo – dice Jeanne Hersch – è quella della loro ragion d’essere, del loro fondamento. Non sono – dice, e questo è importante – un dato naturale. La loro conoscenza esplicita è stata tardiva; non li si scopre nella realtà; non appartengono al mondo dei fatti; nessuna logica li impone alla ragione”. E allora come possiamo fondarli?

Naturalmente, tutte queste espressioni ci dicono già che Jeanne Hersch non cercherà la fondazione in una direzione giusnaturalistica classica: ‘questi diritti sono in qualche modo dati con la natura’. “La natura – dice Jeanne Hersch – è il regno dove tutto mangia tutto”. Dice Jeanne Hersch (che certamente ha dietro di sé tutto il pensiero di Simone Weil): “È il regno della forza, il regno della ragione del più forte, è *‘homo homini lupus’*. Per questo i diritti umani, universalmente accettati, sono anche universalmente violati”. Quindi, ecco il punto interessante del suo approccio: diciamo che bisogna rispondere al perché, giustificare questo dovere che chiunque ha di rispettarli e anche spiegare perché sono così poco rispettati. Le due cose devono andare insieme.

Dobbiamo rispondere a due domande: perché chiunque dovrebbe rispettare questi diritti (che sia cristiano, musulmano, buddista, ateo, etc.) e perché invece sono, dovunque, così poco rispettati? E, che gli esseri umani vivano naturalmente sotto l’impero della forza è già una risposta alla seconda domanda (“Perché sono così tanto violati?”) e però è anche un primo passo per rispondere alla prima (“Perché dovremmo rispettarli?”). Ci fa notare Jeanne Hersch: “Dal momento stesso in cui fanno esperienza della forza della sua necessità o della costrizione della necessità – di cui parlava Simone Weil – gli uomini non si limitano a soffrire come gli altri animali, ma esigono ragione di questo, chiedono ragione di questo. Esigono che non li si tratti da animali; esigono giustizia; esigono che sia loro riconosciuto il diritto di essere uomini”.

Una delle citazioni di questa antologia dice: “Essere un uomo, ecco una pretesa ben fiera!”. “Gli uomini esigono di essere riconosciuti come tali e cioè come esseri liberi. Ma cosa vuol dire libertà?”. E qui c’è il punto nuovo di Jeanne Hersch. Si potrebbe, in fondo, pensare che, rifiutata una via classicamente giusnaturalistica, Jeanne Hersch si avvii verso una più tranquilla fondazione contrattualistica o neo-contrattualistica, magari simile a quella di Hobbes. Siccome gli uomini sono *‘homo homini lupus’*, occorre accordarsi e rinunciare a una parte della propria libertà che è pericolosa per tutti e accettare di limitarla a profitto della pace. Questa è una

soluzione che Jeanne Hersch respinge poiché: “Non bisogna confondere i diritti dell’uomo con delle condizioni di benessere collettivo, con dei mezzi che permettono di migliorare la vita degli individui che vivono nelle società. Non sono una tecnica di pace”. Ecco, non sono un mezzo di miglior coesistenza.

Ma neppure un neo-contrattualismo un po’ più razionalistico – per esempio alla Rawls o magari anche alla Dworkin, come quelli che usano di più oggi – la soddisferebbe perché scrive anche: “La rappresentazione astratta e liberale di un essere umano vuoto ed equo all’inizio, che abbia il suo solo giudizio, che filtri lucidamente le sue adesioni e i suoi rifiuti è comoda e fittiva e finalmente falsa”. Per chi conosce un po’ il contesto, questa è chiaramente una critico-critica all’idea rawlsiana della fondazione – diciamo così – di una società giusta e cioè l’idea che ci si ponga in una condizione in cui, appunto, si aderisce o si rifiutano determinati presupposti sulla base di una ragione che, con un certo stratagemma metodologico, è liberata dai vincoli dell’egoismo e dell’auto-interesse e quindi arriva ad avere un giudizio razionale. Dice Jeanne Hersch: “Qual è il limite di quest’approccio?”.

Essere libero infatti non significa essere libero da vincoli; essere libero è essere libero nel rivendicare la libertà in fondo di un impegno, di un’esigenza che è un’esigenza assoluta. La libertà di cui Jeanne Hersch rende conto è quella caratteristica di Antigone che è capace di sacrificarsi per ciò che è più importante della sua vita. Ora, questa libertà è in realtà qualcosa di estremamente pericoloso: ogni esigenza di tipo assoluto, capace di sacrificare la vita propria e forse anche quell’altri, è pericolosa, è selvaggia – dice Jeanne Hersch.

Uno degli sviluppi dell’articolo, di cui dicevo prima, è: ‘immaginatevi un’Antigone moderna’. Un’Antigone moderna potrebbe, ad esempio, essere il terrorista che ci fa saltare tutti per la sua esigenza d’Assoluto. Non è detto che l’esigenza di Assoluto, che è il riferimento a un Dio, sia come tale buona cosa. Anzi, il nostro pensiero è precisamente che non lo sia. “E – dice Jeanne Hersch – un impegno assoluto è sempre pericoloso”. Questo è vero. “Attraverso tutte le forme di integrismo rischia di ispirare e giustificare le peggiori violazioni dei diritti”.

Jeanne Hersch pensa al doppio volto della libertà umana.

Ne parla in questo passo: “Più la situazione è complessa, più il bene e il male si mischiano inestricabilmente; più l’angoscia morale cresce e più ciecamente ci si aggrappa al principio assoluto che solo sembra garantire una certa integrità. Ma la condizione umana è stata fatta in modo tale che nessun principio possa essere eretto in regola assoluta senza il rivoltarsi contro se stesso, in certe circostanze. Il rifiuto della violenza può trascinare degli atti attraverso i quali un gran numero di esseri umani sono abbandonati alla

violenza. Tutto succede come se l'uomo non potesse, né dovesse, contentarsi di applicare una regola costante; come se niente potesse né dovesse dispensarlo di fare atto di presenza al mondo, per tutto il tempo". Cioè, un'obbedienza, un impegno all'Assoluto che resti quello, è più pericoloso di un atteggiamento scettico o neutro.

Tutto il pensiero di Jeanne Hersch è centrato su questo paradosso della condizione umana. E allora, forse è qui che dobbiamo riconoscere la traduzione secolare e anche liberale che Jeanne Hersch fa del pensiero mistico, forse addirittura agnostico, di Simone Weil.

Simone Weil parla di una contraddittorietà ultima della vita umana, di un ultimo rovesciarsi nel suo opposto di ogni sforzo di bene, quando è misto alla forza. E infatti per lei il peggiore dei mali non è il male, ma è il misto di bene e di male. È questa mistura, e il rovesciamento di un opposto nell'altro che questa mistura comporta – di buone intenzioni sono lastricate le vie dell'inferno, noi diciamo – che è per lei il fondamento di una specie di dimostrazione dell'esistenza di Dio, di questa trascendenza innominabile.

A quali conclusioni arriva Jeanne Hersch?

Perché, dunque, chi ha nella sua religione un *Pethos* diverso dal nostro – da quello liberale, democratico, etc. – dovrebbe riconoscere i diritti dell'uomo? Come rivendicare un'esigenza assoluta alla base dei diritti umani, se questa stessa esigenza assoluta – come dice Jeanne Hersch – può rivoltarsi contro i diritti umani?

E qui, c'è un ultimo passo da fare.

Dopotutto, finora, abbiamo soltanto fatto un po' di filosofia.

Ma invece io credo che Jeanne Hersch abbia imparato molto proprio da quell'esperimento storico che ha fatto. Ha visto che la capacità di distacco, di anti-idolatria, di riconoscere che anche l'altro ha in vista l'Assoluto e che noi non possediamo l'Assoluto al quale noi stessi ci riferiamo... Questa possibilità è insita nel cuore di ogni religione. È l'elemento spirituale di ogni religione. La formula di Hersch è 'trascendenza non posseduta'. La trascendenza non posseduta e non possedibile – il non nominare il nome di Dio invano – è il cuore di ogni religione, il cuore paradossalmente anti-religioso di ogni religione. Per 'anti-religioso' intendo ciò che si oppone alla forza opposta, quella invece che re-lega, che lega, che in qualche modo tenta di legare il Divino, che tenta di farsene legittimare nell'esercizio del potere.

Insomma, la trascendenza non posseduta è il vuoto che orienta. E l'intuizione di Jeanne Hersch sta nell'aver visto, quindi, la potenzialità anti-idolatria che ogni cultura teologica – dunque spirituale – porta in sé pur che vada fino in fondo, pur che anche lei compia fino in fondo forse il tipo di percorso che il Cristianesimo ha fatto in se stesso.

I presupposti weiliani di questa lettura c'erano già nel '36.

Vi leggo un passo di Jeanne Hersch che forse – e qui concludo – spiega come lei ha potuto leggere in questa maniera il risultato dell'esperimento storico: vedere in ognuna delle scale di valore, delle identità morali e culturali e religiose che si affrontano sulla scena del mondo, la possibilità anti-idolatria che è il seme di ogni vero riferimento alla trascendenza.

Il mio disegno – e qui si parla di un'opera che è del '36 e che si chiama "L'essere e la forma", il suo capolavoro filosofico – è molto ambizioso. Il mio disegno è scartare dall'essere in sé le prese temerarie della nostra mente; allontanarlo da ogni illusione possessiva d'Assoluto – l'essere in sé – perché lo si tocchi meno e lo si veda meglio; conoscere Dio come sconosciuto: "noli me tangere". Questa è la sua idea: tradurre il "noli me tangere", e questa è la formula anche di una religione della libertà (come sempre è stata riconosciuta essere il Cristianesimo) dalla presa delle mani umane, dal legame del potere. Quindi, una ragione in questo senso tipicamente dello Spirito, per eccellenza anti-idolatria; questo gesto di libertà che, appunto, libera il Divino dalla presa delle nostre mani. Ma l'idea sua è che ogni cultura teologica sa, al fondo, che l'idolatria è il peggiore dei peccati, che la tentazione teo-politica è la più lontana dalla vera apertura della trascendenza. D'altra parte, perfino le religioni che lo sanno hanno questa componente opposta.

Il punto che, secondo me, è molto bello, è che in questa prospettiva, il 'noli me tangere' diventa anche la formula del primo, più antico, più originario dei diritti umani, la cellula forse che li ha fatti nascere tutti: *Habeas corpus*. Cioè, quello che in definitiva Jeanne Hersch ci fa vedere è che, senza quest'orientamento di tutta una civiltà verso questo spazio vuoto che è lo spazio del soprannaturale puro – lei insiste molto su questa parola 'puro' – che quindi tu non devi toccare, non devi strumentalizzare, non è possibile riconoscere l'intangibile, l'inviolabile nella persona umana. 'Noli me tangere', questo vuol dire.

Così però Jeanne Hersch è riuscita a nascondere l'anima di trascendenza nel cuore delle libertà negative del liberalismo.

Finisco con questa citazione che ci dice, appunto, come conclude questa traduzione, questo vasto programma di tradurre l'anima mistica, in fondo, in un'atmosfera illuministica e liberale.

Qui cito, invece, dall'opera "Idéologies et Réalité", che è un'opera scritta negli anni '60 a Parigi ed è un'opera, sostanzialmente, sulle strutture basilari delle democrazie liberali. "Questo vuoto che la politica ha per compito di conservare, questo vuoto che dà il loro senso alle leggi, ai Parlamenti, alla giustizia, alla sicurezza materiale, allo sviluppo dell'igiene e del

benessere e a tutte le misure sociali ... questo vuoto fatto per essere riempito dalla libertà morale, ha valore per gli uomini? Sarà riempito? Gli uomini vogliono riempirlo? E questa stessa libertà morale, sapranno preferirla per loro stessi e per gli altri abbastanza per difendere la possibilità come deve essere difesa, cioè politicamente e materialmente? Perdendo il loro tempo ed esponendo il loro corpo, i loro beni e la cosa stessa alla quale ciascuno di loro ha fatto dono della propria libertà? Questa è la questione ultima; si tratta di sapere se questa vuota libertà è per l'uomo un fardello troppo pesante”.

Ecco, questa è l'ultima domanda. Chiaramente, questa domanda è la domanda che in fondo ci interpella anche oggi – e con questo concludo – perché noi sappiamo bene che cosa comporta il fatto di smettere di ‘scavare’ anche in fondo alla propria religione per separare il bene dal male, il bene dalla necessità e quando, invece, si ricomincia a mettere le mani sul nome di Dio. Per esempio, a rimettere ‘Iddio’ sulle bandiere o nelle Costituzioni. Che cosa succede? Beh, succede quello che abbiamo sotto gli occhi oggi e credo che sia una conferma straordinaria dell'intuizione di Jeanne Hersch. Rischiando oggi – e lo dico con estrema concretezza riferita alla situazione attuale – se per caso il disegno di legge Calabrò passerà, di perdere anche il primo radicale, originario dei diritti umani: l'*Habeas Corpus*.

La giustizia fattore di competitività del sistema economico

Michele Vietti, diritto

La riflessione che vorrei proporvi muove da un angolo visuale piuttosto inconsueto per il giurista, quello che indaga la Giustizia come fattore di competitività, tra gli altri, di un moderno stato avanzato.

L'attenzione si concentra subito sul binomio sviluppo economico/diritto, composto da due termini che, a tutta prima, possono apparire distanti tra loro ma che, ad una più attenta riflessione, si comprende essere molto più interconnessi, fino a divenire quasi un'endiadi.

Accanto alla lettura più tradizionale dell'interazione tra i due fenomeni, che vede la Giustizia come elemento di semplice regolazione delle controversie degli operatori economici sul mercato, esiste una diversa possibilità, verso la quale si orienta esplicitamente la mia preferenza, che muta lo stesso modo di intendere il rapporto.

Intendo riferirmi alla possibilità di leggere i fattori dello sviluppo economico e del diritto come

elementi non solo occasionalmente complementari, bensì fortemente interrelati, in modo da poter considerare la relazione tra sviluppo economico e diritto fattore costitutivo della crescita economica nazionale.

Ecco, la tesi del mio discorso di oggi si può ridurre alla dimostrazione di questo assunto, che mi è parso opportuno anteporre in tutte le lettere al principio della nostra conversazione, affinché non risultasse celato al viandante il traguardo della strada che si intravede.

L'impostazione che propongo è assunta nel convincimento profondo – nutrito da un'esperienza maturata sul campo prima ancora che da una riflessione politica di lunga lena – che tra sviluppo economico e diritto esistono plurime e profondissime correlazioni.

Ed è proprio questo il punto dal quale occorre muovere nel nostro discorso.

Credo si possa oggi considerare superata dalla storia, prima che dall'elaborazione teorica, l'idea secondo la quale il rapporto tra diritto ed economia si costruirebbe secondo una relazione per effetto della quale alle regole spetterebbe il compito di tradurre gli assetti dell'economia, razionalizzando e ordinando gli elementi di forza e la fondamentale struttura dei rapporti di produzione.

In un siffatto modo di concepire la relazione tra economia e diritto, di evidente matrice marxiana, ma con una non casuale eco anche nell'idealismo crociano, il diritto ha funzione e natura di “sovrastuttura” rispetto all'economia: costituisce la declinazione discorsiva di una relazione di forza con altre origini e ben più profonda radice.

Dunque, in quest'ottica, porre una relazione tra sviluppo economico e diritto significherebbe osservare la dinamica di una traduzione, progressiva e imperfetta, orientata in un senso univoco di dipendenza del secondo rispetto al primo.

In realtà, il progresso delle idee e lo scrutinio critico delle dinamiche di mercato hanno dimostrato anche agli occhi degli studiosi più tradizionalisti che la relazione tra sviluppo economico e diritto non è riconducibile allo schematico di impostazione ottocentesca di matrice idealistica.

Invero, se vi è da segnare un primato tra “nomos” e “plutos”, è proprio della prima sulla seconda.

Voglio precisare che questa conclusione non intende aderire all'opposto filone di pensiero che ruota intorno all'idea di un primato etico della regola considerata espressione del bene comune e punto di equilibrio provvisorio e migliorabile della relazione del giusto e del buono.

In questa diversa ottica, la legge dovrebbe prevalere sulla struttura del mercato, in quanto attraverso la regola si inserirebbero nella dinamica del mercato gli elementi di salvaguardia di un minimo etico e di solidarietà, che il mercato, abbandonato a se stesso, non potrebbe soddisfare.

Anche questa impostazione – tristemente sconfitta dalla realtà che sperimentiamo ogni giorno, anche in Italia – mi sembra ancora inidonea ad offrire una adeguata lettura della dinamica tra sviluppo economico e diritto.

Mi sembra che, al di là delle diverse critiche, colga nel segno quella che rimprovera a questa impostazione lo scambio tra una lettura ideologica ed una lettura storica della relazione tra sviluppo economico e diritto.

In altri termini, ben si può sostenere che tale impostazione scambia quella che è l'aspirazione degli studiosi che la professano con il censimento della realtà delle cose.

Ma a me sembra che questa critica sia ancora limitata rispetto alla constatazione, apparentemente distante dal pensiero marxiano, che la ricostruzione dei rapporti tra diritto e mercato, come correzione del secondo attraverso il primo, costituisce in realtà paradossale riconoscimento della tendenziale capacità dell'economia di condizionare, sia pure in negativo e in via di correzione, l'impianto nomotetico di una realtà.

Insomma, affermare che il diritto ha una funzione di correzione dello sviluppo economico non nega il primato dell'economia.

In realtà, per chi si nutra del pensiero contemporaneo, appare evidente che, oggi, la rivoluzione di pensiero che si sta realizzando mira a sovvertire proprio questa relazione di priorità logica: sempre più ci si avvede che il mercato è, prima che un luogo economico, un luogo giuridico, nel quale lo scambio non avviene se non vi sono le pre-condizioni giuridiche e di sicurezza che quello scambio rendono possibile e prevedibile nei suoi esiti.

La storia, del resto, ha insegnato che i primi mercati medievali sorsero proprio all'ombra delle chiese: luoghi nei quali si poteva fruire di protezione dai signori feudali e si poteva ottenere la vincolatività del patto commerciale attraverso il sacramento del giuramento sul contenuto del contratto (in mancanza di tribunali civili che dessero sicurezza in ordine all'enforceability del contratto).

Insomma, lo sviluppo economico non è solo figlio della tecnologia, dell'innovazione, della capacità di intercettare (o di creare) nuovi bisogni, ma anche dalla regolazione che una certa struttura giuridica rende possibile. Anche qui alcune esperienze sono significative.

È noto che negli Stati Uniti d'America la diffusione delle prime ferrovie (con le locomotive a carbone) venne fortemente limitata dalle regole sulla responsabilità civile, che rendevano responsabile la compagnia ferroviaria dei danni da incendio derivanti dai lapilli che si creavano al passaggio delle locomotive a carbone.

La modifica di quelle regole fu il principio dell'espansione ferroviaria americana.

La stessa vicenda ha subito la storia del trasporto aereo, con le limitazioni di responsabilità dei vettori nel trasporto passeggeri, che

resero possibile l'apertura di un nuovo mercato.

Allo stesso modo, oggi, l'attenuazione delle regole sulla responsabilità da custodia che esclude la responsabilità per il *provider* che ospita sulle proprie macchine un sito terzo, o che svolge mera attività di trasporto o di memorizzazione temporanea, costituisce il fulcro della disciplina europea che intende favorire il commercio elettronico e le altre attività *on line*.

Insomma, mi sembra di poter dire che un'analisi serena dimostri con evidenza che le regole giuridiche non costituiscono solo fattori estrinseci ed accidentali al processo di creazione di ricchezza: costituiscono, invece, la condizione minima indispensabile per la creazione di un mercato e per la sua espansione.

Il calcolo economico non può basarsi solo sul dato tecnologico o su quello relativo al mercato: le regole, e il loro funzionamento effettivo, costituiscono fattori di produzione del piano industriale di un imprenditore di importanza non inferiore alla fiscalità o alla finanza.

Non è un caso se, nel nostro tempo, il superamento delle barriere fisiche rende sempre più facile realizzare una vera e propria scelta dell'ordinamento più adeguato ad accogliere la realizzazione giuridica di un progetto tecnologico ed industriale, che spesso potrebbe essere neutro rispetto al dato territoriale e che, però, non è tale rispetto all'assetto delle regole.

L'esperienza del *forum shopping* non è soltanto il frutto di una prava volontà di aggiramento, ma anche di ricerca di migliori condizioni di impianto per un'iniziativa industriale: e come si sceglie la macchina più efficiente o la collocazione del sito più proficua, così si sceglie anche l'ordinamento in cui – *ceteris paribus* – è più conveniente collocare l'iniziativa economica.

Ecco: lo sviluppo economico e il diritto hanno una propria sutura a doppio filo: non si crea sviluppo economico se non con un appropriato apparato di regole; non si può progredire nello sviluppo economico se le regole praticate in un certo ordinamento non sono semplici, chiare, prevedibili ed effettive.

Non è un caso se un ormai celebre studio monografico (Ugo Mattei e Pier Giuseppe Monateri), divenuto un classico, abbia come titolo "Il mercato delle regole". Vi si spiega che le regole di diritto fanno parte dell'istrumentario industriale di un Paese e costituiscono un indice per stabilire la sua posizione nell'ambito della competizione globale.

E, peraltro, vero l'inverso: una disciplina che è presente dei "buchi" o delle insufficienze introduce nel sistema delle relazioni cospicui fattori di instabilità.

Anche qui le recenti esperienze del nostro tempo hanno mostrato come un difetto di regole costituisca un oggettivo nocumento al bene della stabilità; e come l'assenza di certe garanzie e di certe protezioni possa determinare l'insorgere di dinamiche che travalicano ampiamente i confini

di un paese e sono suscettibili di propagarsi con una progressione che dipende solo dalla intensità dei legami economici.

La storia della recente crisi è ancora cronaca, perché sia chiaro ciò cui alludo.

Si tratta di considerazioni assai semplici e che trovano nell'esperienza di operatori raffinati come sono quelli finanziari conferma pratica assai robusta.

Orbene, se questo legame tra regole e sviluppo economico costituisce un dato che possiamo considerare acquisito, resta da interrogarsi sulla relazione che questa *verflechtung* (intreccio) possa giocare sul piano dello sviluppo economico dell'Italia, ormai ricca di 150 anni di esperienza.

"Abbiamo fatto l'Italia, ora dobbiamo fare gli italiani". Non aveva torto Massimo D'Azeglio, il politico e scrittore a cui viene attribuita la celebre frase.

Mentre il primo parlamento nazionale proclama Vittorio Emanuele II re d'Italia "per grazia di Dio e volontà della nazione", il nostro Paese contava 26 milioni di italiani che non si capivano tra loro.

Il dialetto era l'idioma più diffuso, meno di seicento mila persone conoscevano l'italiano e 75 su 100 non sapevano né leggere né scrivere.

Se l'Inghilterra vittoriana viveva la sua lunga stagione di prosperità economica e, di lì a poco, avrebbe varato il *Reform Act* (1867) che aumentava di quasi un milione la consistenza del corpo elettorale, da noi appena il 2% della popolazione aveva diritto al voto.

Dopo tre mesi dall'incontro a Teano tra Giuseppe Garibaldi e Vittorio Emanuele II, il 27 gennaio 1861, nel corso delle elezioni per eleggere il primo parlamento italiano, gli aventi diritto erano 419 mila: votarono in 240 mila (il 57%) e appena 169 mila voti furono ritenuti validi.

Il nostro reddito pro capite era la metà di quello inglese e un terzo di quello francese.

Chi nasceva in quel momento doveva fare i conti con un Paese povero di risorse, materie prime e infrastrutture.

La parte continentale del Regno aveva solo quattro strade nazionali e, specie nell'Italia centro-meridionale, la via terrestre, per quanto migliorata, restò a lungo più costosa e meno rapida di quella marittima.

Eravamo quasi tutti contadini e braccianti: il 70% era impegnato nell'agricoltura e il 18% nell'industria.

Nel periodo 1861-1870, oltre 121 mila italiani lasciavano l'Italia per recarsi per lo più in Francia, Germania e successivamente negli Usa, dove nel 1860 saliva alla presidenza Abraham Lincoln.

Ementre il 6 giugno 1861 moriva il conte di Cavour, il Paese si avviava all'unificazione monetaria, che venne adottata con una serie di misure tra il 1861 e il 1863: negli Stati preunitari

infatti esistevano ben 268 valute metalliche e il credito a medio, lungo termine, era praticato da banchieri privati.

Sempre nel '61 venne disposta l'unificazione del bilancio dello Stato e l'iscrizione nel Gran Libro del debito pubblico di tutti i debiti esistenti negli Stati preunitari: due miliardi e 402 milioni di lire il debito complessivo, derivato per i due terzi dalle spese per le guerre del Risorgimento e l'unificazione.

Ecco, questo era il tessuto sul quale l'unità si sarebbe esercitata.

Questo tessuto economico e sociale trovò proprio nello sviluppo economico un collante straordinario e formidabile, facendo coagulare i componenti di un panorama che, proprio nella prospettiva di una crescita, si aggregarono vincendo formidabili spinte centrifughe.

La storia di quegli anni, però, dimostra che fu proprio il progressivo affinamento giuridico ad accompagnare l'integrazione economica e la crescita: credo non sia stato sottolineato abbastanza che il codice del commercio del 1882 fu la prima risposta di ammodernamento all'istrumentario imprenditoriale del Paese che si andava coagulando e che aveva necessità di ritrovare una salda unità di regole proprio in vista della possibilità di sviluppare in modo omogeneo un mercato nazionale che rappresentava, per la nascente industria del Paese, un'opportunità assai ghiotta.

È una linea di tendenza che attraversa il cambio di regime italiano e che caratterizza la prima fase del Fascismo.

Mussolini sviluppò una politica economica improntata al *laissez-faire* sotto il Ministero delle Finanze di Alberto De Stefani: incoraggiò la libera concorrenza, ridusse le tasse, abbatté regolamentazioni economiche e restrizioni al commercio e ridusse inoltre la spesa pubblica riequilibrando il bilancio, privatizzando alcuni monopoli governativi (come il settore telefonico). Alcune leggi introdotte precedentemente dai socialisti, come la tassa sulle eredità, furono abrogate.

La produzione industriale superò il picco raggiunto durante il periodo bellico alla metà degli anni venti, pur con un aumento dell'inflazione.

Complessivamente, in questo primo periodo, la politica economica fascista seguì principalmente le linee del liberalismo classico, con l'aggiunta di tentativi di stimolo della produzione domestica e di equilibrio di bilancio.

Rimaneva il problema della riforma agraria, promessa mancata, sin dal disastro di Caporetto: è promessa che venne parzialmente adempiuta solo sotto la Repubblica, nel 1950.

Non casualmente il periodo fascista vede il ripensamento delle regole sull'economia.

Nel 1929 l'Italia subì relativamente poco, rispetto alle altre nazioni europee, gli effetti della Grande depressione, grazie al sistema bancario solido, all'economia protezionista e

poco improntata agli scambi finanziari ed al commercio internazionale ed all'economia ancora principalmente fondata sul settore primario. Comunque sia, nella contingenza internazionale, i prezzi diminuirono, la produzione rallentò e la disoccupazione salì dai 300.787 individui del 1929 a 1.018.953 nel 1933.

Fu in questo frangente che il Fascismo operò una svolta economica in senso nazionale e protezionista: nazionalizzò le *holding* delle grandi banche, che avevano accumulato notevoli quantità di titoli industriali approfittando della crisi, emise nuovi titoli per garantire un credito alle banche e si garantì il controllo dei prezzi in conformità con l'interesse nazionale.

Vennero costituiti enti pubblici, tra i quali il più importante fu l'Istituto per la Ricostruzione Industriale (IRI) (1933), che andò a raccogliere tutte le partecipazioni statali in banche ed imprese private, divenendo proprietario delle maggiori banche italiane (tra cui il Banco di Roma, il Banco di Napoli e il Banco di Sicilia), e del 20% dell'intero capitale azionario nazionale (detenendo tra l'altro la proprietà di Ansaldo, Ilva, Cantieri Riuniti dell'Adriatico, SIP, SME, Terni, Edison,...), tra cui il 75% della produzione di ghisa e il 90% dell'industria cantieristica navale.

Tanto che nel 1935 Mussolini si vantò del fatto che tre quarti delle imprese italiane dipendessero dallo Stato. Una delle prime azioni in questo senso fu il salvataggio del complesso metallurgico Ansaldo con un finanziamento di 400 milioni di Lire.

È il periodo in cui si elabora il testo del codice civile, destinato a fondere il codice civile del 1865 e quello di commercio del 1882, spostando l'attenzione dalla proprietà all'impresa.

Queste regole si accompagnano anche alcune iniziali forme di legislazione sociale, in una visione politicamente orientata all'interventismo economico e all'organicità ed inclusività nelle strutture dello Stato.

Nel 1923 le leggi per la tutela del lavoro di donne e bambini, l'assistenza ospedaliera per i poveri, l'assicurazione contro la disoccupazione, l'assicurazione contro l'invalidità e la vecchiaia, l'assistenza alla maternità e all'infanzia, la Riforma "Gentile" della scuola pubblica.

Nel 1927 le leggi per l'assistenza agli illegittimi e abbandonati, l'assicurazione obbligatoria contro la tubercolosi e la sistematizzazione ed organizzazione dell'attività lavorativa e sindacale nella Carta del Lavoro.

Nel 1928 l'esenzione tributaria per le famiglie numerose.

Nel 1929 l'assicurazione obbligatoria contro le malattie professionali e la costituzione dell'Opera nazionale orfani di guerra.

Nel 1933 la creazione dell'Istituto Nazionale Fascista per l'Assicurazione contro gli Infortuni sul Lavoro I.N.A.I.L.

Nel 1933 l'istituzione del libretto di lavoro e dell'Istituto Nazionale Fascista per la

Previdenza sociale I.N.P.S.

Nel 1937 la riduzione settimana lavorativa a 40 ore, la costituzione degli enti comunali di assistenza E.C.A., l'introduzione degli assegni familiari, il sostegno alle casse rurali ed artigiane, l'estensione della tessera sanitaria per gli addetti ai servizi domestici e la creazione dell'Istituto nazionale per le assicurazioni contro le malattie I.N.A.M.

La seconda guerra mondiale interrompe bruscamente la parentesi autoritaria e lo sviluppo economico.

Il boom degli anni '50 avviene proprio nel segno di una ritrovata unità nazionale, ma su basi diverse: non più nella logica corporativa ed autarchica, ma nel senso della nascente e ancora imperfetta democrazia.

È lo sviluppo economico ancora il collante della fase delle privatizzazioni e del rilancio dell'economia. Si prende sempre più consapevolezza che le regole non possono che coniugare la giusta dose di liberismo, con la necessità di assicurare il *welfare*.

Tra spinte e contropunte, è nella riforma societaria del 2001-2003 l'approdo ad una nuova stagione, nella quale l'Italia si apre al nuovo spirito globalizzato che comincia a far sentire la propria spinta assai forte.

La riforma si muove su una concezione della libertà dei privati che rifugge tanto dal liberismo selvaggio, che mira all'"assenza-di-regole", quanto dal dirigismo dell'eccesso di regole (*overruling*), che vede nel loro numero e nel loro intreccio la certezza di avere soddisfatto l'interesse pubblico dal quale ogni disciplina muove.

Nella riforma, invece, è prevalsa una concezione dell'autonomia privata forse più matura e adeguata ai tempi: una concezione che nasce sul presupposto di una sussidiarietà della regola rispetto al libero dispiegamento degli interessi.

Ma l'autonomia non avrebbe potuto dispiegarsi senza flessibilità.

Flessibilità che si declina, fondamentalmente, nell'"allungare la tastiera" delle possibilità, nel forgiare una molteplicità di strumenti, senza l'illusione o la falsa credenza che siano buoni per tutte le stagioni e per tutte le configurazioni economiche.

Sono strumenti, appunto: in relazione di servizio con gli interessi, rispetto ai quali si calibrano e si modellano. Un'endiadi, dunque, non più un separato binomio.

Quali le conclusioni di questa rapida carrellata? A me sembra che risulti confermata la tesi di partenza, che l'opera riformatrice delle regole giuridiche non è mai affare disgiunto dalla politica economica del Paese.

Rammarica il fatto che, da qualche tempo, la politica economica – nel senso del diritto dell'economia – non sia nell'agenda del nostro legislatore, sempre più piegato su questioni di corto respiro.

C'è bisogno di politica con la P maiuscola, quella capace di elaborare idee e visioni prospettiche e complessive delle cose, suscettibili di trovare ampie condivisioni e di durare nel tempo.

In mancanza ne patiranno sia il diritto sia l'economia, la cui sintesi virtuosa spetta alla Politica, ma – ahimè – ne patirà soprattutto il Paese.

Imperialismo del diritto e sovranità dei cittadini

Luciano Violante, politica

Il tema che ho scelto per questa conversazione ha un titolo un po' difficile: "Imperialismo giuridico e sovranità popolare". È, in sostanza, il problema del limite. In che senso e in che modo la politica può essere un limite al diritto? In che senso e in quali forme il diritto può essere un limite per la politica?

È un tema non solo italiano, è un tema che riguarda tutto il mondo occidentale. E naturalmente, ha un rapporto con l'altro e l'alterità perché quando parliamo dell'altro, parliamo del limite. L'altro è un limite per noi, per ciascuno di noi, e noi siamo un limite per l'altro. E questo limite da alcuni è considerato un arricchimento; da altri è considerato un rischio, un pericolo. L'altro come nemico o l'altro come persona nella quale ci possiamo specchiare e riconoscere.

Quando si parla di politica e quando si parla di diritto, ci sono sempre almeno due persone: c'è l'uno e l'altro. E quindi ho scelto questo tema proprio per affrontare la questione di fondo da un punto di vista un po' diverso da quelli tradizionali.

La cronaca politica degli anni più recenti, si è arricchita in molti paesi occidentali di numerosi episodi di attivismo delle alte magistrature che hanno dato corpo a preoccupazioni crescenti circa una sorta di invasione del diritto nelle nostre vite.

Prima domanda: si tratta di invasioni illecite da parte di giudici che prefigurano una sorta di Grande Fratello in toga? Oppure questi interventi sono la conseguenza di una progressiva espansione del diritto in campi che una volta erano sottratti al diritto ed erano della morale, della politica o della religione? In ogni caso, ecco, il tema: entro quali limiti il diritto può costituire un confine nei confronti di chi esercita responsabilità politiche per scelta dei cittadini?

Non parlerò dell'Italia, i fatti italiani sono già noti a tutti! Il problema non è, infatti, solo italiano.

Nei primi giorni del 2010, la Corte Suprema degli Stati Uniti ha annullato un'importante legge in materia elettorale che stabiliva restrizioni ai finanziamenti delle campagne elettorali. Sessanta giorni prima delle elezioni politiche e trenta giorni prima delle elezioni presidenziali erano vietate trasmissioni propagandistiche pagate o da grandi imprese o da grandi sindacati. I democratici hanno denunciato questa sentenza della Corte come lesiva dei diritti d'eguaglianza dei cittadini perché è chiaro che garantiva ai soggetti economicamente più forti la possibilità di fare campagna sino all'ultimo giorno. I repubblicani hanno considerato la sentenza, invece, un riconoscimento della libertà. Il problema di fondo, in quel caso, era il peso dei finanziamenti elettorali in ordine all'esito della campagna elettorale.

Perché i democratici e il Presidente Obama erano particolarmente preoccupati per questa sentenza? Perché le prese di posizione precedenti a Obama contro i livelli eccessivi delle retribuzioni dei grandi *manager*, contro l'affarismo delle banche e contro le grandi compagnie di assicurazioni che avversavano la riforma sanitaria, per effetto di questa sentenza, avrebbero scatenato una massiccia campagna pubblicitaria propagandistica sino all'ultimo giorno contro di lui e contro i democratici. Il rischio si è avverato. Infatti, vi ricordate che i democratici hanno perso nelle elezioni di medio termine i seggi della Camera e molti commentatori di giornali molto autorevoli, tra cui il "New York Times", hanno sottolineato il legame tra questa sentenza della Corte e la sconfitta elettorale.

Il caso della Francia

Nell'autunno 2009, il Presidente Sarkozy fa approvare dal Parlamento una legge per tassare le emissioni nocive nell'ambiente. La cosiddetta 'carbon tax'. Sarkozy aveva fatto approvare questa legge dal Parlamento, ne aveva fatto una bandiera in Europa indicando questa legge come il modello a cui tutti dovevano ispirarsi per abbassare il tasso di inquinamento nell'atmosfera. La legge prevedeva un'imposta per ogni tonnellata di CO₂, ma – questo è il punto – ne sarebbero state esentate sia le imprese raffinatrici di petrolio, sia le altre grandi fabbriche metalmeccaniche e concerie che sono quelle che producono, peraltro, il maggiore tasso di inquinamento. I socialisti, che sono all'opposizione in Francia, erano ricorsi alla Corte Costituzionale francese – in Francia è possibile farlo – e la Corte Costituzionale, il 29 dicembre, ha accolto il ricorso e ha dichiarato la legge "ecologicamente inefficace e socialmente ingiusta", osservando inoltre che circa il 93% delle emissioni di CO₂ di origine industriale sarebbero state esenti da prelievo. La sentenza ha costretto il Governo francese a rivedere la politica ambientale e soprattutto ha fatto fare una pessima figura al Presidente Sarkozy sulla scena europea.

Il caso della Gran Bretagna

Nel dicembre 2009 i quotidiani di tutto il mondo hanno pubblicato la notizia che Tzipi Livni – Ministro della Difesa nel Governo israeliano – aveva dovuto rinviare una visita di Stato a Londra perché un magistrato inglese aveva spiccato un mandato di cattura nei suoi confronti per l'imputazione relativa alla morte di civili nel corso della campagna militare "Piombo fuso".

Il Governo inglese, richiesto di una spiegazione dal Governo israeliano, si è stretto nelle spalle dicendo che la magistratura è indipendente.

Negli Stati Uniti d'America

La vittoria di George W. Bush nel 2000 è stata decisa non dagli elettori, ma – se ricordate – dalla Corte Suprema, perché c'è stata una contestazione di voti.

Il caso della Turchia

La Corte Costituzionale turca, nel luglio 2008, ha respinto con 6 giudici favorevoli e 5 contrari, la richiesta di messa al bando del partito di governo perché aveva fatto delle frodi elettorali, ma ha dimezzato i finanziamenti pubblici.

Le inchieste penali della magistratura israeliana hanno determinato, nel luglio 2008, le dimissioni del Premier israeliano Ehud Olmert, indagato per corruzione. Era indagato e si è dimesso. Olmert, nell'annunciare le proprie dimissioni dopo le incriminazioni – non la condanna – ha dichiarato: "Sono fiero di essere il Primo Ministro di un paese che mette sotto inchiesta il capo del suo Governo". I suoi colleghi messi sotto inchiesta in Italia si sono comportati diversamente, come sappiamo.

I casi ricordati riguardano alcuni tra i maggiori paesi del mondo occidentale. Non cito i recenti casi italiani perché non saprei francamente quale scegliere.

Questa ondata di attivismo giudiziario costituisce un'eccezione o un fenomeno ormai proprio delle nostre democrazie?

Amio avviso non è un'eccezione: è un fenomeno proprio e ci pone problemi nuovi.

Queste vicende sono in genere catalogate sotto l'etichetta "Governo dei giudici". In realtà, il fenomeno è più importante. Si tratta della crescente preminenza del diritto nella nostra vita, nella vita del mondo occidentale, delle famiglie, delle persone, delle imprese, della politica ed è stato oggetto di molteplici studi in diverse parti del mondo.

In Francia è stato pubblicato tempo fa un bel libro che si chiama "La politica confiscata dal diritto". Nel 2000, in Canada, sono stati pubblicati gli atti di un importante convegno il cui titolo, tradotto in italiano, è "La crescita del potere dei giudici". Addirittura, soltanto tre anni fa, la "Harvard University Press" ha pubblicato un libro

dal titolo "Toward juristocracy" cioè 'verso la giuristocrazia', verso il dominio dei giuristi.

Il carattere più visibile che accomuna i fenomeni oggetto di studio è il peso crescente delle diverse magistrature nella vita politica, economica e sociale. Ma, in realtà, questo peso è l'effetto, non la causa, di fenomeni tra loro diversi e reciprocamente autonomi, che insieme concorrono a definire un nuovo ruolo del diritto e dei professionisti del diritto (avvocati e magistrati) in molti paesi occidentali. Non è, insomma, il cosiddetto "Governo dei giudici" nella cosiddetta "Repubblica degli avvocati" – questo è il titolo di un bel libro uscito in Francia poco fa – che determinano l'invasività del diritto nelle nostre vite, ma l'invasività del diritto che concorre a determinare il governo dei giudici nella repubblica degli avvocati.

L'espandersi del diritto trascina con sé la crescita del ceto dei giuristi (giudici, avvocati, burocrati) come una locomotiva trascina con sé i vagoni del treno.

Ho dato come titolo di questa conversazione "L'imperialismo giuridico e il problema della sovranità" proprio per definire questo prepotente irrompere della regola giuridica che ha messo ai margini le regole morali, religiose e quelle della politica.

La forma del mondo in cui viviamo e la forma delle relazioni tra le persone, una volta affidata oltre che al diritto alla morale, alla buona educazione, alla religione, alla politica, è oggi sempre più regolata in via esclusiva dal diritto. Quali sono le ragioni?

Sembrerebbe che il diritto sia rimasto l'unica fonte di regole capaci di dare un ordine al mondo. In realtà, la causa principale è l'arretramento della morale, della religione e della politica. E poiché senza regole non si può vivere, e non ce ne sono altre, avanzano le regole del diritto.

Perché questo arretramento delle regole morali, religiose e politiche?

Cominciamo dalla morale. I principi morali sono umiliati dal relativismo, dall'etica della circostanza e dallo smarrimento del principio di responsabilità morale.

Come è potuto accadere? La Guerra Fredda, tra il blocco occidentale e i regimi sovietici, è stata vinta nel 1989 dai paesi occidentali a struttura capitalistica. È stato un bene e la vittoria è stata consentita dalle caratteristiche democratiche di questi paesi che hanno esaltato i vantaggi del capitalismo, riducendone i rischi. Ma, lo ricordò Giovanni Paolo II: "Dobbiamo guardarci dai rischi di una vittoria eccessiva del capitalismo che non sia temperata dalla forza dei diritti e dalla pratica della democrazia".

Si è estesa notevolmente la libertà di agire, ma ci stiamo dimenticando della libertà dal bisogno. I soggetti che non hanno nulla da scambiare, da vendere o da comprare diventano

marginali indipendentemente dal loro essere persone umane.

Mi ha colpito molto – faccio una breve digressione – una notizia riportata dai giornali italiani ed europei, qualche giorno fa. Una grande impresa tedesca ha dato come premio ai propri manager la formula viaggio e prostituta, la cui qualità era proporzionale al grado del dirigente. Il corpo dovrebbe essere l'ultimo baluardo della 'incommerciabilità'. Quando si comincia a commerciare il corpo su questa scala, allora significa che abbiamo abbandonato anche l'ultimo limite, l'ultimo tabù: significa che siamo arrivati alla mercantizzazione della vita. Pensiamo alla tortura, che è tornata di attualità, se ne parla dalle pagine dei quotidiani. La tortura non è altro che l'uso del corpo dell'altro al fine di avere informazioni. Questo credo che ci debba preoccupare molto. Quando l'ultima riserva dell'intangibilità è messa sul tavolo del mercato, sul tavolo della prevaricazione, credo che dobbiamo cominciare a pensare come si ricostruisce un limite.

Il crollo dei sistemi comunisti ha accelerato la crisi delle grandi idee. Poteva essere il tramonto della contrapposizione 'amico-nemico' e l'inizio della costruzione di nuovi valori civili unanimemente condivisi, ma ancora oggi non è così. C'è nel mondo di oggi più disuguaglianza di quanta ce ne fosse prima del 1989. E non è chiaro se oggi ci sia più libertà dal bisogno rispetto a ieri. Ciascuna grande idea esprime il meglio di sé e delle proprie ragioni nel confronto con l'avversario. Da quando l'avversario ha ceduto di schianto – come è accaduto ai regimi del blocco sovietico – la cultura occidentale, in particolare quella europea, si è cullata nella vittoria, si è intorpidita nella sicurezza e sembra abbia perso la capacità di mantenere il primato dei suoi principi e dei suoi valori.

La caduta del bipolarismo ha aperto nuove frontiere di libertà, ha restituito la democrazia a Stati che l'avevano persa, prima per responsabilità del nazismo poi per responsabilità del regime sovietico. Ma si sono accentuati i rischi del relativismo perché si è indebolita l'idea stessa del contrapporsi per valori e rischiamo di contraporci soltanto per interessi. La capacità di consumare sta diventando la misura del valore di una persona. I valori dei deboli non costituiscono più il confine delle azioni dei forti.

Incipiti religiosi – passiamo al secondo fronte, quello della religione – sono messi in discussione da un grande processo di secolarizzazione culturale e di sviluppo della tecnica che spostano più in là i confini abituali del sacro. Per altro verso, quei principi sono indeboliti dalla stessa tendenza di molte religioni a misurare la propria forza non sul terreno metafisico dell'oltre vita, che è quello loro proprio, ma paradossalmente su quello della secolarizzazione, cercando di vestire di religiosità condotte della vita civile

– penso all'Islam – o cercando di usare la forza dello Stato per imporre a tutti i consociati i principi di ordine religioso. E penso ad alcuni atteggiamenti di una parte della gerarchia cattolica.

Questo secondo errore fu sottolineato con forza nel 1974 da Aldo Moro al Consiglio Nazionale della DC all'indomani del referendum che difese il divorzio. Così disse Moro: "Settori dell'opinione pubblica sono ora ben più netti nel richiedere che nessuna forzatura sia fatta con lo strumento della legge, con l'ottusità del potere al modo comune di intendere e di disciplinare in alcuni punti sensibili i rapporti umani. Di questa circostanza non si può non tener conto perché essa tocca ormai profondamente la vita democratica del nostro Paese. Consigliando – qui è il punto – talvolta di realizzare la difesa di principi e valori cristiani, al di fuori dell'istituzione delle leggi e cioè nel vivo aperto e disponibile tessuto della nostra vita sociale". Cioè, diceva Moro, sostanzialmente, la maggior parte degli italiani ha confermato il divorzio, ma non si può chiedere alla politica di essere usata come strumento di un principio; bisogna sapere conquistare la maggioranza nel rapporto quotidiano con la società italiana.

La politica – è il terzo fronte – non riesce più a essere il principale luogo di formazione dell'interesse generale.

La crisi dei partiti politici, come comunità umana legata da vincoli di solidarietà e da comuni obiettivi che trascendono gli interessi dei singoli associati, ha privato i partiti della capacità di orientare la società sulla base di valori. È scomparsa dal nostro orizzonte la pedagogia politica, cioè la capacità di educare politicamente la società. Ed è scomparsa anche la responsabilità politica: è difficile che un politico che abbia commesso un grave errore che incide sulla sua credibilità si dimetta o sia fatto dimettere. Esiste solo la responsabilità penale, ma questo conferisce al diritto e ai giudici un enorme potere sulle vicende della politica, proprio perché la politica ha rinunciato a esercitare alcune proprie prerogative tra cui quella di colpire i comportamenti che, indipendentemente dalla loro rilevanza penale, ledono il principio di affidabilità e di credibilità che è proprio di chiunque rivesta una responsabilità politica.

Questa esposizione non è una critica del diritto. È una critica all'eccesso di diritto. All'invasione del diritto corrisponde non un maggiore ordine, ma un maggiore disordine; non più certezze, ma meno certezze.

Voglio leggervi due commi di un articolo del recente decreto sullo sviluppo economico. "Le disposizioni di cui al comma 2, lettera O si applicano a partire dal Decreto Ministeriale di quell'Articolo 133, comma 6 del Decreto legislativo 12 aprile 2006, n. 163 di rilevazione delle variazioni percentuali per l'anno 2011(...).

Restano ferme alla precedente disciplina per il calcolo delle variazioni percentuali riferite agli anni precedenti al 2011 e delle rilevazioni effettuate con i precedenti decreti ministeriali ai sensi del predetto Articolo 133 comma 6 del Decreto legislativo n. 163 del 2006. Le disposizioni di cui al comma 2, Lettera Q n.2 non si applicano alle procedure già avviate alla data di entrata in vigore del presente Decreto Legge per le quali continuano ad applicarsi le disposizioni di quell'articolo n.153 commi 19 e 20 del Decreto legislativo 12 aprile 2006 n. 163 nella formulazione previgente”.

Non si capisce nulla. Questo significa che la politica rinuncia alla regolamentazione di un problema e la affida al giurista. La politica quindi si spoglia di una prerogativa che dovrebbe esserle propria, cioè quella di stabilire la regola. Questo è un caso classico in cui la politica rinuncia a una sua funzione e la delega al giurista. Solo che a quel punto non si può lamentare se il giurista si sostituisce al politico nello stabilire la regola! Perché quando rivolgete una domanda al politico, il politico può anche non rispondere. Il giudice non può non rispondere e l'avvocato non può non rispondere.

In conclusione di questa prima parte del mio discorso, mi sembra che si debba sottolineare che non di “governo dei giudici” si dovrebbe parlare, ma più in generale di “Governo dei giuristi”, e non so che cosa sia più auspicabile.

Devo dire, peraltro, che la popolarità dei giuristi non è mai stata ampia. Lutero osava dire: “Juristen, bösen Christen” cioè ‘giuristi cattivi cristiani’.

Non so se ricordate “Nashville”, quel gran film di Robert Altman, in cui uno dei candidati grida al microfono: “Cacceremo gli avvocati da Washington”.

Ancora più drastico è Shakespeare, che nell’“Enrico VI” fa dire a colui che guida l’insurrezione: “The first thing we do, let’s get rid of the lawyers”, cioè ‘la prima cosa che faremo sarà ammazzare tutti gli avvocati’.

Passo ora alla seconda parte di questa esposizione.

Tra la fine del ‘700 e i primi anni dell’800, nel continente americano che aveva combattuto la Guerra di Indipendenza dalla Gran Bretagna, e nella Francia che si era rivolta contro la monarchia, si posero le basi per definire due distinte e contrapposte concezioni della democrazia, che hanno potentemente condizionato i rapporti tra politica e magistratura, tra sovranità popolare e diritto, tanto negli Stati Uniti quanto in Europa.

La Guerra di Indipendenza delle colonie americane fu determinata dal rifiuto dei cittadini di applicare una legge del Parlamento britannico che stabiliva tasse speciali sulle colonie. Gli insorti sostenevano che i cittadini, uomini e donne,

hanno diritti fondamentali connaturati alla loro esistenza che non possono essere conculcati da nessuna legge e che il potere politico non poteva violare. E quindi il passo successivo del costituzionalismo americano fu la valorizzazione massima dei diritti anche contro il Parlamento.

A questo punto che cosa accade? Poiché la Rivoluzione è fatta contro un Parlamento e contro un sovrano, e non c’è nessun sovrano, il Parlamento può essere pericoloso (il potere politico può essere pericoloso) perché potrebbe conculcare diritti. Occorre quindi che qualcuno garantisca i diritti dei cittadini contro il potere politico. E questo qualcuno è, nella teoria del costituzionalismo americano, la Corte Suprema. Quindi, la magistratura è istituita come garante dei diritti dei cittadini contro i possibili abusi della politica, sulla base della storia della rivoluzione americana.

In un grande libro, scritto a fine ‘700, “Il federalista”, gli autori Alexander Hamilton e James Madison spiegavano che i tribunali negli Stati Uniti erano un organo intermedio. Traduco le parole: “un organo intermedio tra popolo e Parlamento al fine di mantenere quest’ultimo (cioè il Parlamento) nei limiti imposti dal suo potere”.

La Francia rivoluzionaria scelse una strada opposta perché la Rivoluzione francese non poteva opporsi a un Parlamento che non c’era. La Rivoluzione francese era rivolta contro un sovrano e i suoi giudici. Come la grande novità della Rivoluzione americana fu la costituzione di magistrature indipendenti, la grande novità della Rivoluzione francese fu la costituzione di assemblee elette direttamente dai cittadini e del Parlamento.

Ecco, i diritti sarebbero stati tutelati, nel modello della Rivoluzione francese, dal Parlamento; nel modello della Rivoluzione americana sarebbero stati tutelati dai giudici. L’idea francese della subalternità dei giudici al Parlamento trovò una concretizzazione in una legge del 1790 che impediva ai giudici l’interpretazione delle leggi. Cioè, quando la legge fosse stata meno che chiara, il giudice si sarebbe dovuto rivolgere al Parlamento per chiedere quale fosse la giusta interpretazione, e questo è perfettamente coerente col fatto che non deve essere il giudice a garantire i diritti, ma il Parlamento.

E interessante notare che tredici anni dopo, nel 1803, la Corte Suprema americana fu investita di un caso molto importante tra due uomini politici – Madison e Marbury – e uno dei due contestò il fatto che la legge che l’altro voleva che venisse applicata fosse contro la Costituzione, e disse: “Tu, Corte Suprema, che hai l’onere di difendere i nostri diritti, devi avere il potere di cancellare le leggi che sono contro la Costituzione; altrimenti come fai a difendere i nostri diritti dall’abuso del potere politico?”. La Corte Suprema sposò questa tesi e dichiarò che quella legge era incostituzionale. Nacque così il potere delle Corti costituzionali.

In che modo il principio delle Corti costituzionali è stato adottato in Italia?

Bisogna fare un passo indietro. Fine della Seconda Guerra Mondiale: i processi di Norimberga vedono sul banco degli imputati alti ufficiali nazisti o alti membri del governo nazista, ma queste persone avevano semplicemente obbedito alle leggi del loro paese, non le avevano violate. Come risolvono questo problema gli alleati americani? Lo risolvono introducendo in Europa il principio del limite al potere politico. Ci sono dei diritti che non possono essere conculcati e delle corti che stabiliscono che sono stati violati e quindi puniscono chi li ha violati.

Successivamente, gli alleati, per evitare il rischio di nuove forme di fascismo e nazismo, impongono alla Germania e chiedono all'Italia di costituire Costituzioni rigide e Corti costituzionali che sorvegliano sugli abusi del potere politico. Nascono così le Corti costituzionali, che, col tempo, sono state istituite in tutta l'Europa. Interessante notare come l'ultimo paese ad adottarle sia stata la Francia, paladina da sempre di un altro modello di garanzia, quello che vede il potere politico garante dei diritti. Anche in Francia, tuttavia, due anni orsono, è stata istituita una Corte costituzionale con poteri molto simili a quelli della Corte Costituzionale italiana.

Dopo aver segnalato questo processo di espansione del diritto in campi che prima al diritto erano sottratti, passo a indicare il terzo pilastro dell'imperialismo giuridico: quella che si chiama la 'giustizia sovranazionale'.

Prima ancora che fosse costituito un Parlamento Europeo, funzionavano tanto la Corte di Giustizia del Lussemburgo per la Comunità Europea, quanto la Corte per i Diritti dell'Uomo di Strasburgo. La creazione di tribunali penali per i crimini commessi nella ex-Jugoslavia e nel Rwanda hanno preparato l'istituzione della Corte Penale Internazionale. Le Nazioni Unite hanno costituito la Corte Internazionale della Giustizia con sede all'Aja con il compito di dirimere e prevenire le controversie tra Stati. Insomma, non c'è un governo mondiale, ma c'è una giustizia penale mondiale. Non sappiamo se la NATO vincerà la sua battaglia contro Gheddafi, ma Gheddafi ha già avuto un mandato di cattura spiccato dal Tribunale Penale Internazionale.

Un'altra dimensione dell'internazionalizzazione della giustizia è costituita dal dialogo tra giudici di paesi diversi. Mentre il dialogo tra Stati è piuttosto difficile e talvolta tortuoso, quello tra giudici è molto diretto. Vi cito un caso.

Nel 2003 la Corte Suprema degli Stati Uniti si è pronunciata sulla legittimità di una legge del Texas che puniva le relazioni omosessuali anche se tenute in luogo privato. La Corte Suprema dichiarò contraria alla Costituzione la legge del

Texas basandosi su una sentenza del 1981 della Corte Europea per i Diritti dell'Uomo, che aveva riconosciuto il diritto alla vita privata delle persone omosessuali. I giudici americani si richiamarono ai valori della civiltà occidentale e dimostrarono che la maggioranza dei paesi che condividono questi valori riconoscono il diritto alla vita privata degli omosessuali e negano il diritto dello Stato di controllare le relazioni sessuali tra adulti consenzienti. Questa decisione suscitò moltissime polemiche poiché sembrava inaccettabile, per il cittadino americano, che la propria Corte Suprema si richiamasse a un precedente europeo. Addirittura i repubblicani presentarono una risoluzione al Senato per impedire che la stessa cosa potesse accadere nel futuro. Per quanto riguarda l'Italia, ricordiamo che la Corte di Cassazione italiana, quando si dovette pronunciare sul caso Englaro, lo fece seguendo una giurisprudenza inglese.

Credo che sia evidente a questo punto che l'espansione del diritto pone un delicato problema di sovranità. In un modo pieno di regole giuridiche, di mediazioni forensi, di interventi burocratici, chi è il sovrano? A che serve essere eletti dal popolo, se poi l'ultima parola sui conflitti spetta a chi con il popolo e la sovranità del popolo non ha nessun potere? Questa è la questione.

Ottocento anni fa, per definire il fondamento delle sue decisioni, Federico II di Svevia così aveva scritto: "Quantunque la nostra Maestà sia sciolta da ogni legge, non si leva tuttavia essa al di sopra del giudizio della ragione che è la madre del diritto". Ovvero: io, che sono il sovrano, posso fare ciò che voglio e nessuno può contestare la mia maestà; in ogni caso seguirò i principi di ragione perché la ragionevolezza è la madre del diritto. Si tratta, in qualche modo, di un'auto-limitazione.

E, successivamente, nel corso dei secoli, si è progressivamente costituito un principio democratico di grande importanza; il principio secondo il quale chi ha la maggioranza del consenso può governare. Costituito questo principio, ne venne fuori un secondo: la maggioranza che ha il potere per governare, può fare quello che vuole o ci sono dei limiti al potere di maggioranza? Cioè, la sovranità che si esprime nel voto, nel consenso e che costruisce una maggioranza per governare, poi assegna a questa maggioranza un potere indefinito che si vedrà dopo il quinquennio quando si torna a votare oppure ci sono dei limiti nell'esercizio di questa maggioranza?

Ecco, tutta la teoria delle democrazie occidentali ruota attorno alla costruzione di limiti al potere della maggioranza. I limiti sono costituiti dalla separazione dei poteri: Parlamento distinto dal governo, Magistratura indipendente, da un sindacato sulla conformità delle leggi, da un controllo delle leggi che siano conformi alla Costituzione e da un nucleo di diritti fondamentali che "non può essere sottoposto al voto". E vi cito un caso abbastanza interessante.

Nello Stato del Texas un referendum aveva abolito alcune leggi di favore per gli omosessuali. La Corte Suprema abolì, bloccò questo referendum, lo cancellò – benché fosse già stato fatto – perché non si può affidare a una maggioranza la tutela dei diritti di una minoranza. Altrimenti non esiste tutela. Non può una maggioranza cancellare i diritti di una minoranza. Nonostante il popolo si fosse già pronunciato sulla materia: la sovranità maggioritaria non può pronunciarsi in materia di diritti che riguardano una minoranza. Il diritto di una minoranza è un tema sottratto al voto.

Nel nostro ordinamento i limiti del potere della maggioranza sono esplicitamente richiamati dall'Art. 1 della Costituzione che dice: "La sovranità appartiene al popolo, ma viene esercitata nelle forme e nei limiti della Costituzione".

Abbiamo tutti seguito sui giornali il dibattito su una proposta di legge presentata da un parlamentare italiano che proponeva la sostituzione dell'Art. 1 della Costituzione con la frase: "L'Italia è una Repubblica fondata sul Parlamento...". La reazione alla proposta è stata negativa. Ma la proposta continuava in modo molto interessante: "la sovranità appartiene al popolo che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione". Questo è il principio più importante perché riguarda i miei diritti fondamentali come cittadino.

Inoltre, due articoli della Costituzione fanno della Magistratura l'unico decisore dei conflitti tra cittadini e tra cittadini e pubblici poteri. L'Art. 24 stabilisce che tutti possono agire in giudizio per la difesa dei propri diritti e l'Art. 113 riconosce che contro gli atti della Pubblica Amministrazione si può sempre ricorrere a un magistrato. Il potere giudiziario, quindi, ha il compito di accertare ogni tipo di responsabilità nei confronti di chiunque.

Nella cultura politica di una parte del nostro mondo è radicata l'idea di assolutezza del principio di sovranità popolare e, conseguentemente, è considerata "illegittima interferenza" ogni decisione sgradita che provenga da autorità estranee al principio di maggioranza, cioè non elette da una maggioranza (Corte Costituzionale, il Presidente della Repubblica, etc). Come può – sostengono costoro – un Presidente della Repubblica eletto dal Parlamento limitare l'esercizio dei poteri di un governo eletto dal popolo? Si tratta di posizioni frutto di una visione per la quale il principio di maggioranza è l'unica fonte di legittimazione ed è privo di limiti. È una visione errata: per sottolineare quanto sia errata, cito un messaggio di Barak Obama. Quando il 17 marzo sono ricorsi i 150 anni dell'Unità d'Italia, il Presidente degli Stati Uniti ha mandato un messaggio al Presidente Napolitano in cui esprimeva le felicitazioni in quanto rappresentante dei cittadini americani non in base al voto, ma "in base alla Costituzione e alle leggi". Cioè, ciò che legittima, sono la Costituzione e le leggi. Dentro questo c'è il voto naturalmente, però sono la

Costituzione e le leggi che legittimano l'esercizio del potere politico. E Obama ci ha dato, credo, una lezione da questo punto di vista.

Una delle cause di questa deformazione della democrazia sta nel particolare bipolarismo italiano che trae la sua ragion d'essere non da una preesistente polarizzazione della società italiana, ma da un'esigenza di semplificazione politica che ha brutalmente radicalizzato lo scontro, perché in ciascuna delle due coalizioni si muovono forze condizionanti che rifiutano la legittimazione dell'altro. L'altro non è legittimato.

Questo bipolarismo sembra riprodurre un antico vizio italiano: quello della divisività (Guelfi contro Ghibellini, Impero contro Papato, città contro campagna, Nord contro Sud, fascismo/anti-fascismo, comunismo/anti-comunismo e così via). Il nostro bipolarismo, non assistito da una comune fiducia negli stessi valori –perché questo è il punto: ci si può scontrare pesantemente, ma bisogna avere un nucleo di valori comuni e di riconoscimento reciproco della legittimità– induce a riproporre come carattere del sistema politico la contrapposizione pregiudiziale e l'assenza di mediazione. Si tratta di difetti che esaltano lo scontro, tolgono spazio alla ragionevolezza, negano la mediazione che è l'essenza stessa della politica democratica. Se ciascuna delle controparti non riconosce l'altra come legittima, il richiamo al popolo serve a segnare proprio la contrapposizione e la divisione. Se il popolo ha scelto 'A' e non 'B', significa che 'B' è privo di legittimazione, ma non dovrebbe essere così! Pertanto, richiamare la volontà del popolo come unica fonte di legittimazione serve a segnare anche la non-legittimazione dell'avversario politico (di chi ha perso le elezioni) e comporta necessariamente il rifiuto di ogni limite alla decisione politica. Posto che questa concezione della politica del vincitore come potere senza limiti è sbagliata, ne deriva forse che il potere giudiziario non ha limiti?

Permettetemi un passo indietro. Non siamo nell'Ottocento, ma negli anni '30 del Novecento, negli Stati Uniti. Durante il "New Deal" la Corte Suprema americana aveva annullato quasi tutte le leggi sociali volute da Roosevelt. C'era la Grande Crisi, Roosevelt aveva fatto una serie di leggi sul salario minimo garantito, sulla indennità di disoccupazione, e così via. E la Corte Suprema le aveva tutte cancellate in nome del principio della libertà di mercato: le leggi in favore delle classi sociali più deboli erano state cancellate dalla Corte Suprema.

Il 6 gennaio 1937, Roosevelt fu eletto Presidente degli Stati Uniti con il 61% dei voti, un quoziente molto alto, e parlando al Congresso, dopo l'ennesima sentenza negativa, disse: "Anche alla parte giudiziaria del sistema di governo, il popolo chiede di lavorare per far funzionare la democrazia". La parte giudiziaria del sistema di governo. In coerenza con questo ammonimento,

presentò qualche giorno dopo una proposta di legge di fronte alla quale quelle di cui discutiamo in Italia sono acqua fresca: stabiliva che i giudici che avessero compiuto settant'anni in servizio da più di dieci anni sarebbero stati affiancati da giudici più giovani se non si fossero dimessi perché, disse, il minor vigore fisico e intellettuale dei magistrati anziani avrebbe potuto impedire loro di capire i problemi del paese. Cosa accadde? Accadde che – tenete presente, c'è un particolare non secondario: la legge avrebbe consentito a Roosevelt di nominare 44 nuovi giudici federali e almeno 6 giudici della Corte Suprema su 9 – il Presidente della Corte Suprema Roberts, che era l'ago della bilancia, votò per la prima volta a favore della costituzionalità delle leggi, tant'è che nei manuali del diritto costituzionale americano si trova un capitolo intitolato "The switch in time that saved the nine", cioè 'cambia in tempo e salva i nove' perché Roberts cambiò in tempo il voto e salvò i 9 giudici della Corte Suprema.

Perché ho citato questa vicenda? Perché dimostra che lo scontro tra politica e giustizia non può protrarsi all'infinito e che ci vuole un margine di ragionevolezza da entrambe le parti. Il potere politico fu ragionevole nel bocciare la proposta di Roosevelt e la Corte Suprema fu ragionevole nel capire che non poteva andare avanti per quella strada.

Nei sistemi caratterizzati dalla separazione dei poteri, da una Costituzione rigida e da una Corte Costituzionale, le tensioni tra giustizia e politica appartengono alla vita stessa di una democrazia. La reciproca indipendenza tra potere giudiziario e poteri politici e le logiche diverse che ispirano l'azione di questi poteri – principio di necessità nella magistratura e principio di opportunità nella politica – fanno sì che le divergenze siano inevitabili. Ma qual è il problema? Il problema è che le divergenze vanno composte. Le divergenze, quando degenerano in conflitti o precipitano nell'insulto o nel dileggio, possono mettere in moto potenti spinte distruttive del sistema politico perché ciascuno dei due poteri, sulla carta, ha i mezzi per distruggere l'altro. La Magistratura ha i mezzi per distruggere la politica, la politica ha i mezzi per distruggere la magistratura. E naturalmente questo non favorisce né l'una né l'altra. Il possesso di mezzi reciprocamente distruttivi per ciascuno dei poteri nei confronti dell'altro demanda alla fine la risoluzione dei conflitti alla responsabilità istituzionale dei contendenti, alla comune consapevolezza dei rischi connessi al protrarsi del conflitto. E perché questa consapevolezza possa farsi strada, è necessario che tanto la politica quanto le diverse magistrature prendano atto del fatto che la giustizia fa parte ormai integrante – come avrebbe detto Roosevelt – della *governance*, ovvero la parte giudiziaria del sistema di governo delle democrazie contemporanee. E questo

esige non un potere in più, ma una responsabilità in più da parte delle magistrature. La separazione dei poteri comporta la condivisione del potere, ma la condivisione del potere comporta senso di responsabilità. Questo vale anche per la magistratura.

Il testo originario della Costituzione Italiana prevedeva l'immunità parlamentare come forma di contrappeso rispetto alla grande e necessaria indipendenza di cui gode la magistratura. L'immunità fu abrogata con un voto largamente maggioritario delle Camere, in piena Tangentopoli, nel '93, come reazione all'abuso che se ne era fatto negli anni precedenti. Bisognerebbe piuttosto che la politica mettesse da parte tanto le istanze vendicative nei confronti della magistratura quanto quelle auto-assolutorie, e cominciasse a elaborare e a osservare propri criteri di responsabilità che le diano autonomia rispetto alla magistratura e credibilità agli occhi dei cittadini. Perché se un componente del mio partito politico si è comportato male, in modo da ledere il principio di fiducia e affidabilità, e io non lo candido, io acquisto credibilità, il mio partito acquista credibilità. Se invece lo candido, la credibilità diminuisce.

Il problema è che la politica deve cominciare a mettere in campo il principio di responsabilità. Cosa che da molto tempo non fa. E a tutti i magistrati bisogna chiedere compostezza e riservatezza: le funzioni che esercitano sono troppo rilevanti per non chiedere un supplemento di prudenza e di riservatezza. Non è opportuno, ad esempio, che un magistrato in carica, per quanto capace e stimato, parli dal palco di una manifestazione politica, ed è inaccettabile che i dirigenti di un'associazione di magistrati contestino la legittimità morale di una maggioranza, qualunque essa sia, a fare le riforme.

Peraltro, sul piano delle riforme – questa è la mia opinione – occorre, proprio per evitare un eccessivo isolamento della magistratura, ripensare al meccanismo della responsabilità disciplinare dei magistrati. Oggi è la stessa magistratura che controlla la propria correttezza disciplinare. Mi sembra che questo vada corretto, perché né il potere politico, né il potere del Parlamento né il potere del Governo devono chiudersi entro se stessi. Perciò io penso che la responsabilità disciplinare dei magistrati debba essere attribuita a un'Alta Corte costituita per un terzo da magistrati, per un terzo da eletti dal Parlamento, per un terzo da designati dal Capo dello Stato all'interno di categorie particolari (ex giudici costituzionali, ex Capi dello Stato), cioè personalità di grande rilievo che, avendo accumulato una sufficiente esperienza, abbiano l'autorevolezza e la libertà di poter esprimere il proprio parere.

La magistratura non è controparte del potere politico e la politica deve smettere di pensare al ruolo ancillare della magistratura. Far parte della *governance* e sapere di doverla

condividere con altri dovrebbe aumentare il senso di responsabilità istituzionale di tutti gli attori. E se qualcuno degli attori dimostra di esserne sprovvisto, devono essere tutti gli altri a porre al centro della questione il rispetto tra tutte le istituzioni come fondamento di una democrazia credibile. Al contrario, lo scontro tra istituzioni protratto nel tempo può costituire la premessa per il disfacimento del sistema. Questa è la mia preoccupazione.

Se mi permettere, per chiudere, voglio raccontarvi un aneddoto teologico che riguarda la natura della cioccolata.

Nel 1500 ci fu una contesa teologica tra domenicani e gesuiti sulla natura della cioccolata, cioè se la cioccolata fosse un liquido o un solido. Se fosse stata un liquido, si sarebbe potuta assumere prima della Comunione e durante la Quaresima. Se fosse stato un solido, naturalmente no. I domenicani, che sono persone di un certo rigore, ritenevano che fosse un solido e non si potesse assumere. I gesuiti, che sono – diciamo – più uomini di mondo, ritenevano che fosse un liquido. La contesa durò 111 anni, interessò quattro Papi, finché la risoluzione fu affidata a un gesuita, il quale emanò questo verdetto: “Bisogna distinguere tra forma e sostanza”. La forma della cioccolata è solida, ma la sostanza è liquida. Quindi il verdetto fu che si poteva mangiare cioccolata prima della Comunione e durante la Quaresima. Però, nel frattempo, che era successo? Che i paesi protestanti, che non avevano il problema della confessione e della comunione, cominciarono a produrre cioccolata. E quando ai cioccolatai mediterranei – in Spagna, Portogallo e Italia – fu concesso di produrre cioccolata, trovarono il nuovo mercato ormai invaso da altri produttori. Che cosa voglio dire con questo aneddoto? Il mio messaggio è: non perdiamo altro tempo. Facciamo ora ciò che è necessario fare per il nostro paese.

L'Alterità dello spazio religioso

Francesco Dal Co, architettura

Itemi di cui parlerò nel mio intervento potranno sembrare un po' diversi da quelli trattati fino ad ora. Io guardo il mondo attraverso l'architettura e quindi ho una visione piuttosto ristretta di ciò che il mondo rappresenta. Però il mondo è costruito dall'architettura ed essere allevati a capire ciò che le forme attraverso le quali il mondo si presenta possono suggerire, credo sia un esercizio che va anche nel senso di quanto prima Luciano Violante diceva.

“Gott ist tot”. Così inizia il secolo che abbiamo lasciato da un decennio. “Dio è morto”, si legge ne “La gaia scienza”, e Nietzsche lo ripete: “Dio è morto, Dio resta morto e noi lo abbiamo ucciso! Come potremmo sentirci a posto noi, assassini di tutti gli assassini? Nulla esisteva di più sacro e grande in tutto il mondo ed ora è sanguinante sotto le nostre ginocchia. Chi pulirà? Chi ci ripulirà da quel sangue? Che acqua useremo per lavarci? Che festività di perdono, che sacro gioco dovremo inventarci? Non è forse la grandezza di questa morte troppo grande per noi?”. Così Nietzsche apre il secolo e così noi siamo stati abituati a guardare il mondo costruito intorno a noi, abitato da questa colossale assenza. Ma è davvero così? Le cose sono davvero andate così? O forse proprio l'architettura ci ricorda che anche questa è una grande semplificazione? O forse coglie, questa straordinaria traumatizzante espressione, solo un aspetto del tempo trascorso della storia che abbiamo vissuto?

Leggiamo un altro filosofo che certo aveva letto Nietzsche e lo conosceva assai bene. Un brano tratto da “I sentieri interrotti” di Heidegger. “L'essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo (il giorno della tecnica), mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti come più corto di tutti gli altri giorni è quello che constata appunto la morte di Dio. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno, come un inverno interminabile è quello non più illuminato dalla vita di Dio. Frattanto, non è solo tolta all'uomo ogni protezione, nel tempo della tecnica, ma le tenebre avvolgono l'integrità di tutto l'ente. Ogni salvezza (*Heile*) è tolta. Il mondo diviene allora empio. E, così, non solo resta nascosto il Sacro come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta”. È su queste ultime righe che vorrei richiamare la vostra attenzione: il sacro è dissolto. Ma è andata davvero così? O forse è stata la nostra cecità sia di fronte alla tecnica, sia di fronte all'implorazione che è dentro a quell'espressione di Nietzsche che noi non abbiamo saputo leggere e cogliere?

E questa la domanda che vorrei porvi, con voi, oggi.

Hans Holbein, “Cristo nella tomba”.

Vorrei iniziare dall'immagine straordinaria, commovente come nessun'altra, di questo grande quadro: Hans Holbein (Basilea), “Cristo nella tomba”. Nessun Cristo è più morto di questo. Nemmeno quello di Issenheim, quello della pala di Grünewald, così uomo da vivere ancora l'agonia della Croce. Il Cristo di Holbein è irrimediabilmente morto. “Questo quadro”, fa dire nell’“Idiota” Dostoevskij al Principe Miskin, “questo quadro può far perdere la fede”.

Questo quadro ha cambiato anche il punto di vista di Nietzsche.

Come ha vissuto il Novecento il tema del Sacro? Soltanto nell'ottica di prendere atto, anche nella più grande disperazione, che davvero Dio è morto, oppure entrando nella notte della tenebra, dell'assenza del Sacro preconizzata da Heidegger e attribuita alla tecnica? Le cose sono andate davvero così?

Guardiamo com'è stato rappresentato il Sacro e fino a dove il Sacro è vissuto. Forse noi siamo stati vittime di uno strano strabismo! Forse dopo quel quadro di Holbein non è più possibile rappresentare alcunché di Sacro! Ma l'architettura è diversa; l'architettura si esprime sulla base di altre necessità, con diverse finalità; l'architettura costruisce il mondo; non è soltanto 'Vorstellung', non è soltanto rappresentare. L'architettura è necessità, è andare incontro ai bisogni degli uomini; esprimere qualche cosa che non è possibile raccontare nelle due dimensioni di una tela, di una tavola, nemmeno di un grande ciclo rappresentato sulle pareti di una cattedrale. L'architettura è continua invocazione della possibilità, ricordo della 'civitas dei'; è continuo annuncio che qualche cosa del genere può nel futuro, forse un futuro irraggiungibile, essere realizzato.

L'architettura non può vivere senza l'idea di comunità. E allora l'architettura ha forse la responsabilità di mantenere vivo nella notte, nella tenebra (sancita dalla tecnica) dell'eclisse definitiva del Sacro, l'idea invece che il Sacro vive nella comunità e nei riti espansivi che nella comunità si realizzano.

Ecco alcuni esempi.

Otto Wagner, chiesa di St Leopold am Steinhof, Vienna (1903–1907).

Siamo all'inizio del Novecento a Vienna. Sulla sommità della collina dello *Steinhof*, il manicomio di Vienna, che Otto Wagner, il più grande architetto del suo tempo, colui che era stato alimentato dalla cultura portata dal grande fiume, simile alla corrente del grande fiume che attraversa la sua città Vienna, appunto, aveva realizzato. Un giovane che aveva risalito quello stesso fiume ma in direzione contraria, per raggiungere Vienna e studiare – Elias Canetti – dalle finestre della sua dimora di studente, vedeva questa grande chiesa, la più grande di tutte le chiese di Vienna, su un punto dominante dello *Steinhof*. Una chiesa con una cupola straordinaria, altissima; con una pianta altrettanto straordinaria e una cupola che illuminava con i suoi riflessi, dalla collina della pazzia, l'intera città.

Questa chiesa aveva la volontà di raccontare tutto ciò che è caratteristico della grande architettura religiosa; le sue finestre erano delle termali romane; la sua pianta era una pianta centrale come Leon Battista Alberti aveva detto dover essere la pianta perfetta delle chiese; gli

angeli sulle sue porte annunciavano una storia antica, bizantina. La cupola, così alta, si percepisce solo dall'esterno, mentre per l'interno Wagner inventa qualche cosa di assolutamente primitivo: una grande tenda. Sembra cucita, fatta con un ago, quasi a voler ricondurre la grandezza della cupola alla scala della comunità dei fedeli che si radunano ad osservare tutto ciò che è caratteristico, tipico, che è maturato in una storia infinita dell'architettura religiosa. Nutrita da tradizioni quasi altrettanto vaste, profonde e lontane quali quelle del fiume che attraversa Vienna.

Potremmo dire che è una chiesa primitiva, appunto, una tenda. Eppure c'è una cupola grande, come la più grande di tutte le cupole, quella di Brunelleschi a Firenze che, ricordate, Vasari definisce: "Tanto grande da suscitare l'invidia degli dèi che tutti i giorni la colpiscono con tuoni e fulmini perché sono invidiosi di ciò che la scimmia di Dio ha saputo fare".

Theodor Fischer, Garrisonkirche, Ulm.

Un altro esempio. Siamo ancora all'inizio del Novecento ma la chiesa che Theodor Fischer costruisce a Ulm, a partire dal 1905, è completamente diversa da quella di Wagner, che vuole evocare la permanenza della grande immagine della tipologia della cattedrale gotica, che trasforma la cattedrale gotica.

Theodor Fischer utilizza i materiali più antichi e tradizionali per realizzare un'impresa così celebrativa quale quella affidata al ciclo di rappresentazioni religiose che la *Garrisonkirche* contiene.

Rudolf Schwarz, Chiesa di Nostra Signora, Treviri, interno.

Benché Rudolf Schwarz sia forse il più grande architetto di edifici religiosi del Novecento, è pressoché ignorato dallo storiografia dell'architettura moderna, dell'architettura dell'800 e del '900. Storiografia che ha smesso di interessarsi dell'edilizia religiosa delle chiese, appunto, perché quasi convinta di dovere condividere un giudizio quale quello che abbiamo letto e formulato nei "Sentieri interrotti" di Heidegger.

L'intervento di Rudolf Schwarz nella chiesa di Treviri – siamo nel 1957 – è semplicemente quello di posizionare l'altare. Un altare semplicissimo che gli meriterà l'apprezzamento di Mies Van der Rohe che lo definirà "il più decisivo dei segni in cui si sente la parola di Kant; di fronte a queste cose non possiamo che inginocchiarci".

L'altare non domina nella *Garrisonkirche*; non è decisivo nello *Steinhof*. Ma nel dopoguerra, a partire dagli anni '30, diventa invece un elemento decisivo nella liturgia e quindi all'interno della chiesa. Gli altari come centro della comunità, come il luogo dove si viene a condensare lo spazio di sopravvivenza e di nuova significazione del Sacro nei nostri tempi. Al di là, al di fuori, contro le condanne, contro le esclamazioni disperate di Nietzsche, contro le affermazioni

sintetizzate in quel brano di Heidegger.

Edavvero uno dei passaggi più difficili per gli storici dell'architettura e per coloro che si occupano di architettura: riconoscere qualche cosa di spiritualmente eccedente in una forma, in una costruzione dotata di questa francescana, ma, ancor più fortemente determinata, povertà. È un esercizio particolarmente difficile e non a caso questo esercizio lo ha fatto colui che più di ogni altro ha trasformato il nostro modo di intendere il ruolo dell'architettura nel tempo della tecnica e in direzione del tutto opposta a quella indicata da Heidegger, colui che più ha influenzato il pensiero dei grandi architetti contemporanei: Romano Guardini.

La chiesa, secondo il pensiero di Guardini, deve sorgere in un sobborgo dal carattere proletario. La chiesa sorge in un sobborgo di carattere proletario perché è lì che si deve creare la comunità.

“La povertà come senso e compito. Non c'è nulla di più attuale, nulla su cui varrebbe la pena di intraprendere seminari, discussioni nelle scuole di architettura di tutto il mondo, di mettere sui tavoli di qualsiasi committente anche oggi, la povertà come senso e compito. La povertà non è soltanto ciò che ti avvolge, la povertà dell'ambiente proletario che ti sta intorno. La povertà è il tuo compito! È il compito dell'architetto: attenersi all'essenzialità, alla povertà, alla riduzione, al buttare via. 'Compito' come possibilità di una forma più alta: riconoscere nella povertà una forma più alta. Ora questa povertà appartiene all'essenza più profonda del nostro tempo”.

In queste parole di Guardini vi è un'allusione ancora più forte non soltanto ai caratteri e ai tratti di quella che dovrebbe essere la vera architettura dei nostri tempi, ma al fatto che nei nostri tempi noi vediamo nella povertà un auspicio.

Non esiste un'architettura religiosa “nuova”. Ecco ancora l'anelito e il significato dell'architettura sacra, del Sacro in architettura. Non ne esiste una nuova, ma non significa che non esista! Non esiste oggi, non esiste ancora. È l'oggetto del nostro lavoro e della nostra ricerca. “In questa chiesa vive il Sacro presente. Molti tra noi percepiscono qualche cosa di simile come vuoto. Non abbiamo forse dimenticato cos'è il silenzio? Troppo spesso noi percepiamo il silenzio come una lacuna. Questo non è vuoto, è silenzio! E nel silenzio è Dio”.

Euna continua evocazione di termini che dovrebbero far parte, che hanno fatto parte del linguaggio, dei modi espressivi degli architetti.

La chiesa di Schwarz si riempie invece di una straordinaria ricchezza rappresentata dalla bellezza della povertà, dell'essenzialità, del farsi semplice delle cose.

Come dare forma nel Novecento a un'abside che sia grande come un'abside gotica, come un'abside di una grande chiesa romanica?

Come reinventare qualche cosa che è già stato così a lungo sperimentato, perfezionato e raggiunto se non, appunto, con questo gesto essenziale: un mattone tolto per formare un'abside? Un semplice gesto di povertà, di sottrazione che risarcisce la chiesa di tutto ciò che non può più essere, come diceva appunto Guardini, ma che può essere in futuro.

Le Corbusier, Chiesa di Notre-Dame du Haut, Ronchamp.

Per richiamare immagini più note, ecco la più celebre, forse la più conosciuta delle chiese contemporanee: “Notre-Dame du Haut” a Ronchamp di Le Corbusier, datata ai primi anni '50 del Novecento.

Questa chiesa è la prima che vive il suo spazio interno come uno spazio del tutto ancillare all'espandersi della comunità nello spazio esterno: infatti il vero luogo dove si svolge il rapporto con la comunità è tutto all'esterno. E lì comincia una timida tenda. Ancora la tenda, la tenda primitiva come nel grande *Steinhof* di Otto Wagner. Poi quella tenda si interrompe, mentre la chiesa viene perdendo i suoi pezzi, in un disarticolarsi delle sue parti. Quello che è chiuso tra le mura è uno spazio di servizio, mentre lo spazio più importante, quello destinato alla comunità è quello esterno, con il pulpito che guarda il grande prato verde, dove avviene l'incontro di tutti coloro che rendono la chiesa significativa.

E tutto questo gli architetti e gli storici non l'hanno saputo capire. È forse la più grande scenografia che sia stata creata per l'idea della comunità come di una massa in espansione, come il redimersi della pulsione alla crescita, all'accrescimento della folla nel prendere senso all'interno dei movimenti espansivi della comunità.

Per rendersene conto basti osservare il lato più celebre di Ronchamp. Questo enorme, gigantesco muro, che in realtà non regge niente! Regge soltanto questo distruggersi, svanire della rappresentazione sacra delle grandi vetrate che ancora trovavamo perfettamente incorniciate da Colo Moser all'interno dello *Steinhof* di Wagner. Qui vengono colti solo brandelli di luce. Una luce frammentata, interrotta. Appunto, un'evocazione di qualche cosa che non è più possibile, come Guardini ci diceva. Non vi è più rappresentazione.

Non vi è più possibilità di rappresentare alcunché. Ma tutto si concentra sulla presenza dell'altare; a Ronchamp tutto porta all'altare.

Perché questa insistenza sul tema dell'altare? E qual è il suo senso? “l'altare è al centro di quell'idea di comunità in continua espansione che redime, nel suo significato di unire gli opposti e i diversi, ciò che invece è indifferenziata volontà di crescere”. Così, ancora, Canetti la spiega. “Pulsione alla crescita della folla”. La folla è esattamente l'opposto di coloro che formano



la comunità che si raduna fuori da Ronchamp. È folla, è animata soltanto dall'espandersi, dalla crescita, dalla tensione all'accrescimento. Mentre la comunità è mossa, nello spazio sacro, dal movimento che la riporta sempre all'altare. E l'altare, con la sua presenza, sostituisce tutto; sostituisce tutte le altre forme di raffigurazione. Questo Dio che è in noi, questo Dio che si manifesta come elemento unificante, come figura unificante soltanto nell'altare, sopra l'altare.

Vi è una frase in cui Nietzsche spiega esattamente questo. "Nessuna colpa o dolore che differenzia il Cristianesimo dal mondo greco trova la sua redenzione lì dove gli uomini formano una comunità; dove è Giovanni e non Paolo che motiva i movimenti di coloro che si radunano nella comunità. Il crocifisso è innocente, però presenta la continuità con la figura di Dioniso che sempre rompendosi si rinnova e rinasce". Tutto ciò si presenta nell'altare.

Qual è il significato ultimo del ritrovarsi attorno all'altare, che mi ha indotto a scegliere questa immagine per concludere la nostra chiacchierata intorno al tema del nostro convegno? La fede di cui parla Gesù è, secondo l'autore de "L'Anticristo": "La fede che non inveisce, che non biasima, che non castiga, che non si difende, che non porta la spada di Paolo. È Cristo come spirito libero, Cristo che morì come visse perché la sua vita era il suo insegnamento. Non una vita per redimere gli uomini, ma per insegnare come si deve vivere". La pratica della vita è ciò che Egli ha lasciato in eredità agli uomini ed è questa pratica della vita che si rappresenta nella povertà dell'altare, nella povertà vissuta come ricchezza dello spazio sacro raccontato da Guardini. Nell'altare ha luogo, si rinnova il significato dell'Ultima Cena. Le comunità che si radunano intorno all'altare, che si formano intorno allo spazio e nello spazio sacro, che "sono" lo spazio sacro, sono comunità di sangue; sono comunità dove l'appartenenza è decretata essenzialmente dal condividere origini, culture, mentalità, usanze. Dal ritrovarsi, sulla base di questo senso di appartenenza, intorno all'altare.

Ma l'appartenenza alla comunità la si acquisisce, non soltanto se ne dispone sin dall'origine. La si acquisisce bevendo lo stesso sangue, così come avviene nell'Ultima Cena. Si entra a far parte di una comunità bevendo lo stesso sangue, il sangue che unisce i membri della comunità. Ed è questo che avviene nell'Ultima Cena.

Ed è questo racconto, questa verità che l'altare continuamente ripropone all'attenzione di coloro che intorno ad esso si radunano, non distratti da null'altro che non sia la sua stessa presenza.

Lo straniero che divide il nostro pasto, che beve lo stesso sangue che noi beviamo entra a far parte della nostra comunità. Fa parte della nostra comunità. Fa parte della comunità della nostra carne e del nostro sangue.

Il fatto che l'architettura del Novecento abbia mantenuto vivo il Sacro nella figura dell'altare ha significato mantenere vivo questo insegnamento: che nello spazio della povertà, della vera povertà vissuta come ricchezza – non nella notte tenebrosa decretata dall'avvento della tecnica come diceva Heidegger – c'è la possibilità di pensare che anche lo straniero fa parte della nostra comunità, se noi sappiamo accoglierlo, sappiamo condividere con lui il nostro rito, sappiamo condividere con lui il nostro sangue.

Da questo punto di vista, io credo che un viaggio attraverso le grandi architetture religiose del nostro tempo possa farci capire che ciò che è morto con Dio è la possibilità che gli uomini hanno di rappresentare, a misura e immagine ristretta di se stessi, Dio. Al contrario hanno la possibilità di vivere l'insegnamento di Dio nella comunità che si raccoglie intorno all'altare dal quale proviene continuamente questo insegnamento: che accogliere lo straniero è il meccanismo, il movimento vitale della comunità e che questo comporta un enorme sacrificio, quale quello che è rappresentato in queste spoglie architetture del Novecento.

Io è un altro (Rimbaud) La ricerca dell'identità

Flavio Caroli, storia dell'arte

Il mio intervento ha come tema l'altro e l'alterità nel senso della coppia, quindi ho pensato di focalizzarmi sull'argomento del mio ultimo libro, che è l'amore, cioè la rappresentazione dell'amore nell'arte occidentale. Che è un po' il tema dei temi. Io ritengo che i primari del pensiero in figura occidentale siano due. Uno è il viaggio nel volto e nel corpo dell'uomo, che potrebbe anche identificare la linea introspettiva dell'arte occidentale ed è ciò che distingue l'arte occidentale da tutte le altre grandi tradizioni figurative maturate su questo pianeta (dalla grande arte islamica, dalla grande arte buddista, etc.). Il secondo primario è la rappresentazione del paesaggio, della natura che l'uomo occidentale ha visto come uno schermo su cui ha proiettato, appunto, i propri sentimenti e, alla fine di tutto, la propria visione del mondo e del proprio consistere in questo mondo.

Se il primo è il viaggio nel volto e nel corpo dell'uomo, il tema dell'amore identifica, prima di ogni altro, questo tema, proprio perché la rappresentazione dell'amore fondamentale è un viaggio nelle passioni, come ha detto tutto il grande pensiero – non solo il pensiero in figura – occidentale. A partire, per esempio, nel mondo cristiano da Sant'Agostino che ha scritto e dedicato a questo tema idee fondamentali che sono



alla radice anche del nostro pensiero odierno, e poi tutto ciò che è seguito, come hanno detto Cartesio nel '600 e Diderot nel '700, Freud in quell'anno esemplare, il 1900, che introduce all'arte contemporanea.

Rappresentazione dell'amore come rappresentazione delle passioni, dunque, come rappresentazione della prima passione che è appunto il rapporto di ognuno di noi con l'altro: il primo altro che è il proprio referente sentimentale.

Satiro e fanciulla, decorazione parietale proveniente da Pompei, I sec. d.C., Museo Nazionale di Napoli.

Ho scelto probabilmente una delle immagini più caste fra quelle degli affreschi delle case di Pompei, ma questa ci dà già l'idea che il mondo pagano aveva dell'eros. Fondamentalmente, quel che il mondo pagano pensava era "Godi più che puoi perché la vita è breve, perché tutto finirà immediatamente". Il modo con cui si sono svolti i fatti dà una coloritura ironicamente e tragicamente vera a quello che pensavano. Tutto si riassume in fondo nel pensiero di Catullo "Carpe Diem" e appunto "Vivi l'attimo e il piacere dell'attimo più che puoi".

Il mondo cristiano ragionerà in termini esattamente opposti. Il mondo cristiano dirà "Ricordati che devi morire; la verità non è in questo mondo, ma è nell'altro mondo". Dante Alighieri ambienta la "Divina Commedia" nell'"altro" mondo, non in questo.

Con il mondo cristiano tutto cambia e chi affronta prima il grande tema dell'altro nel senso dell'amore è il pensiero filosofico e il pensiero letterario. Prima di tutti Sant'Agostino, che in questo senso è proprio una colonna, del mondo cristiano, della civiltà e della cultura cristiana in questa direzione. E poi il mondo letterario con tre nomi fondamentali: Dante Alighieri, Petrarca e Boccaccio, il primo a introdurci in quella dimensione narrativa che poi sarà la radice stessa di tutta la narrazione erotica (naturalmente nel senso più ampio del termine) che arriva fino a noi.

Nell'atto di scrivere questo libro, mi sono reso conto di due problemi fondamentali. Il primo problema è che la rappresentazione visiva dell'eros, la rappresentazione dell'eros nelle arti visive, ha avuto un fondamentale *gap* rispetto alla letteratura e rispetto, più tardi, al cinema. Ha avuto il *gap* della mancanza della dimensione tempo. Se voi pensate alle grandi storie d'amore – a Madame Bovary, Flaubert, a Tolstoj, Anna Karenina, etc. – pensate a delle storie che nascono, che evolvono nel tempo che si estinguono e si spengono. L'arte visiva dispone di una sola immagine che deve dunque esprimersi al massimo della propria potenza e in quell'istante si gioca tutto. Ed ecco perché nelle arti visive ricordiamo soprattutto l'espressione dell'eros. Ciò

è abbastanza naturale perché la dimensione del visivo, del visibile – *voyeur* appunto – è il primo strumento naturale per rappresentare il rapporto d'amore.

Ma il problema di affrontare il tema dell'amore, è affrontarlo in tutte le sue dimensioni. Per esempio, nella dimensione dell'amore di Dio, nel quale la cultura cinquecentesca ha fatto delle ricerche, dei pensieri fondamentali per tutto quello che sarebbe poi venuto in seguito. L'amore familiare, l'amore della famiglia. Anche qui è la cultura cinquecentesca che mette insieme degli strumenti, forgia degli strumenti nuovissimi. In generale, l'amore per la bellezza che non è affatto l'amore solo per l'elemento erotico.

Nel mondo occidentale quindi, di amore si parla molto dal punto di vista del pensiero, dal punto di vista letterario, mentre la cultura visiva arriva in netto ritardo rispetto alle altre arti. Ma quando arriva, arriva al massimo della propria potenza.

Jan Van Eyck , Ritratto di Van Eyck con la moglie, 1434, Londra, National Gallery.

Quest'opera può essere considerato il primo grande ritratto coniugale della storia dell'arte moderna, e rappresenta Jan Van Eyck con la moglie. Infatti non si tratta dei coniugi Arnolfini. Studi recenti, tra cui un bellissimo saggio di Massimo Cacciari, hanno rivelato che non si tratta dei coniugi Arnolfini, ma del pittore e di sua moglie.

Al centro della parete di fondo, sopra allo specchio, c'è una scritta murale in latino, che recita: "Jan Van Eyck passò da qui". Quindi, il quadro raffigura un signore con la moglie incinta, il letto coniugale e sopra il letto un estraneo scrive "Io sono stato qui". Tant'è vero che anche all'epoca della realizzazione dell'opera si era diffuso il sospetto che la paternità potesse spettare al pittore. Nel 1516, cioè quasi ottant'anni dopo l'esecuzione del quadro, un cronista del tempo scrive in un documento: "Questo quadro rappresenta Arnout Lefin con la moglie". Ora, chi è questo Arnout (in francese, Arnaud; in italiano Arnolfo) del quale si parla in questo documento? È il protettore dei tradimenti coniugali. Ciò è testimoniato ad altissimi livelli della letteratura francese quattrocentesca, cinquecentesca e ancora Molière cita Arnout o Arnaud come protettore di tradimenti coniugali.

Arnout Lefin. Ed è accaduto che a metà dell'Ottocento, quindi tre secoli dopo, due importantissimi storici dell'arte – Cavalcaselle e Crowe – alla luce del documento e della scritta, affermassero con convinzione che si trattava del ritratto dei coniugi Arnolfini.

Arnout Lefin ... Arnolfini! E in effetti in quegli anni nelle Fiandre viveva una famiglia di operatori economici lucchesi che si chiamava Arnolfini. Siamo di fronte a un clamoroso errore. Tant'è vero che, accertato questo primo punto, si procede con i riscontri fisiognomici: le persone

ritratte nel quadro hanno una fisionomia molto poco lucchese! Confrontando questa immagine con altre immagini che ritraggono Van Eyck e altre dei 'veri' coniugi Arnolfini, possiamo con qualche certezza affermare che si tratta del ritratto del pittore con la moglie. Il che è importantissimo, sul piano prima di tutto poetico, oltre che documentario perché questo spiega il meraviglioso incanto di quel quadro che è stato visto da Velázquez e, soprattutto, spiega la paternità, il soggetto appunto di Van Eyck. La bellezza di quella luce che entra dalla finestra è chiaramente l'antesignana delle finestre di Vermeer, due secoli dopo; quella luce che entra all'interno della stanza che si imbeve su quelle gocce, su quei chicchi di luce nel lampadario che sovrasta le due figure; la luce che corre lungo il volto, lungo quel bellissimo vestito verde della signora incinta, il volto di Van Eyck stesso e che culmina in quel cagnetto in basso che è simbolo di fedeltà e dunque esclude ogni bizzarra ipotesi intorno ad allusioni a tradimenti matrimoniali. Quindi, questo è il primo ritratto coniugale della storia dell'arte.

Dopodiché arriva Leonardo Da Vinci, che è il punto di svolta anche nel senso dell'altro e dell'alterità della storia dell'arte. Da più di trent'anni ripeto continuamente questa idea: Leonardo è fondamentale nella storia della psicologia, non in quanto pittore che si è ispirato a principi psicologici – il che non significa un bel nulla – ma proprio in quanto 'scienziato' che ha formulato pensieri essenziali per la formazione e lo statuto di quella scienza che oggi chiamiamo 'psicologia'. Quando io ho cominciato questi studi più di quarant'anni fa, non c'era un solo libro, una sola storia della psicologia. All'Università di Bologna andavo nella biblioteca della Facoltà di Medicina per trovare qualcosa al riguardo. Oggi esistono dei libri che tutti voi consultate. Tutti vi diranno che lo snodo fondamentale verso il mondo moderno è dato, appunto, dal pensiero di Leonardo da Vinci. Per esempio, da quel pensiero di Leonardo che dice, rivolto al pittore (cioè a se stesso): "Farai le figure in tale atto, il quale sia sufficiente a dimostrare ciò che la figura ha nell'animo. Altrimenti la tua arte non sarà laudabile". Questo segna la fine del ritratto sociale – la sigla sociale del ritratto – quattrocentesco e ci immette in una dimensione di viaggio interiore che porta alla pittura moderna. Leonardo medita molto sul tema dell'eros e dunque dell'"altro" inteso anche come eros, ma lo fa sempre in modo molto coperto. Questa è la sua natura. Lo fa, per esempio, nelle due versioni di "La vergine delle rocce", il dialogo fra Giovanni Battista, Gesù, etc. E poi lo fa in una serie di disegni abbastanza misteriosi, nei quali rappresenta organi genitali maschili e organi generativi femminili, ma così 'sub specie scientiae'. Infatti, questo si lega proprio a quegli studi di anatomia, le prime dissezioni, che sono un capitolo fondamentale

per l'introduzione alla scienza moderna. Verso il Natale dell'anno 1499 Leonardo scappa da Milano, passa da Mantova dove fa un ritratto a Isabella d'Este e nel marzo dell'anno 1500, esemplarmente – sappiamo molto al riguardo – sbarca a Venezia dove, quasi sicuramente, incontra il giovane astro della pittura veneziana che è, appunto, Giorgione che vedete in questo momento.

Giorgione, Doppio ritratto, metà del primo decennio del XVI, Roma, Palazzo Venezia.

Dopo l'incontro con Leonardo la ritrattistica di Giorgione cambia completamente: l'opera "Doppio ritratto" è un manifesto assoluto della ritrattistica moderna e dell'amore, perché questo è il ritratto di un innamorato.

Il personaggio in primo piano è perso nei propri pensieri irraggiungibili, non delimitabili, per la prima volta assolutamente sfuggenti, nella posizione del melanconico, che verrà ripresa subito dopo da Dürer nella famosa incisione "Melancholia I" (di pochi anni seguenti) e continuerà nei secoli, fino a Van Gogh: il "Ritratto del Dottor Gachet" è il ritratto di un uomo melanconico.

Dunque, questo giovane è nella posizione dell'innamorato. Che sia un innamorato, lo dice il fatto che porta in mano un "melangolo", l'arancia amara, che è appunto il simbolo dell'aspetto dolce e amaro dell'amore.

Alle sue spalle – ecco l'"altro" – Giorgione ha il genio e l'intuizione di mostrare il suo esatto contrario: cioè, quanto questo giovane è elegante e perso nei suoi sentimenti, l'altro invece è molto terreno, terribile, forse addirittura astuto. Insomma, rappresenta quell'animo energetico, energico, che invece sfugge appunto al primo. Rappresentano le due facce dell'amore, due psicologie diverse, insomma, due facce di una stessa medaglia.

Raffello Sanzio, La Fornarina, 1520 ca., Roma, Galleria Nazionale di Arte Antica.

Nei primi anni del Cinquecento si diffonde una sorta di clima neo pagano, il cui più grande rappresentante è Raffaello Sanzio, che nelle Stanze Vaticane cerca di conciliare con uno sforzo gigantesco il pensiero del mondo secondo la Chiesa, secondo la divinità e secondo gli uomini e dipinge il vero, il bello, e il giusto e il buono.

"La Fornarina" che qui mostriamo deve avere avuto, tuttavia, una parte fondamentale negli ultimi anni della sua vita. Tanto da far dire a Vasari – che però, lo ricordiamo, era amico di Michelangelo e nemico di Raffaello – che Raffaello è morto per 'eccessi erotici'. E infatti della morte di Raffaello, che all'epoca era l'uomo più celebre dell'Occidente, dopo il Papa, non si sa nulla.

"La Fornarina" è un'opera, perfetta e pensata sulle idee di Leonardo da Vinci, però esprime un'idea di assoluto eros ed erotismo, con quell'invito

dell'accoppiata occhi–bocca, quei seni bellissimi, quell'ombelico appena coperto, quelle mani prensili. Insomma, è immagine di grandissimo erotismo, proprio così come lo concepisce il classicismo di Raffaello, in questa pienezza del neopaganesimo primo–cinquecentesco.

Giulio Romano, *Due amanti*, 1524 ca., San Pietroburgo, Museo dell'Ermitage.

Marcantonio Raimondi, *Prima posizione*, incisione dai Modi di Giulio Romano, Parigi, Bibliothèque Nationale.

Nella Roma del Cinquecento, subito dopo la morte di Raffaello (che muore nel 1520) entra in scena il suo allievo Giulio Romano, che esegue 16 immagini delle posizioni fondamentali del coito e realizza una sorta di kamasutra occidentale, non però in chiave spiritualistica, e ha grandissimo successo. L'incisore Marcantonio Raimondi, dopo aver riprodotto l'opera di Giulio Romano, viene addirittura incarcerato, mentre Giulio Romano è costretto a lasciare Roma e a scappare a Mantova.

Tiziano Vecellio, *L'Amor sacro e l'Amor profano*, 1514–1515, Roma, Galleria Borghese.

Anche Tiziano, nel primo decennio del Cinquecento, rappresenta e dà il manifesto dell'amore in questa società 'neopagana'. E lo dà in questo dipinto che ritrae l'amor profano e l'amor sacro.

Il tema del dipinto nasce da una disputa teorica fra umanisti: Venere Afrodite rappresenta l'amore 'terreno' o una forma d'amore puro, sacro? La disputa è risolta ammettendo l'esistenza di due Veneri, quindi di due forme d'amore, non necessariamente in contrasto fra loro. Una è la Venere terrestre, l'altra è la Venere celeste e quindi l'immagine stessa della bellezza di tipo classico. Tiziano unifica le due figure in un solo quadro, ritraendole ai lati di un Cupido intento a estrarre i propri strumenti dalla fontana. La Venere terrestre, cioè l'amore profano, è naturalmente bellissima, con indosso quel vestito, quella cascata di azzurro, con quel color melograno della manica. E poi, il bellissimo volto con i capelli biondi, la pianura del petto... Ma questo non è nulla rispetto alla grandezza della nudità dell'amor sacro, invece, con quella corsa bellissima della pittura lungo i seni, lungo l'epidermide, lungo tutto il corpo; il tocco di quella 'culotte' bianca, di quel drappo che copre appena lo specifico della femminilità di Venere; quelle gambe che sono colonne classiche, colonne con profumo di epidermide. Il tutto, poi, vicino a quel meraviglioso colore rosso–arancione che è il rosso Tiziano, cioè il colore più prezioso che sia stato mai prodotto dalla pittura. Tutto questo ambientato –straordinaria soluzione– nel pieno di un tramonto cadorino –perché è chiaro che questa è Pieve di Cadore– un estenuante tramonto di un pomeriggio di tarda primavera: il sole sta

tramontando in quella striscia color uovo, l'acqua del lago incupisce proprio mentre arriva la sera. E la sera sta arrivando in questo meraviglioso paesaggio che contiene la meraviglia dell'altro cioè, appunto, della bellezza umana.

Giovanni Girolamo Savoldo, *Maria Maddalena*, 1535–1540, Londra, National Gallery.

Savoldo, artista di cultura lombardo–veneta, introduce in pittura una nuova idea di realismo: nel dipingere questa Maddalena che è fatta di una cascata di argento – è un quadro fatto di argento che piomba giù dall'alto – il protagonismo è tutto in quello sguardo, in quello straordinario sguardo che è uno sguardo di seduzione. È uno sguardo che sa di poter sedurre ma decide di non farlo. E questo è un altro modo in cui nel Cinquecento si rappresenta l'amor sacro.

Sofonisba Anguissola, *Partita a scacchi*, 1555 ca., Poznan, Muzeum Narodowe.

Verso la metà del Cinquecento nasce anche la rappresentazione dell'amore familiare, che fino a questo momento non avevamo ancora incontrato. L'artista è una donna, la prima grande donna pittrice della storia dell'arte. L'opera che vedete è un ritratto di famiglia, la pittrice con le sorelle, nella casa paterna a Cremona.

La storia di Sofonisba Anguissola è straordinaria: da ragazza della piccola borghesia cremonese, con il suo talento conquista la stima di Michelangelo e poi della corte più importante d'Europa, quella di Filippo II di Spagna, per poi diventare una vera madrina della pittura moderna.

Quest'opera, dipinta negli anni giovanili, è uno dei primi grandi quadri, in esterno, della rappresentazione dell'amore familiare nel Cinquecento.

Rembrandt, *Hendrickje che fa il bagno in un ruscello*, 1654, Londra, National Gallery.

Col Seicento cambia tutto. Il pensiero dominante, soprattutto nel Nord Europa, è dato da filosofi come Spinoza, che affermano: "*Deus sive natura*" ossia 'Dio è la natura e la natura però è Dio'. Cioè, la sacralità è nella natura, è dentro alle cose. Rembrandt, l'amore –l'altro appunto– lo rappresenta in questa straordinaria immagine della moglie che si immerge in un ruscello. La scena è inondata dalla straordinaria luce di Rembrandt, che è molto diversa da quella di Caravaggio (cioè una luce naturale). La luce di Rembrandt penetra all'interno delle cose, come una scarica di energia, un milione di volts che brucia le cose e nell'istante stesso in cui le brucia le tramuta in oro –oro fuso– e nel momento in cui avvampano, le rivela. Rivela la loro natura. È questa la grandezza o la 'unicità' nella cultura figurativa moderna di un dipinto come questo di Rembrandt.

Jan Steen, Ragazza che offre ostriche, 1658-1660, L'Aia, Mauritshuis.

Un altro esempio di pittura "morale" dell'area di cultura protestante è dato dal quadro di Jan Steen, che dedica tutta la sua vita a tentare di fare il moralista, facendo invece l'immoralista perché, per esempio, questa ragazza che offre ostriche lo fa non tanto per il potere afrodisiaco delle ostriche che erano già note dal tempo antico, ma perché con le ostriche allude a tutto ciò a cui noi stiamo pensando in questo momento. Tant'è vero che sullo sfondo ci sono due signori che stanno trattando un affare che, evidentemente, verrà concluso, subito dopo, nei prossimi minuti. Questa è la cultura narrativa. Qui nasce anche la pittura come narrazione, diciamo, del Nord Europa.

Gian Lorenzo Bernini, Estasi di santa Teresa, 1644-1652, Roma, Chiesa di Santa Maria della Vittoria.

In quest'opera Gian Lorenzo Bernini, maestro indiscusso del Barocco, ha il coraggio, l'ardimento, il genio di rappresentare il primo orgasmo femminile della storia dell'arte. Naturalmente, sotto forma di deliquio mistico. Nessuna altra tradizione figurativa su questo pianeta ha avuto il coraggio, in questi termini, di fare ciò che l'arte occidentale ha fatto in questo momento. Forse solo quella giapponese, ma almeno un secolo dopo.

Jean Antoine Watteau, Gli Champs-Élysées, 1718-1719, Londra, The Wallace Collection.

Jean Antoine Watteau, Divertimenti campestri, 1718-1720, Londra, The Wallace Collection.

E poi si arriva al Settecento, il secolo della grande mondanità e quindi anche della grande descrizione dell'amore e dei misteri dell'amore.

E l'artista più grande di tutti è Jean Antoine Watteau. Parigino, muore nel 1721 a 37 anni, come Raffello (un tema molto interessante, un numero impressionante di artisti concludono la loro vita terrena a 37 anni).

Negli ultimi giorni della sua vita, Watteau, ammalato gravemente, viene portato in campagna da un amico e, in campagna, il parroco del villaggio lo convince – dicono le cronache – a bruciare i suoi quadri che ritraggono *nuditè*.

Prima vista la cosa sembra strana, perché Watteau rappresenta dei nudi molto casti. A cosa si riferiva quel parroco? Ci sono davvero contenuti erotici nelle scene campestri di Watteau? Probabilmente sì, anche se nascosti.

Osservate le sculture a lato della scena campestre rappresentata. Sono sculture perché sono monocrome, cioè realizzate in bianco e nero, ma non hanno nulla della scultura! Anzi, hanno una freschezza di realizzazione erotica talmente moderna, proprio perché occulta, che

non ha nulla da invidiare alla pittura del XX secolo. E anche gli acquirenti o il pubblico di Watteau sicuramente vi riconosceva fanciulle reali, conosciute. Quei ritratti sotto forma di sculture sono una sorta di "strizzata d'occhi" fra il pittore e il suo pubblico.

Sicuramente il Settecento è un secolo assai più misterioso di quello che crediamo.

Francisco Goya, La maja desnuda, 1800 ca, Madrid, Museo del Prado.

Di questo quadro, che è uno dei quadri più famosi del mondo, non sappiamo quasi nulla. Sappiamo solo che aveva una sovracoperta che era "La maja vestida", appunto, proprio per tenerla nascosta. Non sappiamo la data, non sappiamo chi è la modella. Non è sicuramente l'amante di Goya, probabilmente era l'amante di un suo amico politico.

Ma anche quest'opera ci dice che in questi anni la cultura neoclassica è una cultura estremamente ambigua. Questo vagheggiamento della classicità ha però portato anche a esiti tutt'altro che ambigui, direi a delle attitudini perverse formidabili. Basti pensare agli erotismi scatenati a cui si abbandona quel grandissimo artista che è Heindrich Füssli, che però non vi mostro.

Francesco Hayez, Il bacio, 1859, Milano, Pinacoteca di Brera.

Francesco Hayez, disegni da Scene d'atelier, 1822-1830, collezione privata.

In Italia c'è il caso di Francesco Hayez, che, da un lato, dipinge un'opera come *Il bacio*, un saluto molto tenero fra un soldato e la sua amata. Dall'altro, realizza una serie di 20 (ma ne conosciamo solo 19) disegni pornografici, in cui sicuramente riprende intenzionalmente i *Modi* di Giulio Romano. Questi disegni sono probabilmente ispirati ai versi del poeta Carlo Porta, versi che sono talmente espliciti che ho deciso di non pubblicarli.

Gustave Courbet, L'origine del mondo, 1866, Parigi, Musée D'Orsay.

In questo clima ottocentesco, risulta quindi quasi 'casta' l'immagine di Courbet che vedete in questo momento. Questo quadro – ripeto – è tutto sommato casto perché rappresenta la natura che genera natura. E questo ha inteso fare nella sua filosofia, appunto, Courbet.

Simbolicamente, nel 1900, vede la prima pubblicazione "L'interpretazione dei sogni" di Sigmund Freud. Si entra dunque nel mondo della psicoanalisi. Freud entra decisamente nel grande tema dell'"altro" e dice ciò che ci muove: noi abbiamo dentro un pianeta sconosciuto. "L'Africa interiore", aveva detto un poeta – Jean Paul Richter – un secolo prima; un continente interiore che d'ora in poi dovrà essere esplorato. E cioè da questo punto in poi sapremo cosa

significa l'espressione: "io è un altro". E le chiavi che Freud indica come fondamentali per la scoperta del nostro continente interiore sono *eros* e *thanatos*, cioè l'impulso all'amore e l'impulso alla morte, che convivono.

Gustave Klimt, *Giuditta*, 1901, Vienna, Österreichische Galerie Belvedere.

Poco tempo dopo, nel 1901, Klimt dipinge a Vienna, in uno studio vicino a quello di Freud, questa "Giuditta", che, sensualissima, è mossa da un brivido di appagamento e di lussuria anche alla presenza della testa tagliata di Oloferne. E questo atto di lussuria vive per un istante solo esattamente a cavallo fra *eros* e *thanatos*. Da questo momento, appunto, 'io è un altro'. La ricerca dell'altro, della verità e della identità si fa estremamente complessa, ed estremamente agguerrita.

Pablo Picasso, *Dora Maar*, 1937, Parigi, Musée National Picasso.

Enaturalmente anche Picasso deve affrontare questo tema.

Nel 1936 – l'anno prima della Guerra di Spagna e di *Guernica* – Picasso incontra in un locale di Parigi una donna che lo farà innamorare perdutamente: Dora Maar, fotografa, di origine serba ma nata a Buenos Aires. Il loro amore durerà undici anni e sarà un amore assoluto: Picasso smetterà per un anno persino di dipingere. Nel 1937, quando scoppia la Guerra Civile in Spagna e a Picasso arriverà la committenza di *Guernica*, Dora Maar rinuncia a seguire i grandi fotografi –Robert Capa, Henri Carter-Bresson– sul fronte di guerra per ritrarre Picasso nella realizzazione di *Guernica*, di cui farà un memorabile reportage.

Picasso dipinge Dora recuperando la lingua che lui stesso aveva inventato trent'anni prima per *Les Femmes d'Alger*, cioè quella specie di tardo cubismo che poi diventerà la chiave di tutta la pittura del dopoguerra.

E Dora Maar è dipinta sia di fronte che di profilo, e ha quasi l'aspetto di una vittima designata. Sappiamo che, quando undici anni dopo il loro amore finirà, Dora Maar quasi impazzirà di dolore.

Francis Bacon, *Studio di George Dyer*, 1971, collezione privata.

L'ultima opera che mostriamo è il ritratto di George Dyer, il compagno di Francis Bacon. Si tratta di uno degli ultimi ritratti fatti al compagno, prima del tragico suicidio di quest'ultimo, proprio la sera dell'apertura della mostra al Gran Palais di Parigi nel 1971, la mostra che consacra agli occhi del mondo la fama dell'artista. Bacon porterà i segni di questo terribile atto di violenza tutta la vita. Quest'opera è straordinaria, perché quanto più è tragica l'immagine all'interno, tanto più è bella e ariosa la pittura intorno, con quel color caffelatte delle pareti della stanza, quella

bellissima ellisse color mattone, addirittura l'azzurro del cielo di Londra. Ma il corpo ritratto sembra un grugno tragico protratto nello spazio, accentuato dalle cosce e dalle gambe sfatte. Sembra che Bacon abbia voluto rappresentare uno scarto di macelleria.

Per concludere, vorrei sottolineare questo: 400, 500 anni della storia del mondo sono un soffio. L'immagine di un uomo nudo negli ultimi 500 anni è uguale a se stessa. Non è cambiato nulla.

Nell'arte la raffigurazione dell'eros o semplicemente di un corpo nudo è cambiata completamente. Ma non credo che sia cambiata l'idea che l'uomo ha di se stesso, dunque dell'altro, dunque dell'alterità. Credo semplicemente che siano caduti i parametri epistemologici con cui l'uomo si giudica. È diverso il pensiero scientifico, è diversa l'idea che l'uomo ha di se stesso. Se per un certo tempo l'uomo ha creduto di essere un eroe, dal Novecento in poi ha la consapevolezza di essere una entità complessa, che potrebbe anche perdersi e disperdersi nello spazio, appunto, forse anche come questa immagine. È cambiata l'idea che l'uomo ha di se stesso, non l'uomo o l'essenza, appunto, dell'uomo.

È lecito chiedersi: come sarà rappresentato l'amore nel futuro? Io penso che l'immagine che l'uomo darà dell'amore in futuro deriverà dal grado di felicità che saprà trovare nel rapporto con l'altro, cioè appunto con il *partner*, con colui che ama. Ma chi lo sa veramente? Chi l'ha veramente mai saputo? Questo, appunto, è esattamente il mistero dell'arte. Da questo mistero si determinerà l'immagine dell'amore, cioè dell'alterità, del futuro. È sempre andata così e sono certo che andrà così anche questa volta.

L'altro, l'Alterità. Conclusioni

Enzo Bianchi, religione

Introduzione

L'altro siamo noi

Sono lieto di essere in mezzo a voi per concludere i lavori di questa edizione de "I Colloqui del Forte" dedicata al tema "L'Altro, l'Alterità". Nel mio intervento mi limiterò a esplorare solo alcune piste di questo argomento così vasto, del quale in questi due giorni avete affrontato aspetti numerosi e diversificati tra loro. Le mie riflessioni vogliono essere nient'altro che uno stimolo per ripensare ancora una volta questo tema così centrale nell'esistenza quotidiana di ciascuno di noi.

Va detto innanzitutto che spesso ricorriamo troppo sbrigativamente alle due categorie contrapposte: “noi” e “gli altri”. Ci appelliamo a esse anche in buona fede, per comprendere problemi, risolvere situazioni intricate, giustificare atteggiamenti e incomprensioni. Eppure, se siamo appena più attenti, ci rendiamo conto che è arduo definire i confini tra queste due entità e, ancor di più, stabilire con certezza chi appartiene all’una o all’altra, in che misura e per quanto tempo. Quando giustapponiamo i due termini, in realtà intraprendiamo un percorso suscettibile di infinite varianti: ci possiamo infatti inoltrare su un ponte gettato tra due mondi, oppure andare a sbattere contro un muro che li separa o ancora ritrovarci su una strada che li mette in comunicazione. Possiamo anche scoprire l’opportunità di un intreccio fecondo dell’insopprimibile connessione che abita noi e loro. Sì, perché *ciascuno di noi – e anche degli altri – esiste in quanto essere-in-relazione*: con quanti lo hanno preceduto, con chi gli è o gli è stato accanto, con il “prossimo”, con coloro che ha avuto o avrà modo di incontrare nella vita, con il pensiero, la vita e le azioni di persone che non ha mai conosciuto personalmente e perfino con chi non conoscerà mai ma che contribuisce con la sua esistenza, le sue gioie e le sue sofferenze a quel mirabile corpo collettivo che è l’umanità.

È una consapevolezza, quella dell’intima connessione tra ciascuno di noi e gli altri, che va ridestata in questa nostra epoca in cui si è giunti con ragione a ipotizzare la “morte del prossimo” (Luigi Zoja), la scomparsa di colui che, letteralmente, è “più vicino”. Se, infatti, veniamo quotidianamente sollecitati a una generica solidarietà con chi è lontano, siamo nel contempo spinti a non vedere chi ci è accanto e attende, prima ancora che un gesto di comunione, il semplice riconoscimento della propria esistenza. Comuniciamo a distanza, interagiamo in tempo reale, ci sentiamo connessi con una rete globale, ma distogliamo lo sguardo dall’altro che è accanto a noi, nella paura che il diverso cessi di restarci estraneo e inizi a inquietare la falsa sicurezza che regna tra i “simili”.

Michel de Certeau, teologo e antropologo, instancabile viaggiatore attraverso paesi, culture e persone diverse, definiva lo storico come colui che ha “il gusto dell’altro” e il cristiano come chi cerca di “far posto all’altro”: per lui l’altro, lo straniero è al contempo “l’irriducibile e colui senza il quale vivere non è più vivere”. In questo senso possiamo declinare il rapporto tra noi e gli altri come una relazione dinamica in cui entra in gioco anche la dimensione temporale. Ovvero, oggi io sono quello che altri sono stati prima di me e, a loro volta, gli altri possono diventare quello che io sono o ero a un certo punto della mia vicenda umana.

Sì, nella dialettica tra noi e gli altri si gioca il difficile equilibrio, mai raggiunto pienamente, tra identità e convivenza. In che modo non solo

conservare ma innanzitutto riconoscere e coltivare la propria identità senza collocarla in rapporto dinamico con l’essere accanto, prossimi al diverso? E come convivere in un confronto civile tra persone, etnie, culture diverse senza aver chiara consapevolezza della propria identità e di come questa si sia venuta formando proprio attraverso successive, ininterrotte mescolanze con alterità che da lontane si fanno vicine, da estranee divengono familiari? È possibile, in una parola, sperimentare che in definitiva *l’altro siamo noi o*, per dirla con Paul Ricoeur, cogliere “*sé come un altro*”?

Come accennavo, sarebbero molti gli ambiti sui quali potremmo interrogarci, in merito a questa affascinante problematica, ma io mi limito ad analizzarne tre:

1. **L’altro per eccellenza, lo straniero**
2. **L’altro per fede**
3. **L’altro per etica**

1. L’altro per eccellenza, lo straniero

Oggi anche in Italia, come ormai in tutta l’Europa occidentale, ci troviamo di fronte a un *consistente fenomeno migratorio*: milioni di uomini e donne appartenenti a mondi, etnie, culture, lingue, religioni diverse, e fino a ieri di fatto estranee l’una all’altra, si trovano a vivere fianco a fianco tra loro e in mezzo a un paese e a una cultura “altri”. Fenomeno certo non nuovo quello della migrazione – basterebbe pensare all’emigrazione italiana da quando esiste lo stato unitario fino a pochi decenni or sono – ma nuova è la convergenza simultanea di diversi flussi migratori verso l’Europa. Una complessità di situazioni che desta interrogativi, dal primordiale “perché vengono da noi? Non possono restare nei loro paesi?” al più preoccupato “che ne sarà del nostro paese, della nostra cultura, del nostro modo di vivere e di convivere?”.

Le risposte al primo tipo di domanda appaiono più facili, anche se sovente tendiamo a rimuoverle: da sempre, infatti, non è il pane che si muove verso i poveri, ma sono i poveri ad accorrere verso il pane; da sempre quando gli uomini hanno speranza di trovare una vita migliore altrove sono pronti a tentare l’avventura della migrazione, anche a costi umani altissimi. Molte sono le ragioni che spingono migliaia di individui a lasciare il proprio paese: miseria, carestie e conflitti che affliggono l’Africa, insicurezza e violenza che inducono minoranze osteggiate a cercare asilo altrove – si pensi ai cristiani del Medio Oriente –, guerre e lotte etniche che generano profughi e rifugiati. A questo si aggiunga anche il sogno di un mondo ricco di beni e di consumi senza limiti che i mezzi di comunicazione alimentano in popoli appena usciti da ristrettezze economiche e libertarie, come quelli dell’Europa “d’oltrecortina”.

In un sapiente discorso al Parlamento europeo tenuto nel 2004, l’allora segretario generale

dell'ONU Kofi Hannan ammoniva: "I migranti hanno bisogno dell'Europa ma l'Europa ha bisogno dei migranti: un'Europa ripiegata su se stessa diventerebbe più meschina, più povera, più debole, più vecchia. Un'Europa aperta, invece, sarà più giusta, più forte, più ricca, più giovane se voi saprete governare l'immigrazione. *I migranti sono una parte della soluzione e non una parte del problema: essi non devono diventare i capri espiatori di diversi malesseri della nostra società.*

Oggi sono molti a riconoscere la verità di queste parole e del fatto che c'è bisogno degli stranieri per poter mantenere e aumentare il benessere, che c'è bisogno della loro presenza lavorativa e contributiva perché molti lavori non sono più assunti e svolti da noi; alcuni, invero meno numerosi, vedono in questa necessità anche una opportunità di arricchimento culturale.

Ma oltre che interrogativi dalle risposte complesse, *la presenza dell'alterità dello straniero desta in noi anche timori e paure*, perché lo straniero è il radicalmente altro, diverso da me, perché era lontano e ora è vicino, perché era sconosciuto e ora me lo trovo accanto. È fisiologico che la presenza dello straniero ponga noi in questione: proprio perché ci manca un terreno comune su cui fondare un'intesa e la conoscenza del retroterra da cui proviene, ciò che nasce immediatamente e spontaneamente di fronte allo straniero è la paura. E la paura non va derisa né minimizzata, ma presa sul serio e fronteggiata per capirla e vincerla. Un dato fondamentale da tenere presente è che nell'incontro con lo straniero non va messa in conto solo la "mia" paura, la paura di chi accoglie, ma anche e forse soprattutto la "sua" paura, la paura di chi arriva in un mondo estraneo, un mondo di cui conosce poco o nulla, un mondo che non gli offre alcuna protezione. Sì, la prima sensazione nel rapporto tra residente che accoglie e immigrato che arriva è la paura, anzi si tratta di *due paure a confronto!* E non basta invocare elementi ideologici, principi religiosi o etici per esorcizzare la paura: essa va affrontata come presa di consapevolezza della distanza, della diversità, della non conoscenza e, quindi, della non affidabilità. La paura dell'altro è una sensazione paralizzante che va superata non rimuovendola bensì assumendola.

Due sono infatti i rischi nella nostra lotta contro la paura: negarne l'esistenza e quindi assolutizzare la differenza dell'altro, sacralizzare l'altro e rinunciare così alla propria cultura; oppure, al contrario, assolutizzare la propria identità intesa come esclusiva e escludente, assumendo un atteggiamento difensivo dei propri valori fino a farne un presidio da difendere anche con la forza contro ogni minaccia reale o presunta all'identità culturale o religiosa. In entrambi i casi si dimentica che l'identità a livello sia personale sia comunitario e sociale si è formata storicamente e si rinnova quotidianamente nell'incontro, nel confronto, nella relazione con gli altri, i diversi,

gli stranieri. *L'identità infatti non è statica ma dinamica, in costante divenire, non è monolitica ma plurale*: è un tessuto costituito di molti fili che si sono intrecciati, spezzati, riannodati a più riprese nel corso della storia.

Quando il fantasma dell'identità porta a ridurre le relazioni sociali alla materialità del dato etnico, dell'omogeneità del sangue, della religione praticata, allora si apre la via a forme di politica totalitaria e intollerante. I risorgenti nazionalismi e le tendenze localistiche si accompagnano sempre a spinte xenofobe e razziste che tendono all'esclusione dell'altro e si risolvono in un autismo sociale: una mancanza di ossigeno vitale contrabbandata come nicchia dorata ma che in realtà diviene un sistema asfittico, in uno spazio in cui l'unica pianta in grado di crescere è la barbarie.

Scriveva il grande filosofo Emmanuel Lévinas, che ha dedicato tutta l'esistenza alla ricerca sull'alterità: "Io sono nella sola misura in cui sono responsabile dell'altro". Ecco ciò che siamo chiamati a vivere anche nell'incontro con lo straniero al di là della paura e al cuore della nostra identità: incontrare l'altro non significa farsi un'immagine della sua situazione, ma assumersi una responsabilità senza attendersi reciprocità, fino all'ardua ma arricchente sfida di una relazione asimmetrica, disinteressata e gratuita. Solo così la vicenda dell'incontro con lo straniero si fa occasione di umanità per tutti.

2. L'altro per fede

Se ci spostiamo sull'ambito della fede, possiamo affermare che da quattordici secoli per il cristianesimo "l'altro" religioso per eccellenza è l'islam e viceversa. Va anche detto che da alcuni decenni ormai vi è in Italia una variegata presenza di immigrati musulmani: eppure sembra che di questa presenza e dei problemi da essa posti alla nostra società ci si sia accorti solo a partire dagli eventi dell'11 settembre 2001.

Se affrontiamo la questione più in profondità, possiamo cominciare notando che il rapporto tra queste due fedi non è mai stato simmetrico. Perché? Proprio perché il Corano asserisce e proclama che il cristianesimo fa parte dell'islam, in quanto l'islam non solo si è innestato su ebraismo e cristianesimo, ma ne è la più autentica espressione: l'islam si considera dunque la continuazione autentica della rivelazione di Gesù "profeta dell'islam". Secondo una lettura islamica, c'è stata un'alterazione del Vangelo di Gesù da parte prima dell'apostolo Paolo e poi della Chiesa, soprattutto nel IV secolo con Costantino e il concilio di Nicea, e si è quindi creata una distinzione tra il Gesù storico e il Gesù della fede cristiana, mentre l'autentica comprensione di questa figura si ritrova nel Corano e nel messaggio di Maometto.

Proprio per questo nel Corano troviamo uno sguardo ambiguo sui cristiani. Da un lato ci



sono testi come la *Sura V* che affermano: “Tu troverai che gli uomini più vicini ai credenti sono quelli che dicono: “noi siamo cristiani”, e troverai tra loro monaci che non sono gonfi di orgoglio”. Dall’altro lato vi sono molti versetti in cui i cristiani sono condannati come non osservanti la vera fede, come “credenti tra cui Dio ha messo ostilità e odio” (*Sura LVII* e la stessa *Sura V*). In ogni caso, Gesù è ciò che unisce islam e cristianesimo e, al contempo, ciò che irrimediabilmente li divide: è sulla fede in lui che nei secoli si è registrata la grande polemica tra le due fedi.

Per i cristiani, invece, l’islam non si può inglobare nel cristianesimo, resta una realtà esterna ad esso, in un certo senso non necessaria ed estranea: per questo, a lungo è stato letto come un’eresia rassomigliante all’arianesimo che nega la divinità di Gesù e l’unicità della salvezza in lui. L’islam per i cristiani resta un “enigma” con la sua pretesa di profezia successiva al pieno compimento della rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

Inoltre, non solo la fede ma anche la storia ha portato a dividere profondamente le due fedi e a convincerle di essere l’una opposta all’altra, fino a identificare in essa il “totalmente altro” nel campo della fede, “l’altra presenza” religiosa nella storia. L’islam, infatti, si è dilatato rapidamente, conquistando le antiche terre della cristianità, le terre dei padri della chiesa d’oriente: Asia minore, Medio Oriente... In alcuni casi, come in Egitto e in Siria, molti cristiani hanno dapprima colto nell’islam soprattutto l’aspetto di un’attesa liberazione dall’oppressione bizantina e della fine delle guerre tra bizantini e persiani, poi, percependolo come una possibile forma di fede che garantiva la vita sociale, lo hanno abbracciato dimenticando la fede cristiana. Così l’islam, tra conquista armata e penetrazione socio-culturale, si è imposto riducendo i cristiani a piccole minoranze. Sono stati secoli nutriti di polemica teologica con rarissimi casi di dialogo in oriente, mentre in occidente l’islam è stato visto a lungo come “il nemico” che delimita i *finis christianorum*, i confini della cristianità, e nei confronti del quale si considerano innanzitutto le imprese e i conflitti armati.

Oggi i cristiani riescono a leggere nell’islam una profezia anti-idolatrice che ha portato la fede monoteista alle genti, ai pagani, ma quanti nella chiesa sono impegnati nel dialogo e nel confronto culturale sono ben consapevoli delle difficoltà dovute alla storia vissuta, alla non-contemporaneità tra paesi musulmani e occidente, alla presenza nel mondo islamico di fondamentalismi aggressivi che arrivano anche a usare la violenza e il terrorismo. Quale dialogo, allora? Certamente non si può sfuggire al problema posto a più riprese da Benedetto XVI: *il dialogo che si nutre della “ragione” e che quindi sa rinunciare alla violenza*. Un dialogo che rifiuta sia l’identificazione tra cristianesimo e occidente, sia quella tra islam ed estremismi intolleranti e aggressivi;

un dialogo che accetta e stimola il confronto sui temi che stanno a cuore a miliardi di uomini e di donne di ogni dove: la libertà di professare e di vivere la propria fede, la tolleranza, la laicità delle istituzioni politiche, il confronto che rifugge la violenza e il terrorismo, la capacità di rileggere insieme la storia, purificando e guarendo le memorie ferite dai torti subiti. Un dialogo che, come ha mostrato Benedetto XVI nella sua visita alla moschea blu di Istanbul del novembre 2006, può nutrirsi anche della preghiera rivolta al Dio unico, perché dire il Dio unico “altrimenti” non significa dire un “altro” Dio.

Un dialogo simile, che si nutre di ragione, che fa uso delle scienze umane e si declina nel rispetto dell’altro non è certo facile, ma è indispensabile se si vuole continuare ad abitare insieme questo mondo che, senza pace e giustizia, è destinato all’invivibilità. La grande sfida che attende i fautori del dialogo è dunque quella di evitare una lettura delle differenze come scontro tra il bene e il male, di rifuggire l’identificazione tra un islam astratto e l’incarnazione del male, di rifiutarsi di demonizzare l’altro. Per riuscire in questa impresa, ciascuno deve fare appello alla ragione di cui tutti sono muniti e che, nel suo fecondo intrecciarsi con i dati della rivelazione, ci riconduce sulle vie della pace e della fratellanza umana.

3. L’altro per etica: la spiritualità degli atei

Un terzo ambito in cui emerge con forza l’alterità è quello relativo all’etica. Si potrebbero affrontare molte questioni, alcune anche all’ordine del giorno, all’interno di questo campo assai vasto. Io ho scelto di percorrere un sentiero forse per molti di voi desueto, connesso alla ricerca morale degli uomini e delle donne del nostro tempo: la spiritualità degli atei.

Nel contesto di conflittualità e polemiche dell’attuale confronto tra credenti e agnostici o atei, siamo lontani dallo spirito espresso da Paolo VI con parole ormai dimenticate: “Noi dedichiamo uno sforzo pastorale di riflessione per cercare di cogliere negli atei nell’intimo del loro pensiero i motivi del loro dubbio e della loro negazione di Dio”. È vero che oggi l’ateismo militante non è più attestato come negli anni ‘60 del secolo scorso, ma l’orizzonte agnostico richiede in realtà lo stesso sforzo da parte dei cristiani per tessere un dialogo che si nutra di ricerca comune, di ascolto, di dibattito tra vie diverse. Invece da una parte, quella dei credenti, le posizioni sono sovente difensive perché nutrite di paura e di vittimismo, mentre da parte di alcuni non cristiani si arriva a deridere la fede, dipingendola come fomentatrice di integralismo, intolleranza e violenza. Veementi attacchi anticristiani da una parte, dall’altra mancanza di ascolto e persino demonizzazione del “non credente”, giudicato “incapace di moralità”.



E così, qua e là echeggia a sproposito una parola di Dostoevskij: "Se Dio non esiste, tutto è permesso!", considerando chi non crede come persona priva di spiritualità e di morale. Ma allora, è praticabile un dialogo convinto, rispettoso, capace di essere anche fecondo? È possibile che i non credenti si confrontino con i cristiani sulle domande attorno al senso della vita? È possibile che il cammino di umanizzazione, essenziale per non cadere nella barbarie, sia percorso insieme? Affinché questo cammino si apra occorrono alcune urgenze che cerco di delineare.

Agnostici e atei non credono in Dio, ma sono consapevoli che invece le religioni che professano Dio fanno parte della storia umana, del mondo. Come essi non trovano ragioni per credere, altri invece le trovano e sono felici: gli uni pensano che questo mondo basti loro, gli altri sono soddisfatti di avere la fede. Ma proprio questo fa dire che l'umanità è una, che di essa fanno parte religione e irreligione e che, comunque, in essa è possibile, per credenti e non credenti, la via della spiritualità. Spiritualità non intesa in stretto senso religioso, ma come vita interiore profonda, come fedeltà-impegno nelle vicende umane, come ricerca di un vero servizio agli altri, attenta alla dimensione estetica e alla creazione di bellezza nei rapporti umani. Spiritualità, soprattutto, come antidoto al nichilismo che è lo scivolo verso la barbarie: purtroppo questo nichilismo viene sovente definito relativismo, finendo per confondere il linguaggio del confronto e portando all'incomprensione reciproca. Ed è lo stesso nichilismo che, paradossalmente, può assumere la forma del fanatismo in cui ci sono certezze assolute, dogmatismi, intolleranza che accecano fino a rendere una persona disposta a morire e a far morire.

No al nichilismo, dunque, ma allora emerge l'urgenza di riconoscere la presenza di una spiritualità anche negli atei e negli agnostici, capaci di mostrare che, se anche Dio non esiste, non per questo ci si può permettere tutto: persone che sanno scegliere cosa fare in base a principi etici di cui l'uomo in quanto tale è capace. E la grande tradizione cattolica chiede ai cristiani di riconoscere che qualsiasi essere umano, proprio perché, secondo la nostra fede, è creato a immagine e somiglianza di Dio, è *capax boni*, capace di discernere tra bene e male in virtù di un indistruttibile sigillo posto nel suo cuore e della ragione di cui è dotato. I non credenti sono capaci di combattere l'orrore, la violenza, l'ingiustizia; sono capaci di riconoscere principi e valori, di formulare diritti umani, di perseguire un progresso sociale e politico attraverso un'autentica umanizzazione.

Si tratta, per tutti, di essere fedeli alla terra, vivendo e agendo umanamente, credendo all'amore, parola si abusata oggi e sovente svuotata di significato, ma parola unica che resta nella grammatica umana universale per

esprimere il "luogo" cui l'essere umano si sente chiamato. Credenti e non credenti non possono essere insensibili ad affermazioni che percorrono come un adagio i testi biblici e che sono stati ripresi dalla tradizione: "Solo l'amore è più forte della morte... Solo l'amore resterà per l'eternità...". Del resto la fede non sta nell'ordine del sapere e neppure in quello dell'acquisizione: si crede nella libertà, accogliendo un dono che non ci si può dare da sé. Analogamente gli atei, nell'ordine del sapere, non possono dire "Dio non c'è": è, infatti, un'affermazione che possono fare solo nell'ambito della convinzione. Vorrei che noi cristiani potessimo ascoltare atei e agnostici, potessimo confrontarci con loro, senza inimicizie, soprattutto attraverso un confronto di ciò che in profondità ci muove nel nostro agire. Lo spirito dell'uomo è troppo importante perché lo si lasci nelle mani di fanatici e di intolleranti oppure di spiritualisti alla moda. In questo senso, credo fermamente che ci sia posto anche per una spiritualità degli agnostici e dei non credenti, di coloro che sono in cerca della verità perché non soddisfatti di risposte prefabbricate, di verità definite una volta per tutte. È una spiritualità che si nutre dell'esperienza dell'interiorità, della ricerca del senso e del senso dei sensi, del confronto con la realtà della morte e con l'esperienza del limite; una spiritualità che conosce l'importanza della solitudine, del silenzio, del pensare, del meditare. È una spiritualità che si alimenta dell'alterità: va incontro agli altri, all'altro e resta aperta all'altro se mai si rivelasse.

Ne 'La Peste', Camus scriveva: "Poter essere santi senza Dio è il solo problema concreto che io oggi conosco". Oggi potremmo parafrasare questa affermazione dicendo che il solo autentico problema è essere impegnati in una ricerca spirituale al fine di fare della vita umana un'opera d'arte, un cammino di piena umanizzazione. Sì, io resto testardamente convinto che, in quanto esseri umani, non siamo estranei gli uni agli altri e che siamo pertanto chiamati ad ascoltarci e a cercare insieme.

Conclusion

Una deontologia del dialogo con l'altro

In continuità con quanto appena detto, come ultima apertura di orizzonte, vorrei abbozzare una sorta di deontologia del dialogo con l'altro, rispondendo a una semplice domanda: *come percorrere i cammini del dialogo, della comunicazione con l'altro?*

Il riconoscimento dell'alterità

Innanzitutto occorre *riconoscere l'altro nella sua singolarità specifica*, riconoscere la sua dignità di uomo, il valore unico e irripetibile della sua vita, la sua libertà, la sua differenza. Teoricamente questo riconoscimento è facile, ma, in realtà, proprio perché la differenza desta paura, occorre mettere in conto l'esistenza

di sentimenti ostili da vincere: c'è infatti in noi un'attitudine che ripudia tutto ciò che è lontano da noi per cultura, morale, religione, estetica, costumi. Occorre dunque *esercitarsi a desiderare di ricevere dall'altro*, considerando che i propri modi di essere e di pensare non sono i soli esistenti ma si può accettare di imparare, relativizzando i propri comportamenti. C'è un relativismo culturale che significa imparare la cultura degli altri senza misurarla sulla propria: questo atteggiamento è necessario in una relazione di alterità in cui si deve prendere il rischio di esporre la propria identità a ciò che non si è ancora. Nessuna dimenticanza della propria identità culturale, nessuna auto-colpevolizzazione, ma anche nessuna esclusione di ciò che è altro!

L'ascolto

A partire da questo atteggiamento preliminare, diventa possibile *mettersi in ascolto*: attitudine ardua, ma attitudine essenziale quella di ascoltare una presenza, una chiamata che esige da ciascuno di noi una risposta, dunque sollecita la nostra responsabilità. L'ascolto – non lo si ripeterà mai abbastanza – non è un momento passivo della comunicazione, ma è atto creativo che instaura una *con-fidenza* quale *con-fiducia* tra i partner del dialogo. L'ascolto è un sì radicale all'esistenza dell'altro come tale: nell'ascolto le rispettive differenze perdono la loro assolutezza e quelli che sono dei limiti all'incontro possono diventare risorse per l'incontro stesso.

Simpatia ed empatia

Nell'ascoltare l'altro occorre rinunciare ai pregiudizi che ci abitano. Inutile negarlo, noi siamo abitati da pregiudizi connessi alle tipizzazioni presenti nei giudizi popolari comuni, ereditati dal passato e conseguenze della memoria collettiva. Si tratta quindi di modificare le immagini di noi stessi e dell'altro e di riflettere sui condizionamenti culturali, psicologici, religiosi cui siamo soggetti.

Quando si sospende il giudizio, ecco che si appresta l'essenziale per guardare all'altro con *sym-pátheia*, ossia con un'osservazione partecipe la quale accetti anche di non capire fino in fondo l'altro e tuttavia tenti di sentire-con lui. La simpatia decide poi anche dell'*empatia*, che non è lo slancio del cuore che ci spinge verso l'altro, bensì la capacità di metterci al posto suo, di comprenderlo dal suo interno; empatia che è manifestazione dell'*humanitas* dell'ospite e dell'ospitante, umanità condivisa.

L'intercomprensione

Eccoci così al dialogo, esperienza di *intercomprensione*. È il dialogo che consente di passare non solo attraverso l'espressione di identità e differenze ma anche attraverso una condivisione dei valori dell'altro, non per farli propri bensì per comprenderli. Dialogare non è annullare le differenze e accettare le convergenze, ma

è far vivere le differenze allo stesso titolo delle convergenze: il dialogo non ha come fine il consenso ma un reciproco progresso, un avanzare insieme. Così nel dialogo avviene la contaminazione dei confini, avvengono le traversate nei territori sconosciuti, si aprono strade inesplorate.

La responsabilità

Questo cammino sfocia nell'*assumere su di sé la responsabilità dell'altro*: incontrare in verità l'altro significa porsi come responsabile di lui senza attendersi reciprocità. Ciò che l'altro può fare nei miei confronti riguarda lui, ma la responsabilità verso di lui impegna radicalmente la mia persona. Dostoevskij ha avuto il coraggio di scrivere: "Ognuno di noi è responsabile di tutto e di tutti davanti a tutti, e io sono più responsabile degli altri". Ecco la vera via dell'umanizzazione, quella "responsabilità" per l'altro – ci ha insegnato Emmanuel Lévinas – che è "la struttura essenziale, primaria e fondamentale della soggettività".

È così che la vicenda dell'incontro con l'altro si fa epifania di *humanitas*, cammino verso un orizzonte comune, verso una speranza condivisa, verso una terra più abitabile.

Biografie

Gabriele Accornero

Dopo la maturità classica si laurea con lode all'Università Bocconi di Milano. Dopo un'esperienza con Accretive International nella consulenza strategica negli Stati Uniti e in Europa dell'est entra nell'Ufficio Studi di Finaosta S.p.A., dove attualmente dirige il Servizio Uffici esteri e Relazioni esterne. Collabora come docente a contratto con l'Università di Udine, la Scuola di Direzione Aziendale Bocconi di Milano e l'Università della Valle d'Aosta dove ha tenuto i corsi di Corporate&Investment Banking e di Finanza aziendale. Ha ricoperto per conto di Finaosta S.p.A. incarichi di amministratore nelle Società Structure Valle d'Aosta, Aosta Factor e Istituto clinico Valdostano. È intervenuto in diversi convegni su temi di economia aziendale, management dei beni culturali ed economia territoriale. È membro di ASFIM, Albo degli specialisti in finanza aziendale. Dal 2006 dirige l'Associazione Forte di Bard nella veste di consigliere delegato.

Jean-Pierre Barral

Jean-Pierre Barral è terapeuta e medico osteopata. Ha conseguito un diploma in Kinesiterapia presso la Facoltà di Lione, un diploma in Osteopatia nel 1974 all'European School of Osteopathy di Maidstone, in Inghilterra, e un diploma nel 1984 presso la Facoltà di Medicina di Parigi Nord, dipartimento di Osteopatia e Medicina Manuale, dove ha insegnato per 10 anni. Ha scritto 14 libri tecnici sull'osteopatia per professionisti, editi da Elsevir e un libro, *Comprendre les messages du corp*, edito da Albin Michel. È a capo di un organismo di formazione negli Stati Uniti, sito a Palm Beach (Florida).

Angelo Benessia

Angelo Benessia nasce a Torino nel 1941, avvocato dal 1966, svolge attività professionale nel settore civile-commerciale, con particolare impegno nel campo societario e bancario. Dal 1997 è stato consulente abituale della Compagnia di San Paolo, che ha assistito in diverse occasioni, come nella privatizzazione dell'Istituto Bancario San Paolo di Torino e nelle successive fusioni della Banca torinese prima con Imi, poi con Cardine e infine con Intesa. Tra gli incarichi ricoperti spiccano quelli di vice presidente della Rcs Editori e di consigliere di amministrazione di Fiat e di Telecom Italia. Dal 9 giugno 2008 è Presidente della Compagnia di San Paolo.

Milena Bethaz

Nata a Valgrisenche (AO) nel 1972, Milena Bethaz, dopo il Diploma di Maturità Professionale per Agrotecnico, consegue nel 1997 la Laurea in Scienze naturali presso l'Università

degli Studi di Torino. Matura esperienze lavorative presso la Regione autonoma Valle d'Aosta, l'Assessorato Agricoltura e Risorse naturali, l'Ente Parco Nazionale Gran Paradiso, con la mansione di Guardiaparco. A seguito dell'incidente sul lavoro avvenuto nell'agosto del 2000, con diagnosi di emiparesi destra in esiti di folgorazione, dal dicembre 2001 lavora come impiegata presso l'Ente Parco Nazionale Gran Paradiso. Prima dell'incidente Milena Bethaz aveva conseguito importanti traguardi sportivi tra cui, a luglio 2000, il titolo di campionessa mondiale di *skyrunner* nella mezza maratona da Zermatt a Cervinia.

Enzo Bianchi

Enzo Bianchi (Castel Boglione, Asti, 1943) è un monaco, fondatore e attuale priore della Comunità monastica di Bose. Durante gli anni universitari matura il desiderio di una vita monastica che lo porta a ritirarsi, dopo la laurea in Economia e Commercio all'Università degli Studi di Torino, nella solitudine di una cascina a Bose, presso Biella. La comunità viene approvata dal vescovo diocesano e raccoglie le prime professioni monastiche. Nel corso degli anni Enzo Bianchi dedica il suo ministero soprattutto alla predicazione. Molto feconda è anche la sua attività come pubblicita di tematiche religiose e attualità sulle testate *La Stampa*, *Avvenire*, *La Repubblica*, *Famiglia Cristiana*.

Nel 2000 l'Università di Torino gli ha conferito la Laurea ad Honorem in Storia della Chiesa.

Nel 2009 con il libro *Il pane di ieri*, pubblicato da Einaudi, ha vinto il *Premio Pavese*.

Mario Botta

Mario Botta è nato nel 1943 a Mendrisio. La sua opera prende il via da Le Corbusier, Luis I. Kahn e Carlo Scarpa, che conosce a Venezia durante il periodo di studio all'Istituto Universitario di Architettura (IUAV). Architettura e memoria costituiscono un binomio inscindibile, in quanto le trasformazioni diventano parti del paesaggio umano. La luce, generatrice dello spazio, e le forme geometriche primarie costituiscono i segni distintivi della sua ricerca. Dalle case unifamiliari nel Canton Ticino, il suo lavoro ha abbracciato tutte le tipologie: scuole, banche, edifici amministrativi, biblioteche, musei e edifici del sacro. Negli ultimi anni si è attivato come ideatore e fondatore dell'Accademia di architettura di Mendrisio, per trasmettere la conoscenza di un mestiere che è, prima di tutto, la sua passione.

Gabriella Caramore

Gabriella Caramore nasce a Venezia e si laurea in Lettere e Filosofia all'Università di Padova. Dal 1972 si stabilisce a Roma dove inizia a collaborare a diverse testate culturali. Dal 1984 lavora a Radio 3 Rai, dove ha curato e condotto diversi programmi. Dal 1993 è autrice del programma

di cultura religiosa *Uomini e profeti*, all'interno del quale ha iniziato recentemente una lettura e commento sistematico del testo biblico. Presso la casa editrice Morcellina dirige una collana di testi di spiritualità che porta lo stesso nome. Ha insegnato Religioni e comunicazione all'Università La Sapienza di Roma.

Tra le varie pubblicazioni, l'ultimo volume *La fatica della luce, confini del religioso*, 2008.

Flavio Caroli

Flavio Caroli è nato nel 1945 a Ravenna. Si è laureato in Lettere presso l'Università di Bologna, e in questo ateneo, dopo la specializzazione in Storia dell'Arte, ha iniziato la carriera accademica, che lo ha portato poi al Politecnico di Milano quale professore associato, quindi all'Università di Salerno e a quella di Firenze. È oggi ordinario di Storia dell'Arte Moderna presso la facoltà di Architettura del Politecnico di Milano e tiene un corso della stessa materia presso lo Iulm di Milano.

Ha dedicato trent'anni di lavoro all'indagine della linea introspettiva dell'arte occidentale, con l'organizzazione di numerose mostre in Italia e all'estero, e con la pubblicazione di numerosi volumi. Dal 1997 è responsabile scientifico per le attività espositive di Palazzo Reale a Milano, per cui ha curato le mostre "L'Anima e il Volto", "Natura Morta Lombarda", "Il Cinquecento Lombardo", "Dalla Scapigliatura al Futurismo". Ha collaborato con diverse testate giornalistiche – tra cui il *Corriere della Sera* e il *Sole 24 Ore* – e con numerose riviste di storia dell'arte italiane e straniere. È stato insignito di numerosi premi, tra cui il Premio Campione (1978), il Premio Oplonti (1983), il Premio Guidarello (1993), il Premio Europeo "Lorenzo il Magnifico" (1999). Flavio Caroli è inoltre autore di due romanzi: *Mayerling, amore mio*, 1983, e *Trentasette. Il mistero del genio adolescente*, 1996 e 1998.

Luigi Guidobono Cavalchini

Luigi Guidobono Cavalchini nasce a Torino nel 1934. Si laurea in giurisprudenza e, nel 1961, inizia la sua carriera diplomatica. Dal 1964 presta servizio presso la Rappresentanza Permanente d'Italia presso le Comunità Europee a Bruxelles; dal 1969 al 1971 è console a Berna. Seguono numerosi incarichi presso la Direzione Generale degli Affari Economici del Ministero degli Affari Esteri. Nell'agosto del 1979 il Consiglio dei Ministri gli conferisce il grado di Ambasciatore. Dal 1991 al 1995 è Ambasciatore d'Italia a Parigi. Al termine del mandato, viene nominato Rappresentante Permanente d'Italia presso l'Unione Europea. Nel biennio 2000-2001 ricopre la carica di capo di Gabinetto del Ministero degli Esteri. Dal dicembre 2002 all'ottobre 2010 è stato Presidente di Unicredit Private Banking. È membro del Gruppo di Riflessione Strategica del Ministero degli Affari Esteri.

Pier Luigi Celli

Pier Luigi Celli è nato a Verucchio (Rimini) nel 1942. Laureatosi in Sociologia all'Università di Trento, ha maturato significative esperienze come responsabile della gestione, organizzazione e formazione delle risorse umane in grandi gruppi, quali Eni, Rai (direttore generale nel 1998), Omnitel Olivetti e Enel. Dopo aver ricoperto ruoli fondamentali nello *start up* di nuove attività per la telefonia mobile, ha avuto incarichi di rilievo presso Ipse 2000, società di telefonia per l'Umto e in Unicredit Italiano. Ora è AD e Direttore generale dell'Università Luiss Guido Carli. Celli ha al suo attivo numerose pubblicazioni, tra le quali: *L'impresa; Il manager avveduto; L'illusione manageriale; Breviario di cinismo ben temperato; Nascita e morte di un'impresa in 42 lettere; Impresa e classi dirigenti; Comandare è fottere; Coraggio, Don Abbondio*.

Francesco Dal Co

Francesco Dal Co nasce a Ferrara nel 1945. Si laurea in Architettura presso l'Università IUAV di Venezia nel 1970. È professore di Storia dell'Architettura presso l'Università IUAV dal 1981, presso la School of Architecture dell'Università di Yale dal 1982 al 1991, dell'Accademia di Architettura di Mendrisio dal 1996. È direttore del Dipartimento di Storia dell'Architettura dello IUAV dal 1995 al 2003.

È inoltre Senior Fellow presso il Center for Advanced Studies, National Gallery of Art a Washington DC, Scholar presso Center for Advanced Study, Getty Center a Los Angeles e Accademico di San Luca.

Dal Co ha dedicato la sua attività di ricercatore in particolare alla storia dell'architettura contemporanea, pubblicando importanti monografie su autori come Richard Meyer, Carlo Scarpa, Mario Botta e Tadao Ando. Direttore della Sezione Architettura della Biennale di Venezia dal 1981 al 1991, Dal Co è attualmente direttore della rivista *Casabella* e dirige il settore Architettura della casa editrice Mondadori-Electa di Milano.

Roberta De Monticelli

Roberta De Monticelli ha studiato alla Scuola Normale e all'Università di Pisa, dove si è laureata nel 1976. Ha continuato i suoi studi presso le Università di Bonn, Zurigo e Oxford. Ha cominciato la sua carriera universitaria come Ricercatrice della Scuola Normale di Pisa, poi trasferita presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università Statale di Milano, nell'ambito della cattedra di Filosofia del linguaggio. Dal 1989 al 2004 è stata professore ordinario di Filosofia moderna e contemporanea all'Università di Ginevra. Qui ha fondato la scuola dottorale interfaccoltà "*La personne: philosophie, épistémologie, éthique*", che ha diretto fino al 2004. Dall'ottobre 2003 è stata chiamata per chiara

fama all'Università Vita-Salute San Raffaele, alla cattedra di Filosofia della persona.

Francesca Floriani

Francesca Floriani è nata a Monza, e si è laureata in Medicina e Chirurgia. Sin dai tempi dell'Università ha collaborato allo sviluppo della Fondazione Floriani, importante Ente Privato non a scopo di lucro che si occupa della cura e dell'assistenza globale gratuita ai malati terminali, operando secondo i principi delle cure palliative di cui è promotrice, ricercatrice e sostenitrice. Nel 1986 Francesca è stata fra i Soci fondatori dell'Associazione Amici della Fondazione Floriani, di cui è attualmente il Presidente: un impegno di natura volontaristica volto a sostenere l'attività della Fondazione. È inoltre membro del Consiglio Direttivo del Summit della Solidarietà, associazione che rappresenta Enti Non Profit operanti nel campo socio-assistenziale, sanitario e della ricerca. Dal 2004 è Presidente della Federazione Cure Palliative, Onlus di secondo livello che coordina sul territorio nazionale 55 Organizzazioni Non Profit, attive nell'assistenza al malato inguaribile e alla sua famiglia. È Direttore Editoriale della rivista *Amici*, House Organ della Fondazione Floriani. Dal 2002 collabora col quotidiano *La Repubblica* per le pagine milanesi. In occasione della Giornata Mondiale della Sanità 2005, il Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi, su proposta del Ministro della Salute Girolamo Sirchia, le ha conferito la medaglia "Al merito della Sanità Pubblica", destinata a istituzioni e cittadini italiani che si sono distinti per il loro impegno in campo sanitario.

Arianna Follis

Nata nel 1977, Arianna Follis è una sciatrice fondista originaria di Gressoney Saint-Jean (AO). Specialista delle gare sprint in tecnica libera, debutta in Coppa del Mondo nel 1995 a soli 18 anni, vincendo la Coppa del Mondo nel febbraio del 2003 ad Asiago. L'anno successivo, a Oberstdorf, conquista un altro terzo podio in Coppa del Mondo in coppia con Gabriella Paruzzi. Nel 2005, ai Mondiali, vince il bronzo nella staffetta 4x5 km. Partecipa alle Olimpiadi Invernali di Torino 2006, contribuendo al terzo posto nella staffetta 4x5 km. La stagione successiva (2006-2007), conquista un'altra vittoria nella sprint di Rybinsk; ai Mondiali di Sapporo vince il bronzo, nella 10 km a tecnica libera. Nel 2009 ha vinto il titolo mondiale nella sprint tecnica libera individuale a Liberec.

Nicola Gratteri

Nicola Gratteri, nato a Gerace, in Calabria, nel 1958, è un magistrato italiano e Procuratore aggiunto della Repubblica presso il tribunale di Reggio Calabria. Ha dedicato 23 anni di attività a combattere e catturare i latitanti, a sgominare clan e traffici internazionali di droga. Ha coordinato importanti inchieste sulla criminalità organizzata calabrese, tra cui la strage di Duisburg del 2007.

Impegnato in prima linea contro la 'Ndrangheta, la criminalità organizzata calabrese, vive sotto scorta dall'aprile del 1998. Probabilmente è colui che conosce meglio le distorsioni del sistema penale/penitenziario che permettono alle tre grandi mafie italiane di prosperare. Tra le sue opere ricordiamo: *Il grande inganno. I falsi valori della 'ndrangheta*, 2007; *Fratelli di sangue*, 2009; *Cosenza 'drine sangue e coltelli. La criminalità organizzata in Calabria*, 2009; *Malapianta*, 2010.

Gad Lerner

Nato nel 1954 a Beirut, Gad Lerner comincia la sua attività giornalistica nel 1976 al quotidiano *Lotta Continua*, dove ha lavorato fino al 1979, ricoprendo l'incarico di vicedirettore. Dopo un'esperienza di due anni al *Lavoro* di Genova e un periodo di collaborazione a *Radio Popolare* e a *Il Manifesto*, nel 1983 entra nella redazione dell'*Espresso*. Nel 1987 scrive il libro *Operai*, edito da Feltrinelli. Dal 1990 al 1993 approda alla televisione, affermandosi per il suo stile incisivo e diretto. Sulle reti Rai ha condotto *Profondo Nord* e *Milano, Italia* e, dopo la vicedirezione alla *Stampa* dal 1993 al 1996, il programma *Pinocchio*. In seguito diventa inviato editorialista de *La Repubblica* e conduce su La 7 il programma di approfondimento *L'infedele*.

Romano Màdera

Romano Màdera è professore ordinario di Filosofia morale e Pratiche filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca. In passato ha insegnato all'Università della Calabria e all'Università Ca' Foscari di Venezia. Fa parte delle associazioni di psicologia analitica Aipa (italiana) e IAP (internazionale), del Laboratorio Analitico delle Immagini (Lai, associazione per lo studio del gioco della sabbia nella pratica analitica) e della redazione della Rivista di Psicologia Analitica. Insieme a Luigi Vero Tarca ha fondato i Seminari Aperti di Pratiche Filosofiche di Venezia e di Milano e la Scuola Superiore di Pratiche Filosofiche Philo. Ha chiamato la sua proposta nel campo della ricerca e della cura del senso "analisi biografica a orientamento filosofico", formando la società degli analisti filosofi (Sabof).

Roberto Mancini

Nato a Macerata nel 1958, Roberto Mancini è professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università di Macerata, dove è anche Preside del Corso di laurea in Filosofia e Vice Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia. Collabora con le riviste *Servitium*, *Ermeneutica Letteraria* e *Altreconomia*; tra il settembre 2008 e l'agosto 2009 ha collaborato con il quotidiano *Avvenire*. Dirige la collana *Orizzonte filosofico* e la collana *Tessiture di laicità*, presso la *Cittadella editrice* di Assisi. È membro del Comitato scientifico della Scuola di Pace della Provincia di Lucca e del Comune di Senigallia. Collabora da anni

con il Centro Volontari per il Mondo di Ancona e con il Coordinamento Nazionale delle Comunità di Accoglienza (Cnca). Nel novembre 2009 ha ricevuto il premio *Zamenhof, Voci della pace* dall'Associazione Italiana per l'Esperanto e dalla Regione Marche.

Predrag Matvejevic

Nato a Mostar (Bosnia-Erzegovina), Predrag Matvejevic è stato docente di Letteratura Francese all'Università di Zagabria e di Letterature comparate alla Sorbona di Parigi (Nouvelle-Sorbonne-Paris III). È emigrato all'inizio della guerra nell'ex Jugoslavia scegliendo una posizione "tra asilo ed esilio": ha vissuto dal 1991 al 1994 in Francia e poi in Italia. Attualmente è professore ordinario di Slavistica all'Università La Sapienza di Roma, nominato "per chiara fama". Il governo francese gli ha consegnato la Légion d'Honneur e il Presidente della Repubblica italiana gli ha concesso la cittadinanza per "la sua opera, che rappresenta il tramite fondamentale tra le tradizioni culturali dell'area balcanica con la civiltà europea". Le Università di Trieste e di Genova gli hanno conferito Lauree honoris causa. Tra i suoi libri più recenti, *Isolario mediterraneo*, 2000; *Compendio d'irriverenza*, 2001; *Lo specchio del mare Mediterraneo* (saggio cartografico, 2002).

Giorgia Meloni

Nata a Roma nel 1977, Giorgia Meloni è stata dal 2008 al 2011 Ministro della Gioventù del Governo Berlusconi e Presidente di Giovane Italia, movimento politico giovanile del Popolo della Libertà. Diplomata in lingue, inizia il suo impegno politico nel Movimento Sociale Italiano (Msi) a 15 anni, fondando il coordinamento studentesco 'Gli Antenati'. Nel 1996 diviene responsabile nazionale di Azione Studentesca, il movimento studentesco di Alleanza Nazionale. Nel 1998 viene eletta consigliere della Provincia di Roma per Alleanza Nazionale. Dal 2006 è giornalista professionista. Nel 2006, a 29 anni, viene eletta alla Camera dei Deputati nella lista di An nel Collegio Lazio1: è la più giovane parlamentare della XV Legislatura. Dal 2006 al 2008 è uno dei vicepresidenti della Camera dei Deputati, la più giovane di tutta la storia della Repubblica.

Salvatore Natoli

Nato a Patti (ME) nel 1942, Salvatore Natoli è Professore ordinario di Filosofia teoretica e Etica sociale presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca e insegna Storia delle idee all'Università Vita-Salute, San Raffaele di Milano. La sua ricerca ha preso avvio da indagini logico-epistemologiche, da cui i suoi scritti su Aristotele e Cartesio. Si è poi dedicato all'approfondimento del problema della soggettività, con riferimento al nesso tra simboli, credenze e forme di vita. In questo quadro si sono sviluppate le indagini su passioni e affetti: dolore, felicità. Da qui, la ricerca si è estesa

a un'ampia fenomenologia e analisi delle condotte morali: vizi, virtù, pubblico benessere. Attualmente i suoi studi vertono sulle forme del fare e la responsabilità nell'agire. Tra i suoi scritti: *La felicità. Saggio di teoria degli affetti; Dizionario dei vizi e delle virtù; La felicità di questa vita; Guida alla formazione del carattere; Il crollo del mondo.*

Margherita Petranzan

Laureata nel 1972 a Venezia, Margherita Petranzan esercita la professione di architetto dal 1974, con specializzazione in edilizia residenziale pubblica, privata e restauro e insegna Elementi di critica dell'architettura ad Architettura civile presso il Politecnico di Milano. Fonda e dirige dal 1988 la Rivista di Architettura e Arti *Anfione e Zeto*; è direttore responsabile della rivista di filosofia *Paradosso*, dal 1995 dirige una collana di architettura per la casa editrice Il Poligrafo di Padova. Una sua opera è stata selezionata per la mostra internazionale *Dal futurismo al futuro possibile*, tenutasi a Tokyo nel 2002, ospitata poi a Kobe, Bruxelles e Roma. È stata inoltre curatrice, con Franco Purini, del Padiglione Italiano alla X Mostra Internazionale di Architettura della Biennale di Venezia del 2006, autrice di numerosi saggi per il catalogo e membro della giuria.

Alessandro Profumo

Alessandro Profumo è nato a Genova nel 1957. Laureato in Economia aziendale presso l'Università Commerciale Luigi Bocconi, è Amministratore delegato del Gruppo UniCredit dalla sua fondazione nel 1997; dal luglio 2006 è Chairman del Supervisory Board di Bank Austria. Nel 1994 è stato AD del Credito Italiano. A livello internazionale è Presidente della *European Banking Federation* a Bruxelles, Presidente dell'*International Monetary Conference* a Washington e membro dell'*Institut International d'Etude Bancaires* a Bruxelles. Fa parte del Consiglio d'Amministrazione della Bocconi e della Fondazione Arnaldo Pomodoro. Nel 2004 è stato nominato Cavaliere al Merito del Lavoro dal Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi.

Augusto Rollandin

Augusto Rollandin è nato a Brusson, in Valle d'Aosta, nel 1949. Medico veterinario, iscritto all'Union Valdotaïne di cui è stato anche Presidente dal 1998 al 2001, è Presidente della Regione autonoma Valle d'Aosta dal 1° luglio 2008. Sindaco di Brusson, Consigliere regionale, Assessore in diverse legislature, già Presidente della Regione, è stato eletto nel 2001 Senatore della Repubblica ed è stato membro di diverse commissioni parlamentari, Presidente del gruppo Amici della Montagna del Parlamento e Vicepresidente dell'Osservatorio parlamentare sul turismo. È stato Presidente del Gruppo Compagnia Valdostana delle Acque spa. Insignito

dell'onorificenza di Chevalier de l'Ordre National de la Légion d'Honneur nel 1992, è Presidente dell'Associazione Forte di Bard e dell'Università della Valle d'Aosta.

Ettore Sequi

Ettore Sequi (Oristano, 1956), si è laureato nel 1981 in Scienze Politiche presso l'Università di Cagliari. Il suo lavoro inizia a Roma presso il Dipartimento per gli Affari Economici del Ministero degli Affari Esteri. Nel 1989 diviene console per l'Italia a Teheran e successivamente Ambasciatore italiano a Kabul. Attualmente ricopre una carica molto importante: quella di nuovo rappresentante speciale dell'UE in Afghanistan. La nomina è avvenuta su indicazione di Javier Solana, alto Rappresentante per la politica estera e di Sicurezza dell'UE.

Cecilia Strada

Cecilia Strada nasce a Milano nel marzo del 1979. Laureata in sociologia con una tesi sulle donne afgane, è stata volontaria di Emergency sino dalla sua fondazione, negli ultimi due anni ha lavorato nell'Ufficio umanitario dell'associazione con viaggi in Afghanistan, Cambogia, Iraq, Sudan, Sierra Leone e Palestina. Dal 2009, è la nuova presidente di Emergency.

Michele Vietti

Michele Vietti nasce a Lanzo Torinese nel 1954. Si laurea in Giurisprudenza all'Università di Torino nel 1977. Dal 1983 al 1989 è stato Vice Pretore a Rivarolo Canavese.

È stato Consigliere Comunale nella città di Torino dal 1990 al 1997, Consigliere di Amministrazione del Teatro Stabile di Torino e Consigliere di Amministrazione del Museo del Cinema di Torino. Nel 1996 si è candidato alla Camera nel collegio di Chivasso. È stato componente, dal 1998 al 2001, del Consiglio Superiore della Magistratura, dove è stato Presidente della XII Commissione (Regolamento) e Vice Presidente della I Commissione. È stato eletto nel maggio 2001 alla Camera dei deputati. Ha presieduto la Commissione ministeriale per la riforma del diritto societario, la Commissione ministeriale per la riforma del diritto delle professioni intellettuali, nonché il gruppo di lavoro per la riforma del diritto fallimentare, per la tutela degli acquirenti di immobili e per l'unificazione degli albi dei commercialisti. Dal 2002 aderisce all'Unione Democratici Cristiani e Democratici di Centro (Udc). Nel 2008 viene riconfermato alla Camera dei deputati e viene eletto Presidente Vicario del Gruppo Parlamentare Udc alla Camera dei deputati. Nel luglio 2010 viene nuovamente eletto dal Parlamento in seduta comune come uno degli otto componenti non togati del Consiglio Superiore della Magistratura, di cui, dal 2 agosto 2010, è il Vicepresidente.

Luciano Violante

Nato nel 1941, Luciano Violante è entrato in magistratura nel 1966 e si è dimesso nel 1981, dopo aver vinto la cattedra di Istituzioni di diritto e procedura penale. Eletto alla Camera dei Deputati nel 1979 nelle liste del Pci, è stato parlamentare sino al 2008; ha ricoperto l'incarico di Presidente della Camera dei Deputati dal 1996 al 2001. Presiede *Italiadecide*, associazione bipartisan per la qualità delle politiche pubbliche, e tiene corsi di Diritto pubblico all'Università di Aosta e all'Università La Sapienza di Roma. Ha insegnato, prima come professore incaricato poi come professore ordinario, Istituzioni di diritto pubblico e Istituzioni di diritto e procedura penale nelle Università di Camerino e di Torino.

Mauricio Yushin Marassi

Nato nel 1950, Mauricio Yushin Marassi entra nella comunità buddista nel 1973; è ordinato nel monastero zen giapponese Antaiji, nel quale soggiorna dal 1978 al 1987. Dal 1987 è testimone-diffusore della Scuola di Buddismo Zen Soto, di Tokyo, tramite la sezione europea di Parigi. Nel 1989 è tra i fondatori della Comunità Stella del Mattino, della quale è direttore responsabile dal maggio 2009. Dal 1997 è attivo presso l'Università Carlo Bo di Urbino, dove insegna Buddismo e Religioni dell'Estremo Oriente. Tra le pubblicazioni più recenti: *Piccola guida al buddismo zen* (2002); *Intelligenza volse a settentrione* (2002); *E se un dio non ci venisse a salvare* (2003); *La via maestra* (2005); *Il Vangelo secondo Matteo e lo Zen* (2006); *Il buddismo mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. L'India e cenni sul Tibet*, vol. I (2006); *Il buddismo mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. L'India e cenni sul Tibet*, vol. II (2009).

Stefano Zamagni

Nato a Rimini nel 1943, Stefano Zamagni è professore ordinario di Economia Politica all'Università di Bologna e Adjunct Professor of International Political Economy alla Johns Hopkins University, Bologna center. Si è laureato in Economia e Commercio presso l'Università del Sacro Cuore di Milano e si è specializzato all'Università di Oxford presso il Linacre College. Le sue attività accademico-amministrative spaziano in una pluralità di direzioni – membro del comitato scientifico di numerosi enti, riviste economiche nazionali e internazionali. Molteplici i riconoscimenti ricevuti: ultimo in ordine di tempo, il titolo di 'Cavaliere-Commendatore dell'Ordine di San Gregorio Magno'. È autore di numerose pubblicazioni di carattere culturale e scientifico, tra cui *Teoria economica e relazioni interpersonali*, 2006; *La cooperazione*, 2008; *Avarizia*, 2009; *Dizionario di Economia Civile*, 2009; *Laicità nella società post-secolare*, 2009.



EDIZIONI FORTE DI BARD

SEGNI DI PIETRA. Disegni e osservazioni di Francesco Corni. 2008

VERSO L'ALTO, immagini di Abele Blanc. 2009

MARK LEWIS. Space change in Forte di Bard. 2010

DAVID TREMLETT. Walls, Forte di Bard. 2010

ALPHONSE MUCHA. Modernista e visionario. 2010

TESORI IN SOFFITTA. L'incanto dell'infanzia nei giocattoli di montagna. 2010

MONTAGNA SACRA, a cura di Julien Ries. 2010
(coedizione Forte di Bard/Jaca Book)

JOAN MIRÓ. POÈME. 2011
(coedizione Forte di Bard/Edition de La Martinière)

I TESORI DEL PRINCIPE. Capolavori delle Collezioni del Principe del Liechtenstein. 2011
(coedizione Forte di Bard/Edition de La Martinière)

