

**Il bene comune oggi:  
un impegno che viene da lontano**

Atti della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici Italiani

## ***45ª Settimana Sociale dei Cattolici Italiani***

COMITATO SCIENTIFICO E ORGANIZZATORE  
DELLE SETTIMANE SOCIALI DEI CATTOLICI ITALIANI

*Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*  
Documento preparatorio

*Bene comune e Dottrina sociale della Chiesa in Italia.*  
*Dal Vaticano II a Benedetto XVI*  
Atti del primo seminario preparatorio  
del Centenario delle Settimane sociali

*Un secolo di vita italiana. Il contributo dei cattolici*  
Atti del secondo seminario preparatorio  
del Centenario delle Settimane Sociali

*Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*  
Documento conclusivo

# **IL BENE COMUNE OGGI: UN IMPEGNO CHE VIENE DA LONTANO**

Atti della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale  
dei Cattolici Italiani

a cura di  
Michele Simone

The logo consists of the letters 'EDB' in a bold, stylized, outlined font. The letters are interconnected, with the 'E' and 'D' sharing a vertical stroke on the left, and the 'B' sharing a vertical stroke on the right. The entire logo is centered on the page.

---

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

*Realizzazione editoriale:* Prohemio editoriale srl, Firenze

© 2008 Centro editoriale dehoniano  
via Nosadella, 6 – 40123 Bologna  
EDB®

ISBN 978-88-10-14039-0

*Stampa:* Grafiche Dehoniane, Bologna 2008

# Presentazione

Con questo volume il Comitato scientifico e organizzatore delle Settimane Sociali affida ai cattolici, e agli uomini e alle donne della società italiana, il lavoro compiuto durante la Settimana di Pistoia-Pisa (18-21 ottobre 2007), Settimana che celebrava anche il centenario della 1<sup>a</sup> Settimana Sociale, promossa dal prof. Giuseppe Toniolo e svoltasi a Pistoia dal 23 al 28 settembre 1907 su *Movimento cattolico e azione sociale. Contratti di lavoro, cooperazione e organizzazione sindacale. Scuola*.

L'argomento dei lavori della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale – *Il bene comune oggi, un impegno che viene da lontano* – ha come fine la ripresa e il rilancio di un tema particolarmente caro alla dottrina sociale della Chiesa, che indubbiamente merita oggi di essere sempre più approfondito. Infatti Papa Benedetto XVI, nel Messaggio inviato ai partecipanti alla Settimana, ha messo in evidenza, fra l'altro, il fatto che, in un mondo dominato dalla globalizzazione, il bene comune va «considerato e promosso anche nel contesto delle relazioni internazionali» e che, «proprio per il fondamento sociale dell'esistenza umana, il bene di ciascuna persona risulta naturalmente interconnesso con il bene dell'intera umanità».

Alla Settimana di Pistoia-Pisa, come avvenne per la precedente Settimana di Bologna, si è giunti dopo due Seminari preparatori: il primo, svoltosi a Treviso il 20 gennaio 2007, su *Bene comune e dottrina sociale della Chiesa in Italia. Dal Vaticano II a Benedetto XVI*; e il secondo (Bari, 19 maggio 2007) su *Un secolo di vita italiana: il contributo dei cattolici*. Una novità di questa edizione invece sono stati i Seminari successivi svoltisi a Bologna, Napoli e Roma, per riprendere alcuni dei temi trattati nella Settimana del Cente-

nario e per incoraggiare la diffusione nelle regioni e nelle diocesi dei contenuti della Settimana stessa. Quella dei Seminari sparsi sul territorio è una pista che viene ora affidata al nuovo Comitato, appena nominato, per favorire una sempre maggior partecipazione delle comunità ecclesiali locali a tutto l'iter delle Settimane Sociali. Infatti un maggiore coinvolgimento delle realtà locali – sia nella fase di preparazione dei lavori sia in quella di confronto nel periodo immediatamente seguente – costituisce da sempre oggetto di esame da parte del Comitato organizzatore ed è un'istanza emersa in varie occasioni.

L'ampiezza assunta da questo volume degli Atti ci ha costretti purtroppo a limitarne il contenuto alle relazioni degli esperti tenute durante la Settimana, rendendo obbligatoria la decisione di non pubblicare i testi dei numerosi interventi dei partecipanti in assemblea. Resta disponibile comunque la registrazione video, trasferita in dvd, di tutti i lavori, come testimonianza della vivacità e della profondità della stragrande maggioranza degli interventi.

Infine, senza formalità, va espresso il dovuto ringraziamento a tutti coloro che hanno permesso la riuscita, non solo organizzativa, dei lavori della Settimana. Siamo riconoscenti anzitutto al presidente della CEI card. Bagnasco e al segretario generale mons. Betori per il costante incoraggiamento ricevuto e per la loro partecipazione alla Settimana. Impareggiabile rimane la collaborazione offerta, sia alla fase di preparazione sia a quella di svolgimento della Settimana, dall'Ufficio nazionale della CEI per i problemi sociali e il lavoro, diretto da mons. Paolo Tarchi. Grande spirito di collaborazione e di accoglienza è venuto dalle due diocesi di Pistoia e di Pisa e dai loro vescovi, mons. Mansueto Bianchi, vescovo di Pistoia, e mons. Alessandro Plotti, arcivescovo di Pisa, insieme agli enti locali delle due città e province. Un ringraziamento sincero è dovuto anche all'Ufficio nazionale CEI per le comunicazioni sociali, diretto da mons. Domenico Pompili, e al quotidiano *Avvenire*, diretto da Dino Boffo, che ha dedicato ampio spazio alla cronaca della Settimana, facendone risaltare il senso e il significato per il mondo ecclesiale e per la società italiana. Abbiamo sentito particolarmente vicine le sorelle claustrali, che dai loro monasteri hanno saputo manifestare un interesse straordinario per la Settimana Sociale e l'hanno sostenuta con la loro preghiera.

Possano questi Atti diventare utile strumento per l'approfondimento del tema del bene comune e per la formazione di quanti, si

spera molti, sono chiamati a servire il nostro Paese con il loro impegno sociale e politico ai diversi livelli.

Roma, 1° maggio 2008  
Memoria di s. Giuseppe lavoratore

*\* Arrigo Miglio  
Vescovo di Ivrea  
Presidente del Comitato scientifico  
e organizzatore delle Settimane Sociali*



---

PRIMA SESSIONE  
Pistoia, giovedì 18 ottobre, pomeriggio

CENTO ANNI  
DI SETTIMANE SOCIALI

---



---

Giuseppe Dalla Torre\*

---

## Inaugurazione

Eminenze, eccellenze, autorità, signore e signori, cari amici, nel momento in cui prendono l'avvio i lavori della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani desidero porgere, a nome del Comitato scientifico e mio personale, un cordiale saluto a tutti i numerosissimi convenuti, provenienti da ogni parte d'Italia e rappresentanti le Chiese locali, le associazioni e i movimenti ecclesiali. Mi pare di dover notare nelle ultime edizioni delle Settimane un crescendo di partecipazione e di interesse, indice dell'esigenza sempre più avvertita tra i cattolici italiani di luoghi di incontro e di approfondimento, in vista di un impegno sempre più ampio e costruttivo nella vita del nostro Paese.

Credo sia da tutti avvertito il particolare significato che riveste questa 45<sup>a</sup> edizione delle Settimane Sociali, programmata nella ricorrenza centenaria della prima, svoltasi qui, a Pistoia, dal 23 settembre 1907, per iniziativa intelligente e lungimirante di Giuseppe Toniolo. Con gli occhi della storia possiamo dire che l'iniziativa ha avuto successo, sviluppandosi nel corso di un secolo – e seppure non senza soluzioni di continuità e con differenti gradi di incidenza – in appuntamenti periodici divenuti momenti di confronto e di proposta dei cattolici italiani, che anche grazie alle Settimane hanno potuto dare un apporto indiscutibile alla crescita della società italiana.

Ma siamo qui non solo per commemorare. L'occasione del centenario ci offre lo spunto per tornare a riflettere attorno a un princi-

---

\* Rettore magnifico della LUMSA (Roma), vicepresidente del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali; ha presieduto la sessione inaugurale della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale, che si è svolta nel pomeriggio del 18 ottobre 2007 nella cattedrale di Pistoia.

pio fondamentale della dottrina sociale della Chiesa, che costituisce a ben vedere il filo da cui sono tenute insieme tutte le Settimane svoltesi sino a ora: il bene comune. Come tutti i principi, esso ha bisogno di un nuovo approfondimento e soprattutto di un'attualizzazione con riferimento alle problematiche che assillano oggi la nostra società, così lontane e tanto diverse da quelle del passato.

Siamo dunque qui per ricordare e per esprimere la nostra gratitudine a quanti, nel corso di un secolo, si sono succeduti su questa cattedra lasciandoci un convincente e trascinate esempio di impegno nella società, a vantaggio della crescita al tempo stesso di ciascuno e di tutti. Ma proprio quest'esempio induce a non attardarci nel guardare al passato, ma a rivolgere gli occhi all'oggi e al futuro che è alle porte, per discernere i segni dei tempi e calare il principio del bene comune in una progettualità fatta di proposte concrete nei singoli ambiti più fortemente marcati dalla modernità che avanza. Una progettualità che in quanto tale esprime sentimenti di speranza e di fiducia, la quale postula il dovere, che è anche diritto, dei cattolici italiani di concorrere alla promozione dell'uomo e al bene del Paese.

Utilizzando un metodo già felicemente collaudato per la Settimana Sociale di Bologna del 2004, il Comitato scientifico e organizzatore ha promosso due seminari di studio preparatori: il primo, svoltosi a Treviso il 20 gennaio di quest'anno, su *Bene comune e dottrina sociale della Chiesa in Italia. Dal Vaticano II a Benedetto XVI*; il secondo, svoltosi a Bari il 19 maggio scorso, su *Un secolo di vita italiana: il contributo dei cattolici*. Sono stati altresì organizzati, sempre nel corso di quest'anno, due incontri: con le associazioni e i movimenti ecclesiali il 16 febbraio; con i parlamentari e i pubblici amministratori il 13 giugno.

Come tradizione, il Comitato ha pure curato la stesura del «Documento preparatorio»: testo destinato a introdurre e facilitare la discussione nel corso dei lavori che ci occuperanno in questi giorni. L'augurio è che essi possano essere ricchi e costruttivi.

## Preghiera di apertura

Ho l'onore di iniziare la 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani, a cento anni esatti dalla prima, con un invito alla preghiera, non prima però di aver rivolto un caloroso saluto a questa numerosa e bella assemblea raccolta in questa chiesa cattedrale, vero cuore ed emblema della città, come la maggior parte delle nostre antiche cattedrali. Saluto anzitutto il pastore della Chiesa particolare che ci accoglie, mons. Mansueto Bianchi; saluto mons. Giuseppe Bertello, nunzio apostolico in Italia, saluto i numerosi vescovi presenti a cominciare dal presidente della nostra Conferenza episcopale, il neocardinale Angelo Bagnasco. Un saluto deferente e cordiale a tutte le autorità civili e militari presenti, con un grande grazie per la disponibilità e la collaborazione dimostrate fin dagli inizi della preparazione di questa Settimana Sociale.

La nostra preghiera è sostenuta e illuminata dalla ricchezza spirituale di questo luogo, ma anche dalla preghiera corale di tutte le comunità contemplative del nostro Paese, dalle Benedettine di S. Giulio D'Orta alle Clarisse di Alcamo, al Carmelo di Nuoro, a tutti gli altri monasteri che hanno accompagnato con la loro intercessione la preparazione della Settimana e accompagneranno in modo particolare queste giornate.

Preghiamo per chiedere al Signore di vivere quest'evento come vera *ecclesia* convocata dal Signore.

A lui chiediamo che tutta la Chiesa che vive in Italia si senta sempre più corresponsabile del bene comune di tutto il Paese, illuminata

---

\* Vescovo di Ivrea e presidente del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali.

dagli esempi di santità che ci vengono dalle figure di laici che vogliamo ricordare e che ci accompagnano specialmente in questi giorni: Giuseppe Toniolo, Armida Barelli, Giuseppe Tovini e molti altri.

Preghiamo in modo particolare a motivo del tema di cui si occupa questa Settimana del centenario, ben consapevoli che «se il Signore non costruisce la casa invano si affaticano i costruttori e se il Signore non custodisce la città invano veglia il custode».

Occuparsi di «bene comune» non significa limitarsi a una dimensione orizzontale, perché l'amore per il nostro Paese e l'impegno a servizio della città terrena ci vengono dalla Pasqua del Signore Gesù che, come ci ricorda la *Gaudium et spes*, aprendoci a una speranza che non si corrompe e non marcisce (1Pt 1) ci rende portatori di speranza vera anche nell'affrontare i problemi complessi della vita sociale. È la carità di Cristo che ci spinge al servizio del bene comune, la carità che viene da Dio, la carità che è Dio stesso.

Oggi in modo particolare la Chiesa italiana rende grazie al Signore per un secolo ricco di carità e di servizio donati al Paese; rende grazie a un anno esatto dal convegno di Verona, nel cui spirito vogliamo vivere questa Settimana Sociale, che inizia nel giorno liturgico dell'evangelista s. Luca, «che tu o Signore hai scelto per rivelare al mondo il mistero della tua predilezione per i poveri».

Ti rendiamo grazie per averci ammessi alla tua presenza a compiere il nostro servizio sacerdotale, a proclamare profeticamente la verità sull'uomo e sulla vita, a contemplare la splendida gloria del tuo Regno.

# Messaggio di Sua Santità Benedetto XVI\*

Al venerato fratello  
Card. Angelo Bagnasco  
Presidente della Conferenza episcopale italiana

Cade quest'anno il centenario della prima Settimana Sociale dei Cattolici italiani, svoltasi a Pistoia dal 23 al 28 settembre 1907, per iniziativa soprattutto del prof. Giuseppe Toniolo, luminosa figura di laico cattolico, di scienziato e apostolo sociale, protagonista del movimento cattolico sul finire del XIX secolo e agli albori del XX. In questa significativa ricorrenza giubilare, invio volentieri il mio cordiale saluto a lei, venerato fratello, a mons. Arrigo Miglio, vescovo di Ivrea e presidente del Comitato scientifico e organizzatore delle Settimane Sociali, ai collaboratori e a tutti i partecipanti alla 45ª Settimana, che si svolgerà a Pistoia e a Pisa dal 18 al 21 ottobre corrente. Il tema scelto – *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano* –, pur essendo stato già affrontato in alcune precedenti edizioni, mantiene intatta la sua attualità e anzi è opportuno che sia approfondito e precisato proprio ora, per evitare un uso generico e talvolta improprio del termine «bene comune».

Il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, rifacendosi all'insegnamento del concilio ecumenico Vaticano II, specifica che «il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro» (n. 164, ove si cita la costituzione *Gaudium et spes* 26). Già il teologo Francisco Suárez individuava un *bonum commune omnium nationum*, inteso come «bene comune del genere umano». In passa-

---

\* Il messaggio del Papa è stato letto dal nunzio apostolico in Italia mons. Giuseppe Bertello.

to, e ancor più oggi in tempo di globalizzazione, il bene comune va pertanto considerato e promosso anche nel contesto delle relazioni internazionali e appare chiaro che, proprio per il fondamento sociale dell'esistenza umana, il bene di ciascuna persona risulta naturalmente interconnesso con il bene dell'intera umanità. L'amato servo di Dio Giovanni Paolo II osservava, in proposito, nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* che «si tratta dell'interdipendenza, sentita come sistema determinante di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa, e assunta come categoria morale» (n. 38: *EV* 10/2650). E aggiungeva:

Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come «virtù», è la solidarietà. Questa, dunque, non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti (ivi).

Nell'enciclica *Deus caritas est* ho voluto ricordare che «la formazione di strutture giuste non è immediatamente compito della Chiesa, ma appartiene alla sfera della politica, cioè all'ambito della ragione autoresponsabile» (n. 29). E ho poi notato che, «in questo, il compito della Chiesa è mediato, in quanto le spetta di contribuire alla purificazione della ragione e al risveglio delle forze morali, senza le quali non vengono costruite strutture giuste, né queste possono essere operative a lungo» (ivi). Quale occasione migliore di questa per ribadire che operare per un giusto ordine nella società è immediatamente compito proprio dei fedeli laici? Come cittadini dello Stato tocca ad essi partecipare in prima persona alla vita pubblica e, nel rispetto delle legittime autonomie, cooperare a configurare rettamente la vita sociale, insieme con tutti gli altri cittadini secondo le competenze di ognuno e sotto la propria autonoma responsabilità. Nel mio intervento al convegno ecclesiale nazionale di Verona, l'anno scorso, ebbi a ribadire che agire in ambito politico per costruire un ordine giusto nella società italiana non è compito immediato della Chiesa come tale, ma dei fedeli laici. A questo loro compito della più grande importanza, essi devono dedicarsi con generosità e coraggio, illuminati dalla fede e dal magistero della Chiesa e animati dalla carità di Cristo. Per questo sono state sapientemente istituite le Settimane Sociali dei Cattolici italiani e questa provvida iniziativa potrà

anche in futuro offrire un contributo decisivo per la formazione e l'animazione dei cittadini cristianamente ispirati.

La cronaca quotidiana mostra che la società del nostro tempo ha di fronte molteplici emergenze etiche e sociali in grado di minare la sua stabilità e di compromettere seriamente il suo futuro. Particolarmente attuale è la questione antropologica, che abbraccia il rispetto della vita umana e l'attenzione da prestare alle esigenze della famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna. Com'è stato più volte ribadito, non si tratta di valori e principi soltanto «cattolici», ma di valori umani comuni da difendere e tutelare, come la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato. Che dire, poi, dei problemi relativi al lavoro in rapporto alla famiglia e ai giovani? Quando la precarietà del lavoro non permette ai giovani di costruire una loro famiglia, lo sviluppo autentico e completo della società risulta seriamente compromesso. Riprendo qui l'invito che ebbi a rivolgere nel convegno ecclesiale di Verona ai cattolici italiani, perché sappiano cogliere con consapevolezza la grande opportunità che offrono queste sfide e reagiscano non con un rinunciatario ripiegamento su se stessi, ma, al contrario, con un rinnovato dinamismo, aprendosi con fiducia a nuovi rapporti e non trascurando nessuna delle energie capaci di contribuire alla crescita culturale e morale dell'Italia.

Non posso infine non accennare a un ambito specifico, che anche in Italia stimola i cattolici a interrogarsi: è l'ambito dei rapporti tra religione e politica. La novità sostanziale portata da Gesù è che egli ha aperto il cammino verso un mondo più umano e più libero, nel pieno rispetto della distinzione e dell'autonomia che esiste tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (cf. Mt 22,21). La Chiesa, dunque, se da una parte riconosce di non essere un agente politico, dall'altra non può esimersi dall'interessarsi del bene dell'intera comunità civile, in cui vive e opera, e ad essa offre il suo peculiare contributo formando nelle classi politiche e imprenditoriali un genuino spirito di verità e di onestà, volto alla ricerca del bene comune e non del profitto personale.

Sono queste le tematiche quanto mai attuali a cui la prossima Settimana Sociale dei Cattolici italiani dedicherà la sua attenzione. Per coloro che vi prendono parte assicuro un particolare ricordo nella preghiera e, mentre auspico un fecondo e fruttuoso lavoro per il bene della Chiesa e dell'intero popolo d'Italia, invio di cuore a tutti una speciale benedizione apostolica.

Dal Vaticano, 12 ottobre 2007



---

Card. Tarcisio Bertone\*

---

## Telegramma

Ecc.mo card. Angelo Bagnasco  
Presidente della Conferenza episcopale italiana

Occasione 45<sup>a</sup> edizione Settimane Sociali dei Cattolici italiani nate cento anni or sono per iniziativa Giuseppe Toniolo et cardinale Pietro Maffi volentieri mi unisco at quanti prendono parte così significativo et importante incontro et auspico che costituisca momento comune riflessione su cammino finora percorso et prospettive future affrontando tematica di grande interesse concernente bene comune oggi.

Attualità argomento che tratta un punto nodale vita intera comunità offre provvidenziale opportunità per approfondire at luce dottrina sociale della Chiesa analisi situazione in Italia et nel mondo contribuendo at evidenziare soluzioni adeguate problematiche economico-sociali tempo presente.

Assicuro ricordo nella preghiera per buon esito lavori congressuali et con affetto saluto lei et partecipanti tutti.

---

\* Segretario di Stato di Sua Santità.



## Saluto

Sorelle e fratelli delle Chiese d'Italia,  
Fratelli nell'episcopato, nel presbiterato e nel diaconato,  
Onorevoli autorità del governo nazionale, regionale e locale;  
rappresentanti delle diverse istituzioni presenti sul territorio; cittadini che partecipate a questa seduta inaugurale della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani,

andando per strade e vicoli della nostra città, in questi primi mesi della mia presenza a Pistoia, mi sono imbattuto in una scritta, appena leggibile nel grigio corroso di un portale in pietra, diceva: «Janua patet, cor amplius».

È quello che sento di dirvi stasera, a nome dell'intera Chiesa pistoiese e mio, mentre guardo l'imponenza di quest'assemblea inaugurale, ricca di memoria e progettualità, avvolta nel mantello di pietra della nostra cattedrale: «Janua patet, cor amplius», la nostra porta è aperta il cuore ancora di più!

La Chiesa di Pistoia ha sentito e vissuto come un dono la propria scelta a sede inaugurale della Settimana Sociale, commemorativa del I centenario delle Settimane Sociali, iniziatesi appunto nella nostra città.

Abbiamo cercato di impegnarci al meglio delle nostre risorse nell'organizzazione, nella preghiera, nella riflessione e nella progettazione sul tema del bene comune, perché non ci siamo sentiti «contentitore» di un evento, ma costruttori di esso, in sinergia con le altre Chiese italiane, con il Comitato che l'ha preparato e con gli organismi della CEI che l'hanno accompagnato e organizzato.

---

\* Vescovo di Pistoia.

Lasciate che vi dica che ci sentiamo orgogliosi e benedetti dal fatto che, in comunione e sotto la guida del Santo Padre, l'eccezionale cammino della Chiesa italiana in quest'ultimo anno, dopo Verona e Loreto, passi oggi anche visibilmente da Pistoia, e sostì in questa nostra casa.

Ci sentiamo orgogliosi e benedetti che il «sì» dei cattolici italiani al cammino del Paese risuoni oggi su questo nostro territorio.

Credo che l'evento ecclesiale che stasera inauguriamo abbia un suo specifico valore non solo per Pistoia ma per questa terra toscana, dove la testimonianza cristiana ha conosciuto intensità e originalità di assoluto rilievo, nel secolo trascorso.

Questa terra eccezionale sembra oggi segnata, più di ogni altra, dai sintomi di un secolarismo avanzato e da una progressiva eclissi della proposta cattolica, soprattutto nell'ambito pubblico, culturale e politico.

È come se vi fosse una crescente distanza tra la fede personale e delle nostre comunità e la sua testimonianza pubblica, la sua capacità a diventare «progetto» nella costruzione della *polis*.

Si privilegia piuttosto lo sbocco nel pur necessario impegno intraecclesiale o nell'ambito solidaristico.

E non è senza perché se alcuni settori di quest'ambito pongono oggi, in Toscana, specifici problemi motivazionali e valoriali, riguardanti la stessa ispirazione cristiana.

Sorelle e fratelli, cento anni fa l'inizio della Settimana Sociale a Pistoia conobbe aspetti drammatici: non fu un volo di farfalle, volarono invece sassi, ingiurie, atti di rifiuto arrogante e violento: era il tentativo post-risorgimentale, impastato di radicalismo, di socialismo, di massoneria per tenere lontani i cattolici dalla vicenda nazionale, racchiudendoli in una loro cittadella, isolata e assediata.

Cento anni dopo, qualche sasso fischia ancora.

È la fatica di certi ambiti, culturali e politici, a vivere la laicità non come terra di parte ma come casa comune, a elaborare processi decisionali che siano di democrazia sostanziale e non solo procedurale, a rimanere in un contatto di attento ascolto e di onesta decifrazione del mondo valoriale del popolo italiano. Ma è anche il tentativo di una cultura radical-libertaria di porre la presenza dei cattolici nel Paese sotto il segno dell'insignificanza, dell'assenso e, comunque, della residualità.

L'augurio e l'impegno è che da questa Settimana Sociale sorga nitida la testimonianza che la fede e l'amore non solo sanno notificare il bene comune per il nostro tempo e per il nostro futuro, ma lo sanno aprire a una radicalità di senso e a una novità di speranza che genera progresso per tutti e dilata il respiro delle persone e della collettività.

Grazie per il dono della vostra fatica e della vostra presenza a Pistoia: «Janua patet, cor amplius».

A tutti l'augurio di buon lavoro.



## Saluto

Desidero per prima cosa rivolgere a voi tutti il caloroso benvenuto della città.

La scelta di riproporre a Pistoia, a cento anni dalla prima esperienza, l'inaugurazione della Settimana Sociale, insieme all'occasione preziosa della memoria di un'epoca e di un evento importante, ci offre in quest'edizione l'opportunità di riflettere su un tema cruciale come il bene comune.

*Vorremmo perciò essere capaci di onorarla con una calda accoglienza.*

Le manifestazioni hanno sin qui coinvolto tre degli edifici che si affacciano su questa nostra bellissima piazza del Duomo: il battistero, il palazzo comunale e, adesso, la cattedrale.

Una triangolazione che ha un sapore simbolico e che, rispetto ai luoghi prescelti e alle tensioni del 1907, mi pare efficace espressione della giusta evoluzione delle relazioni tra Stato e Chiesa, laicità e religioni.

Giusta, non solo per ragioni ecumeniche, ma perché proprio il bene comune può e deve essere l'oggetto, il catalizzatore dell'impegno sociale.

E appare perciò particolarmente appropriata la volontà di attualizzare all'oggi questa riflessione.

Il mondo, come possiamo ben apprezzare anche dalle interessanti immagini della mostra in battistero, è molto cambiato da allora.

Un mutamento che, insieme alle condizioni materiali di vita, ha modificato attese e diritti, ha dato luogo a un nuovo diritto sociale

---

\* Sindaco di Pistoia.

che ci induce ad aggiornare non solo gli strumenti di intervento, ma le nostre stesse concezioni, a guardare avanti, a saldare lo sforzo della memoria con la costruzione del futuro.

Un impegno sempre difficile, che oggi fa i conti con il diffondersi dell'egoismo, dell'individualismo, della concentrazione delle umane aspettative sui beni materiali, con la scarsa propensione all'uso della parola «noi».

Di qui l'importanza di un'attenzione comune ma indipendente da parte dello Stato e della Chiesa, capace di dar luogo a percorsi autonomi e rispettosi, ma, al tempo stesso, capaci di convergenze proficue.

La nostra città è da tanti punti di vista – penso alle molteplici sinergie in campo sociale, all'offerta integrata per l'educazione dell'infanzia – un esempio positivo a questo riguardo.

Ma certo non basta. Occorre rafforzare la nostra capacità di essere sempre più una comunità aperta, accogliente, curiosa dell'altro.

Sono certo che alcuni impulsi potranno scaturire anche da questa giornata e vi ringrazio ancora per aver scelto Pistoia.

## Introduzione ai lavori

1. È la gratitudine il sentimento con cui volentieri porto il saluto dei vescovi italiani in apertura di questa 45<sup>a</sup> Settimana Sociale, la Settimana Sociale del centenario. Gratitudine al Signore per questo giubileo così significativo per la Chiesa in Italia e gratitudine verso tutti coloro che hanno animato quest'intrapresa di fede e di cultura, di opere e di spiritualità, da un secolo all'altro, nel vivo della storia di un cattolicesimo di popolo. L'illuminante messaggio del santo padre Benedetto XVI – al quale rinnoviamo la nostra filiale gratitudine e la più cordiale ed effettiva comunione – parla di «provvida iniziativa [che] potrà anche in futuro offrire un contributo decisivo per la formazione e l'animazione dei cittadini cristianamente ispirati». Il Papa bene esprime le nostre stesse convinzioni: veramente le Settimane Sociali sono state e continueranno a essere una «provvida iniziativa».

Ci è offerta in questi giorni un'occasione particolarmente significativa da molti punti di vista. Prima di tutto per soffermarci a guardare il percorso, fecondo ma non sempre agevole, che tante generazioni di credenti hanno compiuto per il bene del Paese, e con esso guardare al cammino di quest'Italia e della stessa nostra Chiesa attraverso varie epoche e stagioni. In questa panoramica, ci scorrono dinanzi tante figure di donne e di uomini, di laici, di religiosi, di sacerdoti, di vescovi, a partire dai vescovi di Roma, i papi, che si sono succeduti intrecciando sempre un rapporto speciale col nostro Paese, tutti protagonisti di un dialogo incessante con le necessità, le attese, le speranze, le sofferenze, le gioie del popolo italiano. I cento anni da cui proveniamo hanno visto il fiorire di innumerevoli opere in campo

---

\* Arcivescovo di Genova e presidente della Conferenza episcopale italiana.

sociale, economico, culturale, politico, sgorgate dall'intelligente creatività della fede e della carità cristiana. È la storia di un tessuto vivo, è il senso della storia e della presenza di Dio nella vicenda dell'Italia di questo secolo, che oggi ricordiamo come un riferimento dinamico e fecondo per tutti, ieri e oggi.

Diciamo questo senza nulla concedere all'intento autocelebrativo: ciò che più importa nel fare memoria di questi cento anni è mettere in evidenza il filo che lega le diverse Settimane, per continuare a tessere con esso una trama di amore e responsabilità civile. Quando, dopo l'interruzione del 1970, si è sentito il bisogno di ritrovare, rilanciare e rinnovare le Settimane Sociali, ad esse è stato dato un compito di elaborazione e proposta culturale attraverso il confronto delle idee e delle esperienze. Era il 1988. A partire dal 1991, poi, i più recenti appuntamenti hanno accompagnato i cattolici italiani lungo il processo della grande transizione tra i due secoli, secondo una formula aggiornata, cercando, con fatica e lungimiranza, di saper pensare in grande e guardare lontano. Il nostro incontro, così, si rivela essere l'occasione per stare con fedeltà e creatività dinanzi alle nuove sfide che si presentano.

Pensiamo prima di tutto alle nuove generazioni. Abbiamo ancora negli occhi i giovani dell'Agorà nella spianata di Montorso: il volto di una Chiesa italiana che guarda al futuro con passione, con apertura e dedizione, con semplicità e fiducia. Una Chiesa di popolo protesa alla testimonianza, così come viene delineata nella nota pastorale successiva al convegno ecclesiale di Verona: «Umile e appassionata, radicata in una spiritualità profonda e culturalmente attrezzata, specchio dell'unità inscindibile tra una fede amica dell'intelligenza e un amore che si fa servizio generoso e gratuito» (n. 11). La lezione di questo grande momento di incontro con i nostri giovani può essere applicata anche all'impegnativo e cruciale tema, scelto dal Comitato scientifico organizzativo – cui va tutta la nostra riconoscenza – per questa 45ª edizione delle Settimane Sociali che si apre su: *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*.

2. Il bene comune è «il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siano veramente responsabili di tutti» (*Sollicitudo rei socialis* 38: *EV* 10/2650). Tra le moltissime mi piace ricordare questa definizione, tratta da un'enciclica sociale di cui quest'anno celebriamo i vent'anni. Sappiamo bene che, misurandoci con questo tema, siamo proiettati non

solo al centro della dottrina sociale della Chiesa, ma anche nel vivo del suo dinamismo. È questa – dinamismo – la prima delle parole che vorrei collegare al nostro tema. Molto opportunamente la *Gaudium et spes* riconosce che il bene comune è «concepito in forma dinamica», come «natura e fine della comunità politica» (*GS 74: EV 1/1567*).

C'è un circuito virtuoso che il concilio Vaticano II delinea e che siamo chiamati a innervare nella vita sociale. Esso parte dalla persona e arriva all'ordine sociale, poiché «l'ordine delle cose deve essere subordinato all'ordine delle persone e non l'inverso», ed è un ordine che «deve avere per base la verità, realizzarsi nella giustizia, essere vivificato dall'amore, trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà» (*GS 26: EV 1/1401*). Come l'agire morale del singolo – ribadisce il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* – si realizza nel compiere il bene, così l'agire sociale giunge a pienezza realizzando il bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale. La società, in questa visione realistica, che falsifica gli schematismi ideologici, non può non essere connessa alla persona, in un dinamismo che si articola su una trama scandita da precisi punti di riferimento. È possibile e doveroso, dunque, correlare giustizia, libertà, verità, carità, di fronte alla concretezza della vita e dei suoi problemi. In particolare, è essenziale al bene comune del nostro Paese un nuovo patto tra le generazioni, all'insegna di un corretto principio di autorità e di comunità, di tradizione e di futuro. Ridare al concetto di bene comune un'attualizzata efficacia operativa, come ci proponiamo, esige allo stesso tempo una forte proposta educativa in grado di introdurre alla vita e alla realtà intera, capace di giudizio, di proposte alte, di impegno concreto e continuo, cordialmente aperta al bene di tutti e di ciascuno a prezzo di interessi individuali o particolari, a prezzo del proprio personale sacrificio. Dobbiamo dirlo a voce alta, dirlo in primo luogo a noi stessi: non solo non si può attuare il bene comune, ma neppure concepirlo né tanto meno ragionarci e discuterne, senza ricuperare le virtù cardinali della fortezza, della giustizia, della prudenza e della temperanza con le attitudini interiori che ne conseguono. Lontani da questo impianto virtuoso la teoresi diventa difficile, insidiosa, facilmente ideologica.

3. Sono passati oltre quarant'anni, e il riferimento al magistero conciliare è sempre attuale e promettente con il suo continuo dina-

mismo. Siamo chiamati a proiettarlo, ad applicarlo sulle nuove frontiere di questi anni, partendo dalla persona e ritornando alla persona, secondo una precisa concezione della persona e dei «valori» che ad essa sono collegati. Valori che in quanto tali appaiono «non negoziabili», cioè non riconducibili al processo di secolarizzazione e di relativizzazione, che ha attraversato la parte centrale del secolo scorso. Sono qui i capisaldi della storia e della tradizione del nostro popolo, insieme alla garanzia per un futuro all'altezza dei nostri grandi fondamenti. Penso all'intangibilità della persona e della vita umana, dal concepimento fino al naturale tramonto; a quella cellula fondante e inarrivabile di ogni società che è la famiglia, fondata sul matrimonio indissolubile di un uomo e di una donna, e aperta a quei figli di cui l'Italia e l'Europa che invecchiano hanno così tanto bisogno. Penso al valore incommensurabile della libertà che – lungi dall'essere mero arbitrio – è impegnativa adesione al bene e alla verità; a quel codice morale che si radica nell'essere profondo e universale dell'uomo, e che il credente vede esplicitato e perfezionato in Gesù.

In questo senso continueremo a mettere al centro quella che abbiamo definito la «questione antropologica», nella concretezza delle sue molteplici dimensioni, grazie all'apporto insostituibile del progetto culturale della Chiesa italiana, così da offrire a tutti un contributo di proposta, di chiarezza, di serenità. È ancora il convegno di Verona a chiederci di

contribuire allo sviluppo di un *ethos* condiviso, sia con la doverosa enunciazione dei principi, sia esprimendo nei fatti un approccio alla realtà sociale ispirato alla speranza cristiana. Ciò esige l'elaborazione di una seria proposta culturale, condotta con intelligenza, fedele ai valori evangelici e al magistero, insieme a una continua formazione spirituale. Implica una rivisitazione costante dei veri diritti della persona e delle formazioni sociali nella ricerca del bene comune e deve promuovere occasioni di confronto tra uomini e donne dotati di competenze e professionalità diverse (nota pastorale *Rigenerati per una speranza viva: testimoni del grande sì di Dio all'uomo*, n. 13).

Ritornano così le acquisizioni della precedente Settimana Sociale, a proposito della democrazia, dei «nuovi scenari» e dei «nuovi poteri» oggi in campo. Ma si ripresentano anche i volti della questione sociale come ci appare oggi, di cui ricordo – qui come già in altre sedi – soltanto alcune pressanti urgenze legate ai problemi del lavoro e della casa, specchio di un disagio economico che tocca seriamente una larga fascia di persone e di famiglie.

Col lavoro di questi giorni, noi rispondiamo anche al pressante invito del Santo Padre ad «allargare gli spazi della razionalità», per la quale è essenziale una corrispondenza sostanziale tra fede, verità e ragione come apertura al senso e ai significati, alla decisiva questione del bene e del male morale, nonché al dialogo e al confronto in ordine al futuro sviluppo di civiltà, così come alla nostra identità di italiani e di europei. Solamente allargando questi orizzonti la persona si raggiunge e trova se stessa in una totalità senza riduzioni o peggiori amputazioni. E quindi la società, nelle sue diverse articolazioni, può costruirsi in relazione e a servizio della persona come soggetto unico e irripetibile, aperto alla trascendenza, bisognoso di prendere a cuore gli altri e di essere concretamente preso a cuore. La dimensione religiosa – come la storia umana attesta – costituisce un fattore imprescindibile del bene comune, è principio e fondamento di molti altri beni e diritti. Per questo la società non perseguirebbe il proprio fine senza l'esplicito riconoscimento e la concreta promozione di questa sorgiva e fondativa istanza.

Lo stesso Benedetto XVI, poche settimane fa, invitava i politici a «perseguire nello sforzo di servire il bene comune, adoperandovi a far sì che non si diffondano, né si rafforzino ideologie che possono oscurare o confondere le coscienze e veicolare un'illusoria visione della verità e del bene». E tutto ciò a partire dalla ragione e dal diritto naturale, ossia da quanto è conforme alla natura di ogni essere umano. È questo, prima di tutto, un terreno di incontro e non di scontro fra i cristiani e gli appartenenti ad altre matrici ideali.

4. Attenta com'è alla persona umana, nella sua dimensione sociale e trascendente, la Chiesa è chiamata ad applicare oggi il suo discernimento. È questa un'altra delle parole dense di significato e di impegno da collegare con il nostro tema. Il discernimento, come ascolto e proposta, elaborazione e comunicazione, come servizio comunitario e atteggiamento ecclesiale, è il metodo della nostra Settimana Sociale. In questa scia si collocano anche numerose e significative esperienze, nazionali e locali, che voi oggi non solo rappresentate ma mettete a disposizione e in fecondo dialogo. Sono il segno di una comunità cristiana capace di educare al sociale, di alimentare un tessuto di iniziative e di opere di respiro ben più che secolare, da cui zampilla una cultura cattolica capace di progettualità, volta a spendersi senza riserve per il bene comune. Nel diretto impegno politico,

i laici sono chiamati a spendersi in prima persona attraverso l'esercizio delle loro competenze e contestualmente in ascolto del magistero della Chiesa. Non è questo il tempo di disertare l'impegno, ma semmai di prepararlo e di orientarlo. A tal fine la parola dei pastori non potrà essere assente. Sarà una parola chiara, ferma e rispettosa, protesa anzitutto a ribadire i principi non negoziabili. Chi sta vicino alla gente – al contrario di quanti si muovono da posizioni preconette – percepisce che esiste ed è forte l'attesa di una loro parola, poiché il delicato momento vissuto dal Paese rende ancora più forte l'esigenza di punti di riferimento autorevoli.

In conclusione, vorrei ripetere qui quanto già affermavo un mese fa aprendo i lavori del Consiglio permanente della CEI:

L'Italia merita un amore più grande! L'incanto della sua natura, la ricchezza della sua storia, la fecondità delle sue radici cristiane, la fioritura delle sue tradizioni, quella diffusa sensibilità che è nell'animo della sua gente insieme a un'intelligenza creativa, meritano un maggior apprezzamento da parte di tutti e un rinnovato senso di appartenenza e di amore al Paese. Meritano una responsabilità più grande!

Con quest'auspicio, auguro a tutti buon lavoro in questo laboratorio ecclesiale e civile qual è la nostra Settimana Sociale.

## Relazione introduttiva

### 1. Alle origini della pretesa di essere sociali

Cento anni dalla prima Settimana Sociale. Si può fare la storia di quest'istituzione? Alcuni potranno. Per me, l'interesse è considerare le 45 Settimane come osservatorio della storia del cattolicesimo italiano. Sì, cento anni di cristianesimo italiano lungo un secolo che è, per l'Italia, il secolo della nazione, il primo dello Stato unitario. Fino all'Ottocento, il grande e solo fatto unificante della penisola fu il cattolicesimo. Per questo – notava Rumi – l'unità fu pensata in modo neoguelfo.<sup>1</sup> Ma l'Italia non nasce dal grembo della Chiesa e progressivamente non le appartiene più unanime. Il Novecento è il secolo più secolarizzato. Ed è il secolo del cattolicesimo che si fa movimento sociale e politico.

In cento anni, attraverso le Settimane, si colgono i dibattiti sulla dimensione sociale del cristianesimo italiano, sul rapporto con l'Italia del potere e del quotidiano. Le Settimane sono ufficiali, ma raccolgono idee, uomini e le migliori energie del cattolicesimo. Chi si immerge negli Atti constata, con sorpresa, come talune risposte o questioni, sentite oggi come nuove, ritornino di stagione in stagione. Chi sottolinea le svolte, leggendo gli Atti, ha l'impressione, tra tante diversità, di un fluire continuo di vissuto, che fa la storia della Chiesa. Storia sociale, politica..., ma anche storia della carità in senso largo (questa meno nota). La Chiesa è compagna di sempre del

---

\* Ordinario di Storia contemporanea all'Università di Roma Tre, Comunità di S. Egidio.

<sup>1</sup> Cf. G. RUMI, *Gioberti*, Bologna 1999.

popolo italiano, come nessun'altra istituzione. Viene da più lontano del giovane Stato. È quel che il vecchio vescovo Monterisi disse, con orgoglio, a Badoglio che lo rimproverava di non cedergli il seminario nel 1944 e che lo aveva apostrofato: «Lei è italiano?». «Quando il popolo», rispose Monterisi, «è rimasto solo e stremato dalle sofferenze della guerra io vecchio di 76 anni, col mio clero, sono rimasto al mio posto a conforto e sollievo della popolazione, il maresciallo Badoglio è scappato a Pescara».<sup>2</sup>

Rimasti al proprio posto a conforto e sollievo del popolo: la vita di un pastore o della Chiesa è sociale, fin dalle fibre più ecclesiali. La Chiesa e il popolo: sembra retorica, ma è presenza dentro il vissuto degli italiani. Gli italiani lo sentono, specie nei momenti difficili. La Chiesa parla sempre agli italiani, perché da antica compagna della storia italiana, ha maturato un invidiabile senso della realtà, anzi, direbbe Paolo VI, un'esperienza di umanità. Così nelle Settimane rifluisce un'esperienza pensata, proposta, discussa. Tuttavia, nei primi decenni dell'unità, la Chiesa non ha posto nel quadro istituzionale dello Stato, a cui i cattolici non partecipano. Allo stesso tempo si sente portatrice di un'idea di bene per il Paese, «quel sommo e immutabile bene» di cui parla Leone XIII nell'*Immortale Dei* del 1885; lo stesso che Monterisi rivendica di fronte a Badoglio. Con Leone XIII, la convinzione di essere portatori di sommo bene si articola sul terreno dell'azione e del pensiero sociale. L'affermazione di una Chiesa che è sociale lega posizioni diverse: da mons. Benigni, personaggio poco chiaro e antisemita, che lotta insieme contro gesuiti e massoni, e nel 1907 pubblica la sua *Storia sociale della Chiesa*,<sup>3</sup> fino al card. de Lubac, teologo del Vaticano II, con il suo *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma* nel 1938.<sup>4</sup>

Le Settimane nascono per illustrare ai cattolici e agli italiani i volti del bene comune: parlano all'interno, ma mai solo e non dell'interno bensì del Paese. Cominciano a Lione nel 1904, poco dopo la rottura tra Francia anticlericale e Santa Sede. La Settimana di Lione esprime una vivace generazione cattolica, militante e sociale, offrendo «una dottrina all'impegno cattolico sociale».<sup>5</sup> La Spagna segue nel

---

<sup>2</sup> A. CESTARO (ed.), *Nicola Monterisi arcivescovo di Salerno: 1929-1944*, Roma 1996, 135.

<sup>3</sup> Cf. U. BENIGNI, *Storia sociale della Chiesa*, Milano 1906.

<sup>4</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938.

<sup>5</sup> Cf. J.D. DURAND (ed.), *Les Semaines Sociales de France: 1904-2004*, Paris 2006, 25.

1906, anche se la stagione più incisiva è quella del franchismo, dal 1949 al 1970, quando i cattolici trovano spazio di influenza nel regime del generalissimo. Dal 1908, il Belgio celebra la sua Settimana. Le Settimane belghe entrano in crisi con l'affievolirsi dell'unità del Paese, oggi arrivato alla scomposizione nell'indifferenza europea, crisi emblematica per noi tutti. Troviamo le Settimane nel 1908 in Messico, in Uruguay, più tardi in Cile e Brasile. In Canada vanno dal 1920 al 1959. In Germania non arrivano mai, per l'esistenza del *Katholikentag*, convegno nazionale dei cattolici, non sugli aspetti sociali.<sup>6</sup>

Le Settimane affermano che la Chiesa ha da dire sul terreno della società, perché è nel sociale. Nell'età liberale, in Italia, esprimono il rifiuto del posto assegnatole dai regimi liberali, cioè del solo culto. Le leggi sull'asse ecclesiastico sopprimono monasteri, vita religiosa, opere caritative, lo spessore sociale, lasciando soltanto le parrocchie e le diocesi, sostenute dallo Stato. La Chiesa è ridotta a struttura di servizio religioso pubblico a una società che, allora, aveva una morale pubblica quasi coincidente con quella cattolica. Rifiuta uno spazio soltanto culturale, quasi cappellano della società civile, fatto voluto dalla borghesia liberale anche con un'idea di riforma ecclesiastica e spirituale. Respinge il posto di servizio civile religioso, come aveva voluto la rivoluzione, ma anche come si era profilato nell'anglicanesimo ed è proposta di riduzione ricorrente della vita ecclesiale; non rinuncia allo spessore sociale della sua vita e azione. Vuole essere un popolo diverso attorno al Papa e ai vescovi dentro la società italiana («un movimento», aveva affermato Lamennais nella crisi della restaurazione). Intende parlare dell'Italia e a nome dell'Italia, un Paese di cui crede di conoscere il bene.

## 2. Cattolici sociali tra liberali e socialisti

Questa è la storia del movimento cattolico dall'Opera dei congressi, tempo di Leone XIII (1878-1903), fervido di idee e di azioni. Ma anche tempo del grande conflitto triangolare otto-novecentesco: borghesia, Chiesa, movimento socialista, tre poli in lotta tra loro, anche se le distanze tra l'uno e l'altro si accorciano o si allungano

---

<sup>6</sup> DURAND (ed.), *Les Semaines Sociales*, 25.

secondo le congiunture. Cattolici esterni al potere sentono la necessità di agire per un «ridestamento» – disse Toniolo a Pistoia alla 1<sup>a</sup> Settimana Sociale – sul piano sociale, perché il mondo cambia, i socialisti avanzano, ci sono profonde miserie, i cuori operai e contadini si estraniano alla fede. Il professore crede – scriveva – in «un'economia umana [...] per cui all'uomo operoso venga seguace e alleato il capitale». Nel 1908, di fronte alle agitazioni agrarie dell'Emilia, Toniolo commentò: «Guai a chi arriva secondo». Sente che l'orologio della storia è mosso da altri. Come entrare nella storia, se non si fa politica? La risposta del professore è: con la battaglia sociale, più efficace di una politica peraltro preclusa dalla questione romana. Toniolo lottò per condensare le intelligenze cattoliche sugli studi sociali, perché bisognava ripartire dalle idee per orientare la storia nazionale. Convinto con Marx che il capitalismo moderno conducesse allo sfruttamento del proletariato, Toniolo, contro Marx, riteneva che le idee non fossero sovrastrutture, ma muovessero la storia da strutture portanti. Le Settimane investono sulle idee per dare carne all'opposizione cattolica, per dirla con Spadolini: non solo «no» allo Stato usurpatore da fuori della storia. Non l'esclusiva difesa degli interessi cattolici o del Papa, ma una visione di bene generale del Paese. L'opposizione si fa proposta nella storia sociale.

Il tempo dell'esordio è il confronto-scontro con l'altra Italia, laica, anticlericale e socialista, di cui si vede un saggio a Pistoia:

Un giorno una folla miserabile per denaro ed educazione era trascurata e lasciata nel suo basso fondo – dice Minoretti. Ieri presero dei sassi e li lanciarono ignobilmente contro il prof. Toniolo [...]. Non sprezzo, non insulti contro questi poveretti, ma compassione fatta di amore e di lavoro, perché giungano a quel grado di cultura.<sup>7</sup>

Perché questa gente si estrania dalla Chiesa? La domanda angustia i cattolici europei da Leone XIII in poi. Sono figli di un mondo cambiato: dell'anticlericalismo borghese e di un movimento di redenzione sociale (il socialismo) più pericoloso del primo, perché allontana il popolo. La dottrina sociale mostra una Chiesa che interpreta quello che sente essere il bene dell'Italia; non attraverso la politica. È la prima stagione delle Settimane, dal 1907 al 1913, con i suoi temi: azione sociale, condizione operaia, lavoro, cooperazione,

---

<sup>7</sup> G. CAPUA (ed.), *Le Settimane Sociali dei cattolici italiani (1907-1991)*, Roma 1991, 22.

scuola, famiglia, problemi agricoli, economia, organizzazioni professionali, libertà civili dei cattolici. Le Settimane si aggruppano in blocchi: dal 1907 al 1913 con Pio X; dal 1920 al 1934; dal 1945 al 1970; dal 1991 a oggi. La cadenza varia, a differenza di quella più o meno annuale dei francesi.

La Settimana del 1907 nasce con Pio X (1903-1914), dopo lo scioglimento, nel 1904, del grande strumento dell'opposizione cattolica, l'Opera dei congressi. Il movimento cattolico è tenuto nelle mani della Santa Sede, ma si opera la distinzione tra azione del clero e del laicato; si promuove l'azione sociale ma si guarda con più attenzione alla politica. La Settimana, in questa strategia, raccoglie idee, pensieri per cattolici dentro il Paese reale, più vicini di qualche anno prima ai meccanismi politici del Paese legale. È organizzata dall'Unione popolare, diretta da Toniolo, dopo la fine dell'Opera dei congressi. Con l'Unione elettorale, sorta per riorganizzare le forze cattoliche sul piano locale, nel 1913 si va al cosiddetto patto Gentiloni: è l'appoggio, nelle prime elezioni a suffragio universale maschile, a candidati in larga parte liberali, che sottoscrivono sette punti a cuore alla Chiesa. Non è una proposta politica cattolica, ma un sostegno negoziato ai moderati. Per fermare i socialisti, si riduce la distanza della Chiesa dal blocco liberal-giolittiano. Due poli della lotta triangolare si accostano: cattolici e borghesia.

Le Settimane finiscono nel 1913, prima della guerra. L'ultima, nel XVI centenario dell'editto di Costantino, per cattolici sulla soglia della politica, ha come tema: *Le libertà civili dei cattolici*. Cosa chiedono i cattolici allo Stato? La laicità non sia laicismo, i cattolici nei corpi consultivi, le congregazioni religiose libere, la Chiesa in libero possesso dei suoi beni, l'insegnamento libero, il matrimonio indissolubile... Sono storie lontane. Ma la politica della Chiesa, se così posso dire, non ha i brevi tempi di una legislatura o quelli, oggi brevissimi, del dibattito televisivo; corre su scansioni lunghe, forse perché non sottoposta a elezioni o sondaggi, soprattutto perché aderente al vissuto. Quindi, tanto ritorna. Il cattolicesimo di opposizione, rigurgitante di iniziative sociali, con l'attenuarsi del *non expedit*, al crepuscolo dell'egemonia liberale, con il suffragio universale che riversa le masse in politica, dichiara la sua visione per l'Italia: la ricerca del «bene comune», interesse dei cattolici.

### 3. La Chiesa tra prospettiva di un regime cattolico e Stato fascista

La grande guerra, con la mobilitazione delle masse e l'esperienza del dolore, cambia la politica, dominata dalla classe dirigente liberal-borghese. Don Sturzo, con la fondazione del Partito popolare, lancia un'iniziativa politica cattolica, non confessionale, partito di popolo non della Chiesa, portatore di idee ed esperienze di decenni di opposizione in modo originale: un partito più esigente e autonomo degli accordi clerico-moderati sulla scia del patto Gentiloni.<sup>8</sup> L'arrivo tardivo dei cattolici come partito politico mostrò sì l'originalità della loro proposta, ma non salvò la vacillante democrazia parlamentare dall'avvento del fascismo.

Gli anni del fascismo (e di Pio XI) registrano un quadro inedito. Il regime oscilla tra modello autoritario alla Salazar e totalitario: tanto mondo cattolico spera di cattolicizzarlo. La Conciliazione non è un concordato difensivo, ma anche uno strumento di conquista cattolica di un regime autoritario. Speranze e delusioni si alternano in Pio XI. A che servono le Settimane? Il presidente delle Settimane, p. Gemelli (dal 1926), usa cautela nella gestione dei temi del congresso pubblico in un regime senza dibattito libero. Nel 1929 si parla dell'autorità sociale della dottrina della Chiesa (l'acuto p. Cordovani, maestro dei s. Palazzi, discute i limiti dell'autorità dello Stato); nel 1926 di famiglia; nel 1927 di educazione cristiana; nel 1928 di unità religiosa. Nell'anno della Conciliazione la Settimana è sull'opera di Pio XI. Come dire il bene comune, quando il regime si riserva il monopolio di esprimere la nazione?

L'Italia del Concordato non ha bisogno delle Settimane; se ne tengono soltanto due: nel 1933 sulla carità e nel 1934 sulla professione. C'è in mezzo la crisi del '31 sull'Azione cattolica. La Settimana del 1931 salta per la crisi con il fascismo. Le Settimane poco si addicono a un clima illiberale. Il regime presenta vari profili: può essere considerato cattolico da chi lo vuole, guardando alla dottrina fascista e alle sue organizzazioni come prezzo da pagare al dittatore. Ma la realtà è che il regime non si fa cattolicizzare. Mussolini è più realista verso il papato e la Chiesa di buona parte dei dirigenti liberali; ma non rinuncia a imporre un'impronta totale al Paese più che nazionalista. Il regime occupa la

---

<sup>8</sup> Cf. G. DE ROSA, *Sturzo*, Torino 1977.

società, educa i giovani, mobilita le masse, vuole creare un uomo nuovo. Lo si vede dopo le leggi razziali e con il culto della guerra.

I cattolici erano stati all'opposizione di Stato e borghesia liberale, rifiutando di essere cappellani del Regno. Che spazio in un regime sempre più totale? Cercano percorsi alternativi: creare nell'Italia fascista una classe dirigente per orientare il futuro. Gemelli lavora attraverso l'Università cattolica: «Dobbiamo piuttosto prendere coscienza di un passato che tramonta», dice alla Settimana del 1933, «e partecipare, animandolo col nostro spirito, al ciclo sociale che comincia». Mons. Montini, sostituto della Segreteria di Stato, animatore degli universitari cattolici e fino al 1933 loro assistente (quando si deve dimettere per la sua linea religioso-educativa e antifascista), promuove i Laureati cattolici, fucina della classe politica del dopoguerra. Guarda al di là del fascismo, di cui auspica il superamento. Mons. Bernareggi, presidente delle Settimane nel 1934, è assistente dei Laureati: «Non è soltanto questione di una scuola, ma della vita stessa, che si è fatta spesso nemica del vangelo», dice nell'ultima Settimana. Formazione di classi dirigenti e – naturalmente – stare in mezzo al popolo, per stare nella storia. Di fronte c'è soltanto un protagonista, il fascismo, che intende occupare tanto spazio sociale...

Ma viene la guerra. La Chiesa rivela il suo radicamento popolare nello smarrimento del conflitto. Essa sa che le guerre cambiano quasi più delle rivoluzioni, immettono masse desiderose di protagonismo. Nel «tutto è perduto con la guerra, niente è perduto con la pace» di Pio XII all'alba del conflitto sta la consapevolezza che la vecchia Europa, con orrori e grandezze, si perderà con tante vite umane nella guerra. Nello smarrimento italiano della guerra, grandeggia la figura di Pio XII con la Chiesa. Mai, da secoli, c'è stato un rapporto così diretto tra Papa, popolo e Italia: una pagina inedita di storia sociale e religiosa. Tramonta la monarchia sabauda; il Papa acquista un ruolo di guida spirituale nella vita nazionale che, nonostante le polemiche, gli resta per decenni.

#### **4. Il laboratorio dei cattolici al potere**

Come ricostruire il Paese? Il partito cattolico, voluto da De Gasperi e da Montini, nasce – questa volta sì! – come partito della Chiesa; valorizza le energie preparatesi negli anni Trenta: è espres-

sione di un protagonismo di cattolici, inedito nella storia unitaria.<sup>9</sup> Si ritrova con altre presenze di partiti (e grosse talune!), ma finisce per occupare una posizione forte e centrale. Governa con alleanze, ma da posizione di forza. Si crea un blocco cattolico, di cui la DC è espressione politica, forte di una rete di associazioni e della cultura sociale cattolica. Le Settimane sono utili. Si susseguono con scansione annuale dal 1945 al 1966, saltando il 1950. Nel 1968 e nel 1970 ci sono le due ultime Settimane. Dal 1945 al 1966, un solido blocco di Settimane ha come interlocutore la classe democristiana, che costruisce lo Stato, la nuova economia italiana (anche a partecipazione statale), reti assistenziali in un Paese che si inurba e in mondi di antica miseria toccati dalla rivoluzione del benessere.

Nella prima Settimana del dopoguerra, nel 1945, *Costituzione e Costituente*, si ritrova il meglio del cattolicesimo italiano pensante: da De Gasperi a La Pira, ai Laureati cattolici, ai vescovi. Infatti l'Italia democristiana ha due classi dirigenti di cattolici: quella politica e quella episcopale, unite, ma non confuse, non sempre unanimi in tutto, ma convinte nel sostenere l'esperienza unitaria dei cattolici in politica. Questo quadro dura fino agli anni Novanta, anche attraverso la crescita della CEI, timidamente nata nel 1952 e rafforzatasi dopo il Vaticano II. Le Settimane sono un laboratorio comune.

Nel 1945 il dibattito è serrato. Ci sono differenze, perché ci sono idee. Il card. Dalla Costa vuole la Costituzione fondata sulle radici cristiane; La Pira, vicino a lui, insiste però sulla persona come fondamento (ed è noto il suo ruolo alla Costituente).<sup>10</sup> Afferma Ferruccio Pergolesi: «Il nazionalismo in senso stretto, che fa della nazione lo scopo supremo e la suprema regola d'azione, deve cedere il passo a un universalismo che orienti [...] verso il bene supernazionale della comunità civile». La democrazia sostituisce la nazione, utilizzata con cautela dopo il fascismo. C'è la volontà di radicare la nuova Italia nell'«unità del genere umano». È un modo di pensare l'Italia differente dal passato liberale e fascista. Le Settimane, centrate sui problemi italiani, hanno aperture al mondo, come la decolonizzazione del 1961.<sup>11</sup> C'è di più: fin dal 1945, si sente la necessità di ancorare la

---

<sup>9</sup> Cf. P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna 1977.

<sup>10</sup> Cf. R. RUFFILLI (ed.), *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, Bologna 1979.

<sup>11</sup> Cf. CAPUA, *Le Settimane Sociali*, 360ss.

democrazia italiana alla comunità internazionale. Per parlare dell'Italia, bisogna dire anche dove e con chi stia nel mondo.

La democrazia italiana si integra nell'occidente, entra nella NATO: malgrado le perplessità di mons. Tardini, di Dossetti e altri, i democratici cristiani, De Gasperi, Montini non hanno dubbi. La scelta dell'Europa (ardita per un cattolicesimo diffidente, più proiettato sull'idea di un'unione cattolico-latina che su Paesi laici come la Francia o protestanti) vede impegnato lo stesso Pio XII, che non teme la formazione di un insieme dove i cattolici non saranno egemonici, ma accanto a laici e protestanti.<sup>12</sup> L'idea è che l'Italia democratica da sola non regge e si deve inserire in una realtà internazionale, che è fatta di comunità più che di azione diplomatica. Il bene comune nazionale si collega – in tale concezione – al «bene comune universale». Ne parla la Settimana del 1948 sulla comunità internazionale: è il frutto della dura lezione della guerra, e di una visione.<sup>13</sup> La sovranità dello Stato va ridimensionata – dice Messineo – nella coesistenza con altri Stati e dal diritto naturale. Si auspica, nel mondo del dopoguerra, una missione per l'Europa.

L'andamento delle Settimane è centrato sull'Italia: lavoro, vita rurale, sicurezza sociale, impresa, popolazione, famiglia, scuola, economia ed etica, tempo libero, emigrazione, mezzi di comunicazione e via dicendo. I cattolici sono al potere per la prima volta nella storia unitaria e, per così dire, orientano la storia. Ma che vuol dire fare un'Italia cattolica? La morale pubblica, per lo più, coincide con quella cattolica. I cattolici propongono percorsi concreti per trasformare il Paese, uscire dalla miseria secolare, dare sicurezza ai lavoratori, creare un'economia dinamica e anche uno Stato imprenditore. Alla Settimana del 1949, il gesuita De Marco tiene la prolusione, partendo dalla cosiddetta «liberazione» del 1945:

Quanto a liberare i popoli dal bisogno era tutt'altra questione. Una liberazione di tal genere non è opera di un giorno né di un popolo solo, ma il risultato di un complesso di fattori di ordine individuale e collettivo, privato e pubblico, nazionale e internazionale; in particolare poi per i Paesi economicamente deboli e per giunta usciti [...] dalla guerra.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Cf. P. CHENAUX, *Pio XII diplomatico e pastore*, Cinisello Balsamo (MI) 2004.

<sup>13</sup> Cf. CAPUA, *Le Settimane Sociali*, 162ss.

<sup>14</sup> 23ª *Settimana Sociale dei Cattolici italiani*, Roma 1950, 29.

L'Italia è vista come un cantiere privato e pubblico, nazionale e internazionale, dove i cattolici che fanno politica pensano, operano sul terreno economico, per «liberare dal bisogno». Le Settimane, un po' gli stati generali del cattolicesimo politico e sociale, pulsano del senso di una grande impresa. È il periodo più fecondo, in cui il pensiero dei cattolici, unito al senso di una responsabilità politica epocale, si sente sfidato dal movimento comunista sul terreno del voto e della realtà sociale.

Le Settimane sono italiane, ma anche papali. Si sente l'influenza della visione di Pio XII. Il card. Siri, presidente delle Settimane dal 1949 al 1970, sostenne: «Il Comitato permanente deve essere nominato dal Papa. Perché, guardi, levare le nomine al Papa significa distruggere». In quegli anni, il Papa è il punto di unità dei cattolici italiani. Di fatto non esiste la CEI. Le Settimane sono le grandi assise dei cattolici italiani, fino al convegno nazionale del 1976.<sup>15</sup> Hanno nel presidente il riferimento che collega la Santa Sede con la situazione italiana. Siri difese le Settimane con forza dopo il loro accantonamento: «Siccome debbono essere guida di popoli, debbono come qualunque guida anteverdere le questioni», ha dichiarato nel 1987. E, alludendo alla politica italiana, ha detto: «Sarebbe diverso il clima se le Settimane avessero continuato [...]. E il clima influisce sulla credibilità e sulla non credibilità della gente. E può sempre condizionare anche i fatti nazionali».

Per più di vent'anni il card. Siri ha svolto una funzione con prosimità particolare a Pio XII, che lo avrebbe voluto a Roma come collaboratore autorevole. Il cardinale, affiancato dal 1957 da mons. Nicodemo, arcivescovo di Bari, ebbe forte la convinzione dell'originalità cattolica: «Il mondo lo dobbiamo affrontare, non dobbiamo misurare il nostro comportamento sul metro di quello che ciecamente desidera».<sup>16</sup> Siri era convinto che i cattolici fossero portatori di un grande disegno per l'Italia; anche se, da realista, conosceva le forze e gli uomini. Il governo era per lui la più alta forma di servizio, unendo un grande disegno al realismo delle scelte concrete.

Sull'apertura a sinistra scoppiò il dibattito con Moro nel 1963. Critico sulla politica dei democristiani, da sempre Siri aveva rifiuta-

---

<sup>15</sup> Cf. A. RICCARDI, *I cinquant'anni della Conferenza episcopale italiana. Alle origini di una storia*, suppl. a *L'Osservatore Romano*, 29 giugno 2002.

<sup>16</sup> N. BUONASORTE, *Siri. Tradizione e Novecento*, Bologna 2006, 139.

to l'idea di un altro partito cattolico, a destra della DC, che il partito romano avanzava dal dopoguerra. Per lui era prioritaria una volontà unitaria, non solo ecclesiale, ma politica. In un decennio, la DC era diventata il partito nazionale, che assommava la legittimazione cattolica, occidentale, economica, popolare. Aveva guidato la più incisiva trasformazione economico-sociale del Paese; viveva però il logorio del governo fatto da formule instabili, ma nella sostanziale continuità del gruppo dirigente. C'erano grandi e logoranti problemi nel rapporto tra il disegno cattolico, le scelte di governo, l'equilibrio degli interessi particolari, l'usura del potere.

Il cattolicesimo, dal secondo dopoguerra, ha fatto storia sociale e politica da protagonista, come mai. Tale storia è stata scandagliata dal dibattito politico, dalla morale, da uno sguardo teologico, dalla stampa, dalla magistratura; c'è ora, con il distacco del tempo, il grande lavoro da fare: scriverne la storia per comprendere l'impatto dei cattolici, al governo con altri, di fronte a varie opposizioni, ma al centro del sistema.<sup>17</sup>

## 5. Il tempo della crisi

La crisi e la ripresa delle Settimane sono quarant'anni di storia: la recezione del Vaticano II. Questa storia – mi diceva sempre p. Congar – non è soltanto vicenda del postconcilio, ma anche del '68 e seguito, insomma dell'ultima rivoluzione europea, fallita politicamente, ma dal forte impatto antropologico. Frutto di una generazione che non ricordava la guerra, in un clima di benessere, il '68 introdusse una spinta antigerearchica con il culto della frattura (instauratrice, per dirla con de Certeau): nella Chiesa, nella scuola, nella famiglia... Una ventata di soggettivismo e di gusto della propria esperienza condusse alla critica del blocco cattolico. Tolsse al Partito comunista il monopolio dell'opposizione; corrose la legittimazione della DC, mettendo in contraddizione il suo essere partito di potere e formazione cattolica. Tanti sono i protagonisti della vita politica: «base» è parola mitica. Non più solo i partiti e le istituzioni. In pochi

---

<sup>17</sup> Si veda A. GIOVAGNOLI, *Il partito italiano. La Democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Roma-Bari 1996.

anni il cattolicesimo italiano si ritrovò con un volto marcatamente al plurale. I cattolici in diaspora? Nelle due ultime Settimane emerge l'affievolita volontà di essere presenti insieme politicamente e socialmente. Sociale diventa altra cosa: talvolta l'esperienza solidale, talvolta il politico, certo un protagonismo articolato e differenziato...

Ci sono due storie da seguire: la DC e la Chiesa. La DC vive una progressiva delegittimazione: con l'usura del potere, la contestazione dei cattolici, le scelte a sinistra, lo scarso entusiasmo dei giovani, l'affievolirsi del retroterra culturale e delle motivazioni. Né la DC sa parlare al mondo post '68. Nel 1978, alla morte di Paolo VI, grande costruttore della DC nel dopoguerra, dopo l'assassinio di Aldo Moro (che scuote i basamenti del sistema), il partito è ancora forte elettoralmente, ma con poco retroterra di energie, di idee. Al convegno ecclesiale del 1976 si dibatté della DC: Pietro Scoppola rivendicò il pluralismo dei cattolici; don Ruini prospettò la «laicizzazione della DC», pur mantenendo da parte della Chiesa un'«indicazione non vincolante».<sup>18</sup> Il partito si indebolisce finché – negli anni Novanta – smarrisce la centralità e non riesce a gestire il residuo, ancorché consistente, consenso elettorale. È la fine di un mondo sotto la pressione della società civile, dei media, di poteri non partitici, protagonisti poi degli anni successivi. Non più la repubblica dei partiti, ma di un impasto inedito tra personalità e media, tra impennate di movimenti sociali, attività di governo, formazioni politiche. Si registra l'eclissi della volontà di essere insieme dei cattolici sul terreno politico.

Nel 1976, Paolo VI confessa a mons. Bartoletti (che lo appunta): «Bisogna ricominciare da zero per riprendere una coerenza e una convergenza dei cattolici. Ha mostrato ancora fiducia nella possibilità del movimento cattolico, pur pronunciando giudizi negativi [...]. Bisogna educare uomini (laici) che sappiano amare e servire la Chiesa».<sup>19</sup> Su questo la Chiesa si concentra. Sono gli anni di Paolo VI e di un Paese più secolarizzato, in cui però l'eclissi del religioso, profetizzata molto presto, non ha avuto l'ampiezza prevista. Paolo VI aveva un vasto progetto di riforma ecclesiale da gestire gradualmente con la sua autorità, ma si trova con una Chiesa non solo al plurale, ma

---

<sup>18</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e promozione umana. Atti del convegno*, Roma 1976.

<sup>19</sup> M. ADRIANI – A. GIOVAGNOLI – S. NISTRI, *Un vescovo italiano del concilio. Enrico Bartoletti: 1916-1976*, Genova 1988.

divaricante: «Ci avessero fatto lavorare in pace, avremmo cambiato profondamente la Chiesa», diceva mons. Manziana riferendo il sentire dell'amico Montini. La Chiesa di Paolo VI sembra travolta: «Tutti poi si è sconvolti dal dilagante fenomeno della contestazione», scrive il card. Colombo al presidente della CEI Urbani nel 1969, «e l'episcopato italiano offre quasi l'impressione di non sapere che cosa dire, e di aspettare per vedere come vanno a finire le cose. Un giorno non sarà rimproverato di pavido silenzio?».

La presenza unitaria si smarrisce in politica e nel sociale. Politicamente un certo numero di cattolici si orienta a sinistra e, talvolta, teorizza la scelta come opzione che scaturisce dalla fede. La presenza unitaria si smarrisce anche a livello ecclesiale: una crisi unica nella storia religiosa, niente da paragonare al periodo unitario. Paolo VI punta sulla costruzione di una Chiesa italiana attorno alla Conferenza episcopale. È un lavoro lento, complesso, paziente. Ruota attorno alla prospettiva di evangelizzare il popolo italiano, «erede di un'ottima, ma un po' stanca e consuetudinaria formazione religiosa», dice alla CEI nel 1978. Il Papa conosceva bene il cattolicesimo italiano dagli anni Venti; aveva avuto un ruolo notevole dal 1937 come sostituto (era il tramite per la Chiesa italiana); dal 1955 era stato arcivescovo di Milano. A lungo aveva riflettuto sui suoi problemi e sognato un futuro di grande rinnovamento.

Alla fine del suo pontificato, nel 1978, salutava la CEI come speranza: «Fatto singolare e magnifico che l'Assemblea dell'episcopato italiano per se stessa documenta e illustra l'unione canonica della Chiesa in Italia». Attorno alla CEI si sviluppano le iniziative pastorali che danno spessore comune al cattolicesimo italiano: bisogna attrarre le pluralità perché non siano dispersione. È il primo convegno dei cattolici nel 1976 a Roma, per il presidente Poma di «importanza storica eccezionale [...] per la partecipazione dei rappresentanti di tutte le componenti ecclesiali: [...] anche se in passato vi sono stati congressi e Settimane Sociali».<sup>20</sup> L'evangelizzazione, cuore della vita ecclesiale italiana, si coniuga con la «promozione umana», espressione dell'*evangelii nuntiandi*, che riassume quel fascio di impegni, sociali, educativi, in favore dei poveri, che i cattolici vivono, perché non hanno lasciato il terreno sociale e

---

<sup>20</sup> Cf. A. RICCARDI, *Vescovi d'Italia*, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 58ss.

dei poveri, anche se vi stanno in modo meno organizzato (e sono una grande risorsa per il Paese).

Del resto, con il concilio, con un più marcato pluralismo politico-sociale, aleggia il dubbio se e come sia possibile la dottrina sociale: come stare insieme nella storia se non solo in una prospettiva religiosa. La *Populorum progressio* del 1967 colloca la questione sociale nei rapporti tra nord e sud; l'*Octagesima adveniens* del 1971 confessa che è difficile esprimere una parola generale sui grandi problemi sociali, ma ammonisce sull'ideologizzazione della politica, sul marxismo. Il Papa invita all'azione sociale, «perché dietro il velo dell'indifferenza c'è nel cuore di ogni uomo una volontà di vita fraterna e una sete di giustizia e di pace che si devono far fiorire». In una prospettiva sociale «larga», la CEI collega l'azione sociale all'evangelizzazione, alla ricerca di una comunicazione maggiore tra cattolici.

## 6. Giovanni Paolo II in un'Italia spaesata

Il quadro è difficile per motivi ecclesiali e per l'instabilità politica, tempo di crisi, quando irrompe Giovanni Paolo II. Non parlerò degli ultimi tempi, che, non solo per le persone viventi, poco si adattano anche a un primo giudizio storico. Il più lungo pontificato del secolo richiede, per comprenderlo, uno studio capace di abbracciare un quarto di secolo, un lungo ministero, che è davvero complesso. La comprensione dell'eredità di Giovanni Paolo II rappresenta – anche soltanto per l'Italia – un appuntamento intellettuale e culturale decisivo. Invece, in un mondo cangiante e sulla notizia, il rischio è archiviare nel revisionismo o nella pigrizia intellettuale. Da un punto di vista storico e intellettuale non capisco come i cristiani italiani, talvolta alla ricerca di antenati nella loro storia sociale dell'altro ieri, non affrontino in modo serio il tempo di Wojtyła che è ancora l'oggi.

Papa Wojtyła ha avuto la capacità di leggere il cattolicesimo italiano, più della CEI di allora che ne notava soltanto taluni segmenti. Non ha creduto alla fatale decadenza del cristianesimo italiano, che molti prevedevano. Ha creduto che andasse capito qual era: un cattolicesimo di popolo, segnato da una complessità, che non vuol dire divaricazione. Le semplificazioni delle geometrie pastorali o dei piani non rendevano giustizia a un mondo non riducibile *ad unum*, né organizzabile geometricamente. Andava ravvivato e guidato con

carisma. Wojtyła ha sconvolto la distinzione weberiana tra carisma e ufficio, unendoli entrambi con originalità.<sup>21</sup> Il suo è stato un governo carismatico, creatore di unità nella complessità. Il cattolicesimo si esprimeva in modo plurale: era frutto del postconcilio o di una ventata di soggettivismo, ma anche di stratificazioni storiche, spirituali e pastorali, di differenze tra nord e sud. Bisognava ravvivare il gusto di una storia da scrivere insieme e con gli italiani.

Per Papa Wojtyła il cattolicesimo non andava razionalizzato, magari per corrispondere a un modello: è cattolicesimo vero, ma plurimo, quello italiano. Per lui, era rispetto convinto di una stratificazione di vissuti, di opera dello Spirito, di storia di santità. Lontano dall'idea del piano, Wojtyła vedeva un cristianesimo di popolo orientato a comunicare il vangelo. Non rinunciava al mondo dei santuari e alla pietà, piuttosto accantonati nella pastorale postconciliare. Ma aveva attenzione alla cultura. Il Papa, amico degli intellettuali, era sensibile a un cristianesimo di popolo, quello dei santuari, della vita parrocchiale, quello, così diverso, dei movimenti e delle nuove comunità, che inserisce nella Chiesa italiana con dignità.

Nessuno di questi segmenti doveva essere lasciato cadere perché costituisce una strada per la fede stessa. In questa realtà plurima il Papa vedeva il frutto dell'azione dello Spirito, fede del popolo, santità e iniziative carismatiche. Sentiva la grande storia che pulsava in questo mondo. C'era storia spirituale da respirare nei santuari, nel contatto con la gente, nel ritessere il senso di una vasta comunità di popolo cristiano. Il suo genio non è razionalizzare, ma guidare la complessità, la realtà di un popolo dalla storia cristiana bimillenaria. In questo è genio molto contemporaneo, ma dal sentire antico.

Il concilio, per lui, è sorgente di uno slancio di un popolo che evangelizza. A tutti i livelli, ribadisce il primato del credere e dell'evangelizzare; ma è convinto che abbia una ricaduta profonda sulla vita sociale. In questo non ha il pudore del cattolicesimo italiano, vissuto da ospite nello Stato liberale. Ludovico Montini una volta mi disse: «È combattendo nella prima guerra mondiale che ci siamo guadagnati il nostro essere italiani». Wojtyła non ha questi problemi. È un polacco che si sente vescovo italiano. Non ha le perplessità del cattolicesimo postconciliare che cerca distinzioni e sente il lungo governo della DC

---

<sup>21</sup> Cf. A. RICCARDI, *Governo carismatico. Venticinque anni di pontificato*, Milano 2003.

come un peso. Ben profonda e provata è, per lui, la presenza del cristianesimo nella storia nazionale. Non sente il fascino o la vocazione della minoranza, anche se non pretende l'egemonia.

A Loreto, nel 1985, Giovanni Paolo II spiega ai cattolici: «Anche in una società pluralistica e parzialmente secolarizzata, la Chiesa è chiamata a operare, con umile coraggio e piena fiducia nel Signore, affinché la fede cristiana abbia o recuperi, un ruolo guida e un'efficacia trainante». La fede vissuta del popolo cristiano deve avere un ruolo guida in un Paese che il Papa non considera totalmente secolarizzato, anzi in buona parte cristiano, ma a rischio di fratture a partire dal soggettivismo. Un ruolo guida nella storia, che viene da lontano: «Tutta la sua storia e la sua cultura sono impregnate di cristianesimo e intimamente intrecciate col cammino della Chiesa a partire dai tempi apostolici». Il Papa parla di «ricchezza di carismi»: «Grande varietà e vivacità di aggregazioni e movimenti, soprattutto laicali, che caratterizza l'attuale periodo postconciliare». Dice: «A tal riguardo mi piace ricordare l'antica e significativa tradizione di impegno sociale e politico dei cattolici». E conclude: «Questo insegnamento della storia circa la presenza e l'impegno dei cattolici non va dimenticato».<sup>22</sup> In questa visione rinascono le Settimane auspicate a Loreto. Si ricomincia nell'anno della *Centesimus annus*, quando il Papa rilancia la dottrina sociale. Parte anche il progetto culturale che, paradossalmente, si collega a un cristianesimo di popolo, cioè a un cristianesimo che non ha rinunciato a pensare e a parlare con gli altri. Illustra bene questa prospettiva in cui fu impegnato, la figura di mons. Naro, intellettuale ed estimatore di un cattolicesimo di popolo, attento alla questione sociale e a quella antropologica.<sup>23</sup>

Wojtyła – lo si voglia accettare o no – ha un'idea d'Italia. Di fronte a un Paese che rischia di frammentarsi e che cerca nuovi equilibri politici senza trovarli negli anni Novanta, il Papa ha un'idea d'Italia. Considera, ad esempio, il mezzogiorno e quella che Pietro Borzomati ha chiamato la questione meridionale ecclesiale: conosce le risorse del sud religioso in un cattolicesimo che ha più pensato al nord.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini. Convegno ecclesiale di Loreto*, Roma 1985, 44-60.

<sup>23</sup> Cf. C. NARO, *La speranza è paziente. Interventi e interviste (2003-2006)*, Caltanissetta-Roma 2007.

<sup>24</sup> Cf. P. BORZOMATI, *Chiesa e società meridionale*, Roma 1982.

Risponde (da Papa) alla questione soggiacente (inespressa per timore) alle tante domande che ci poniamo sul futuro, come scrive Lucio Caracciolo: «A che serve l'Italia?».<sup>25</sup> Chiede infatti ai partecipanti alla Settimana del 1991: «Qual è il progetto di Dio sulla nostra storia? Sulla storia di questa nuova Europa che si va faticosamente ridefinendo? Su quest'Italia in Europa?».

L'idea sull'Italia si esplicita nel 1994, quando, in un periodo di crisi, propone una «grande preghiera per l'Italia e con l'Italia». Allora considera «valutazione errata» affermare che «una forza di ispirazione cristiana avrebbe cessato di essere necessaria». Tre sono le eredità qualificanti il Paese: la fede, la cultura e l'unità (anche di quest'ultima si sente difensore intransigente). L'Italia democratica è chiamata a un servizio cristiano e umano all'Europa e al mondo. Afferma: «Sono convinto che l'Italia come nazione ha moltissimo da offrire a tutta l'Europa. Le tendenze che oggi mirano a indebolire l'Italia sono negative per l'Europa stessa e nascono anche dallo sfondo della negazione del cristianesimo».

Queste idee non facevano l'unanimità dei cattolici italiani. Il suo non è stato un pontificato esente da critiche, anche se oggi lo si dimentica con la logica (già vista con gli ultimi quattro papi almeno) di esaltare il Papa morto per criticare il vivo. Va detto che, però, Giovanni Paolo II ebbe anche la capacità di coinvolgere (non sempre convincere) tanti con la simpatia verso gli uomini e la sincerità comunicativa del suo credere, divenendo un grande leader nazionale. La sua è una pastoralità da capire. Credeva – citando Pertini – che «la Chiesa possa fare molto di più di quanto si ritiene generalmente. Essa è una grande forza sociale che unisce gli abitanti dell'Italia, dal nord al sud. Una forza che ha superato la prova della storia». La domanda è ancora aperta. Forse bisognerebbe avere il coraggio non solo di dire tante cose al nostro Paese, ma di provare a dire cos'è l'Italia, cos'è in Europa, cos'è nel mondo. Non è l'idea di cui ha bisogno un Paese che sbanda nella vertigine della globalizzazione? Certo richiede una concentrazione di intelligenze... Aveva ragione Tonio: spesso le idee muovono la storia. Ma talvolta è più facile agire insieme, che pensare assieme.

---

<sup>25</sup> L. CARACCILO, «A che serve l'Italia?», in *Limes* 1(1998).

## 7. Senza conclusione

Riflettendo su cento anni, lo storico vede anche il radicamento cattolico nel mondo meno noto della preghiera, dei santuari, della liturgia: non isolandosi da questo mondo i cattolici fanno storia sociale, ma la loro originalità, concretezza e tenacia, si radicano in tale realtà spirituale che poco lo storico sa narrare e quasi per niente il cronista. La storia spirituale si intreccia con quella sociale. Storia spirituale, storia sociale, storia della carità... attraversano generazioni e luoghi del Paese, e ne hanno modellato la geografia e l'identità. Cento anni di storia mostrano che i cattolici non sono da soli l'Italia né hanno il monopolio del futuro: tutt'altro, ma rappresentano una risorsa importante per tutti e per pensarne il futuro. Hanno saputo dire al Paese parole importanti nelle ore di smarrimento. Penso a Pio XII nel 1943, a Paolo VI nel 1978 con la morte di Moro.

Da un così ricco vissuto, emerge una parola importante per il Paese che, tra smarrimenti e ripiegamenti, è entrato nella vertigine della globalizzazione, dove il confronto con i giganti della storia, quelli asiatici, o con le scosse di un mondo confuso, fa indulgere a rassicurarsi e difendersi sul particolare perimetro che si possiede. Ma se non si accetta la sfida, ci si rattrappisce come Paese (dal livello intellettuale a quello imprenditoriale), ci si taglia fuori dal futuro, che è non solo storia italiana, ma storia del mondo. Questo vale per l'economia, ma anche per la politica e la cultura. Va detto allora che cosa dev'essere il nostro Paese nel mondo e di fronte a se stesso, al di là delle quotidiane trovate della politica.

Il convegno di Verona ha parlato di speranza. Vanno tracciate figure e percorsi di speranza per i cristiani e anche per gli italiani. Raramente sono gli intellettuali a indicarli nella Chiesa. Talvolta i pastori. Spesso i santi. O i martiri. Ho in mente p. Puglisi, martire di una carità pastorale, che, da prete, scosse tanto il sociale drammatico del quartiere Brancaccio da essere condannato a morte.<sup>26</sup> C'è un bene, non proprio, per cui si può morire. O penso a Vittorio Bachelet, ucciso nel 1980, perché la sua presenza mite e forte appariva minacciosa a un pensiero folle, che pur amava citare s. Cateri-

---

<sup>26</sup> Cf. F. DELIZIOSI, *Don Puglisi. Vita del prete palermitano ucciso dalla mafia*, Milano 2001.

na da Siena («Se sarete quello che dovete essere, metterete fuoco all'Italia»).<sup>27</sup>

Con serena semplicità, afferma Benedetto XVI nella *Deus caritas est*: «La forza del cristianesimo si espande ben oltre le frontiere del cristianesimo». Cento anni di cristianesimo italiano nella società, con la sua grandezza e le sue fragilità, sono una forza che va oltre le sue frontiere e scrive la storia: nel locale e nel regionale, tra la gente, i poveri, nel governo del Paese, nell'intraprendere iniziative... Cento anni di storia sociale, spirituale, di carità, nel loro intreccio, dicono al Paese – ed è anche una lezione umana e storica – che non si può vivere per se stessi, chiusi in se stessi, soltanto per proteggersi (come Paese, categoria, individui), ma bisogna pensare agli altri, intraprendere per loro, amarli, governarli, aiutarli, servirli, guidarli, educarli, accompagnarli (e tanto altro...). Sono un modo di stare nella storia. Lo storico lo vede. Il contemporaneo lo percepisce. Questo vuol dire vivere il futuro e la speranza, non sopravvivere in una specie di autismo sociale. Non è solamente una lezione per un individuo, per una comunità cristiana, ma un segreto umano. Alla fine è anche l'anima per un Paese.

---

<sup>27</sup> Cf. A. BERTANI – L. DILIBERTO, *Vittorio Bachelet. Un uomo uscì a seminare*, Roma 1994.



## La figura di Giuseppe Toniolo

Cento anni fa Giuseppe Toniolo dava vita alla 1<sup>a</sup> Settimana Sociale. Non sarà, la mia, una ricostruzione di quella Settimana,<sup>1</sup> ma piuttosto una messa a fuoco del Toniolo stesso, nel tentativo di farlo parlare, in qualche modo, all'odierno consesso. Ritengo infatti che il professore pisano candidato agli onori degli altari, con il suo pensiero e la sua testimonianza di vita, possa offrire utili spunti sul tema che questa Settimana è chiamata ad affrontare.

### 1. Il «senso» della 1<sup>a</sup> Settimana Sociale

La formula della Settimana Sociale non era, com'è noto, un'idea originale del Toniolo. Mutuandola dai cattolici francesi,<sup>2</sup> egli inseriva la nascente iniziativa italiana nella grande storia del cattolicesimo sociale europeo. Pochi mesi prima della celebrazione di Pistoia, il 4 agosto 1907, come presidente dell'Unione popolare, incaricava don Ernesto Vercesi di partecipare alla 4<sup>em</sup>e Semaine Sociale di Amiens (5-10 agosto), pregandolo di rappresentare i cattolici italiani e di informare quelli francesi dell'analogia iniziativa che si sarebbe tenuta in Italia.

---

\* Vescovo di Assisi e postulatore della causa di beatificazione di G. Toniolo.

<sup>1</sup> Cf. *Le Settimane Sociali dei cattolici italiani. Lineamenti cronologici*, Milano 1948; A. FERRARI TONIOLO, *Le Settimane Sociali dei cattolici d'Italia: 1907-1957. Cinquantenario*, Roma 1957; M. ANDREAZZA, «Toniolo alla prima Settimana Sociale dei Cattolici italiani», in *Il pensiero economico-sociale di Giuseppe Toniolo*, a cura di R. MOLESTI - S. TRUCCO, Pisa 1990, 19-31; A. ROBBIATI (ed.), *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini. Le «Settimane» dal 1907 al 1913. Materiali documentari per una ricostruzione degli Atti. I: 1907-1908*, Milano 1995.

<sup>2</sup> La prima *Semaine Sociale* si svolse a Lione nel 1904.

Illuminanti le sue riflessioni:

La Settimana Sociale quest'anno si inaugura a mio avviso in momento a un tempo terribile e confortante. Terribile perché in questi giorni l'anticlericalismo estendendosi in modo vertiginoso, sfacciato e turpe, infuria fra le masse incoscienti arrolate al servizio di sette tenebrose e di passioni selvagge, anche in Italia nostra; confortante perché il momento gravissimo coincide colla parola rinnovatrice della Chiesa, la quale, custode sempre gelosa della verità religiosa, da cui sgorgano la retta morale dei popoli e le virtù civilizzatrici, riconsacrò ancora una volta l'integrità dell'antica fede cattolica. E ciò è massimo conforto e pegno anche di prossimo rinnovamento sociale.<sup>3</sup>

Due riferimenti, in questo brano, delineano l'orizzonte storico della 1ª Settimana. Da una parte una ripresa allarmante di anticlericalismo,<sup>4</sup> che si sarebbe manifestato vistosamente a Pistoia con la sassaiola attuata nei confronti dello stesso Toniolo; dall'altra, la crisi teologica del modernismo, condannato il 3 luglio con il decreto *Lamentabili* del S. Ufficio e di lì a poco dall'enciclica *Pascendi* (8 settembre 1907). Di primo acchito, la problematica modernistica si sarebbe detta poco attinente agli interessi propri di una Settimana Sociale. Ma il professore pisano non si lasciava sfuggire l'occasione per coglierne le radici e le proiezioni sul versante più generale di una crisi ideologica generata da una tendenza storicistica e relativistica, pericolosa non solo per la tenuta del dogma, ma anche, come logica conseguenza, per la concezione e la fondazione dell'ordine sociale.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> G. TONIOLO, *Lettere*, raccolte da G. ANICHINI, ordinate e annotate da N. VIAN, Città del Vaticano 1952-1953, III, 113.

<sup>4</sup> Per una panoramica su questo clima, si possono vedere le cronache de *La Civiltà cattolica*, la cui annata 1907 comincia con un articolo intitolato «Unione popolare italiana», in cui l'organizzazione dei cattolici italiani guidata dal Toniolo è lodata come bastione contro la guerra al cattolicesimo, che trova nel giacobinismo francese la sua punta di diamante e si riflette anche in Italia non solo nella generale politica, ma anche nelle manifestazioni più chiassose di anticlericalismo puntualmente registrate dalle cronache della prestigiosa rivista dei gesuiti. Nel quaderno del 7 settembre si riporta il documento dell'Unione popolare, che inizia così: «Italiani! La massoneria, che trama nell'ombra alla rovina della patria, ha lanciato attraverso l'Italia un grido di odio brutale. Lo raccolsero con avida voluttà la stampa settaria e tutti i nemici dell'ordine e della religione, che tentano aizzare le folle contro il cattolicesimo». Nel numero seguente, è riportata una circolare di Ettore Ferrari, gran maestro del Grande oriente d'Italia, datata 7 agosto 1907, in cui si danno i seguenti orientamenti: «Agitatevi e agitate, con quella forma seria che l'ambiente suggerisce, perché i gelosi attributi dell'educazione siano concentrati nei poteri pubblici generali e locali, perché sia rigorosamente applicata la legge di soppressione degli ordini religiosi, la quale da tanti anni, con abili manovre, rimane senza sanzione effettiva». L'attacco alle scuole cattoliche e agli ordini religiosi era evidente.

<sup>5</sup> Nella menzionata lettera a don Vercesi, scrive in proposito: «Per quelle disquisizioni teologiche, tardivo riflesso di un protestantesimo razionalista nascituro, che non fa onore né all'indipendenza del nostro carattere, né alla solidità della nostra cultura, noi abbiamo perduto

A partire da questi due punti prospettici, Toniolo disegnava il ruolo della Settimana Sociale.

Tra le righe, affiora un'altra considerazione, che costituiva forse la motivazione decisiva della Settimana: Toniolo voleva con essa tentare un percorso di ripresa dell'azione sociale dei cattolici, che in quel periodo segnava il passo. Di tale azione era stato ideologo e stratega per quasi un trentennio. Ora la vedeva in affanno, dopo la crisi determinata dallo scioglimento dell'Opera dei congressi e la condanna del murrismo, che sembrava soffocare anche quella «democrazia cristiana», che era stato il grande slogan, anzi la grande idea, intorno a cui egli aveva disegnato l'impianto progettuale dell'impegno sociale dei cattolici italiani. Quella parola aveva infiammato per un decennio gli ardori dei «giovani», e, grazie al sostegno di Leone XIII, era stata accolta, pur con qualche mugugno, dai cattolici più conservatori. Ora, nella turbolenza modernista, tornava ad apparire sospetta. Personalmente, il professore pisano continuava a godere di stima anche da parte del nuovo pontefice, Pio X, che lo aveva posto al timone del laicato organizzato come presidente dell'Unione popolare. Ma pur in questa posizione emergente, l'aspetto sociale della sua *leadership* era di fatto ridimensionato.<sup>6</sup> A Pistoia egli faceva il tentativo *in extremis* di tenere accesa la fiammella dell'impegno sociale dei cattolici italiani. Lo stesso pontefice non mancò di offrirgli ponderato incoraggiamento.<sup>7</sup>

Ma la situazione di stallo emerge chiara nella lettera che egli scrive al marchese Filippo Crispolti: «Le lezioni di Pistoia in gran parte sono teoretiche, nel senso di ridestamento di idee anzi di un pro-

---

fede anche nel valore dei principi cristiani sociali e nella grandezza e fecondità della missione civilizzatrice della Chiesa; e penetrato una volta lo scetticismo nelle menti e nei cuori, noi abbiamo disviato la nostra attenzione, le forti volontà, e la concorde e diffusa operosità pratica dal campo dei problemi sociali, dal lavoro di ricostruzione dell'ordine sociale, dalla sapiente e perdurante conquista del popolo mercè una sana democrazia cristiana» (TONIOLO, *Lettere*, III, 115).

<sup>6</sup> Cf. D. SORRENTINO, *L'economista di Dio*, Roma 2001, 107-111.

<sup>7</sup> Si legge nel messaggio del pontefice al card. Maffi, in risposta all'omaggio che i partecipanti alla Settimana gli avevano inviato: «La novella istituzione, che di questi giorni, per merito di valorosi cattolici, scende in aringo fra noi, porta seco il germe di un apostolato rigeneratore del popolo, ed è foriera di salute e di vittoria, perché è atta a infondere nelle masse, sotto forma sanamente e opportunamente moderna, quei cristiani principi, che soli corrispondono agli odierni bisogni sociali. Noi siamo fidenti che essa approderà a fecondo risultato, dappoiché la vediamo iniziarsi e svolgersi con aperta rettitudine, non solo nell'applicazione degli anzidetti principi, ma anche nell'osservanza delle norme e dei consigli emananti dalla suprema guida apostolica»: cf. ROBIATI, *La cultura sociale*, 5.

gramma. Ma chissà che nelle mutue conversazioni, che vi succedono, si prepari il ritorno all'unità delle menti, dei voleri [...] e poi delle opere ristoratrici dei cattolici in Italia?». Agli occhi del Toniolo c'è dunque uno stato di smarrimento in cui è finito il movimento cattolico e in particolare la sua anima sociale. La perdita dell'unità delle menti e dei voleri ha fatto andare a picco la progettualità. Dalla Settimana il Toniolo sperava che si rigettassero le basi per un ritrovato programma e un rinnovato entusiasmo.

Ma chi era quest'uomo dalla sensibilità così «programmatica», attento insieme alle ragioni ideali e a quelle dell'azione, alla questione «ecclesiale» e a quella «sociale»? La «Settimana» ha un prima e un dopo e il significato di quest'iniziativa si comprende pienamente nel contesto generale della vita e del pensiero del professore pisano.<sup>8</sup>

## 2. Tra «questione romana» e «questione sociale»

Giuseppe Toniolo nasce a Treviso il 7 marzo del 1845, nell'epoca delle grandi passioni nazionali, in un Lombardo-Veneto ancora sottoposto all'impero austro-ungarico. Nella sua casa si respira un forte senso di italianità. Il papà, ingegnere, impiegato del governo austro-ungarico, è un patriota in fervida attesa del risorgimento italiano. Al suo Bepi di soli tre anni mette tra le mani una bandierina tricolore dicensi: «Bepi, non ti dimenticare di questo giorno». Era il 30 maggio 1848, giorno della sconfitta austriaca di Goito e della resa di Peschiera.<sup>9</sup>

Negli anni della formazione giovanile di Toniolo, l'anelito all'unità d'Italia poteva contare su consensi incrociati di non cattolici e di schietti figli della Chiesa, questi ultimi in gran parte affascinati dalla prospettiva ideologico-politica del neoguelfismo. Fu un sogno gene-

---

<sup>8</sup> Sul Toniolo ha curato una bibliografia essenziale A. DE VIDO, in *Giuseppe Toniolo. Il pensiero e l'opera*, a cura di R. MOLESTI, Milano 2005, 279-293. Mi limito a menzionare: G. ANICHINI, *Amico del popolo e servo di Dio. Vita del prof. Giuseppe Toniolo*, Firenze 1941; F. VISTALLI, *Giuseppe Toniolo*, Roma 1954; E. DA PERSICO, *La vita di Giuseppe Toniolo*, Verona <sup>3</sup>1959; P. PECORARI, *Giuseppe Toniolo e il socialismo. Saggio sulla cultura cattolica tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1981; P. PECORARI, «Toniolo Giuseppe», in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, 2: *I protagonisti*, diretto da F. TRANIELLO – G. CAMPANINI, Casale Monferrato (AL) 1982, 636-644; D. SORRENTINO, *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella storia*, Cinisello Balsamo (MI) 1987; ID., *L'economista di Dio*; M. ANDREAZZA, *Giuseppe Toniolo: un laico cristiano, un docente, un testimone*, Pisa <sup>2</sup>1988; E. PREZIOSI, *Giuseppe Toniolo: attualità di un laico cristiano*, Milano 1997.

<sup>9</sup> Cf. VISTALLI, *Giuseppe Toniolo*, 20.

roso. Purtroppo l'unità d'Italia finì col realizzarsi in un modo traumatico che, mentre unificava la geografia politica, creava un *vulnus* nella geografia culturale e spirituale del nostro Paese. Toniolo crebbe in quella tensione tra l'amore per la Chiesa e l'amore per l'Italia. Se il *non expedit* faceva dello Stato italiano un nemico dichiarato, lo Stato a sua volta non era tenero nei confronti dei cattolici: il giovane studioso lo sperimentò sulla sua pelle, giacché, ai fini della sua carriera universitaria, dovette muoversi con circospezione, seguendo il consiglio del suo padre spirituale di non esporsi nel movimento cattolico, prima di aver guadagnato la cattedra. D'altra parte, nel mondo cattolico non tardarono a rivelarsi le varie anime. L'Opera dei congressi fu il volto dell'opposizione rigorosa. I cattolici che, per senso patriottico, auspicavano una conciliazione con lo Stato venivano sospettati di scarsa fedeltà alla Chiesa.<sup>10</sup>

Non era facile dialogare tra queste due anime. Scorrendo le carte del professore pisano, lo sorprendiamo in dialogo epistolare, negli anni giovanili, con amici che si mostrano critici verso la posizione della Santa Sede.<sup>11</sup> Si può comprendere che l'input patriottico ricevuto in famiglia dovesse inclinarlo a una certa simpatia per i conciliatoristi.<sup>12</sup> D'altra parte, la formazione spirituale ed ecclesiale lo induceva a una totale e pronta ubbidienza alla gerarchia, e dunque lo spingeva verso gli intransigenti.<sup>13</sup> Optò per una militanza di campo intransigente, ma

---

<sup>10</sup> Toniolo soffrì personalmente questa psicologia della condanna intransigente, quando si vide censurare dal Paganuzzi un riferimento alla *Rassegna italiana*, rivista di tendenza conciliatorista, in un articolo pubblicato anonimamente su *Movimento cattolico* 7(1886), dal titolo «Dell'importanza degli studi sociali nell'odierno momento storico». L'articolo è ripubblicato in G. TONIOLO, *Iniziative culturali e di azione cattolica*, Città del Vaticano 1951, 317-328. Sull'episodio, cf. lettera del Toniolo al Paganuzzi del 10 gennaio 1996, in G. TONIOLO, *Lettere, 1: 1871-1895*, Città del Vaticano 1952, 99-102.

<sup>11</sup> Lo si può dedurre dal fatto che nel carteggio Toniolo conservato presso la Biblioteca apostolica vaticana si trovano alcune lettere di impostazione «liberaleggiante» e patriottica, a lui scritte dall'amico Vittorio Riccabona: le ho riprese in SORRENTINO, *L'economista di Dio*, 64s.

<sup>12</sup> Cf. C. BREZZI, «Giuseppe Toniolo e i conciliatoristi», in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 25(1971), 183-213.

<sup>13</sup> La robusta tradizione del cattolicesimo veneto è alla base della spiritualità del Toniolo. L'educazione familiare fa la parte fondamentale. Toniolo stesso lo ricorderà in uno scritto d'occasione del 1888, realizzato insieme con la moglie Maria: *Nonna Emilia e nonna Isabella. Alcune pagine di un diario domestico diretto ai nostri figli*. Lo si può leggere in G. TONIOLO, *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, Città del Vaticano 1953, 125-168. Significativa fu l'impronta che ricevette dal padre spirituale, mons. Luigi Dalla Vecchia, negli anni che trascorse al collegio di S. Caterina a Venezia. Una volta giunto a Pisa, il suo referente spirituale diventerà il carmelitano p. Pio (al secolo Marcello) Bagnoli, futuro vescovo dei Marsi. Sulla sua formazione e la sua «sintesi» spirituale, rimando a quanto ho scritto in SORRENTINO, *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella storia*, 23-40. Un'analisi della sua spiritualità in ID., *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi 2007, 538-547.

con una sua tipica moderazione, e soprattutto una genialità progettuale, che gli fece immettere nel cattolicesimo organizzato uno spirito e un metodo, destinati a preparare tempi nuovi anche sul versante dei rapporti tra Chiesa e Stato. Iniziando negli anni Ottanta a operare, prima al riparo dell'anonimato e poi, apertamente, nell'Opera dei congressi, l'ambito naturale del suo impegno fu la II sezione, guidata dal conte Medolago Albani, e dedicata all'ambito sociale.<sup>14</sup> I primi contributi del Toniolo già rivelano la sua concezione di una «carità» non limitata all'assistenza, non condotta con criteri occasionali e pragmatici, ma piuttosto sulla base di un'analisi in qualche modo «scientifica» della vita economica e sociale.<sup>15</sup> Presto la figura del professore diventa punto di riferimento di una nuova consapevolezza della centralità della questione sociale. Ponendo tale questione come la grande sfida dell'ora, di fatto egli riconduceva la stessa questione romana alle sue proporzioni storiche. Apriva così una sorta di «terza via» fra conciliatoristi e intransigenti, una via ispirata a senso storico, direi anche buon senso, e soprattutto al senso del bene comune.

### 3. Etica ed economia

La via che Toniolo scelse per i suoi studi e il suo insegnamento fu l'economia. Al suo tempo il liberismo dominava il campo teorico e quello pratico. Di fronte a una questione sociale che pur incalzava, provocando la reazione socialista, la teoria economica dominante non sapeva andare molto più in là del principio secondo cui, osservate le leggi dell'*homo oeconomicus*, ne sarebbe derivato un vantaggio per tutti. Era questo, per la dottrina liberista «classica», il bene

---

<sup>14</sup> Su questa tematica rimane di fondamentale importanza documentaria A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Roma 1958.

<sup>15</sup> Il suo primo, impegnativo contributo, si trova pubblicato anonimo, col titolo «Una sapiente proposta», in *Movimento cattolico* 1(1880), 220-225. È ripubblicato in TONIOLO, *Iniziativa culturali*, 309-316. Egli comincia le sue riflessioni sottolineando l'urgenza di assodare i «principi». Si tratta, per lui, di rivedere da una prospettiva schiettamente etico-cattolica la teoria economica, come base per l'azione sociale: «E anche i principi fondamentali della dottrina dell'utile hanno pur d'uopo di essere al presente riveduti, corretti, armonizzati colla dottrina morale-cristiana, e coi supremi veri della filosofia; ciò che apparisce, tostoché si ponga mente ai criteri unilateri, incerti, contorti, o addirittura falsi di un'economia, quale è quella che dall'origine del suo essere di scienza fino a oggi, andò più o meno ispirandosi ai principi di un gretto utilitarismo e di un individualismo orgoglioso e dissolvente» (ivi, 309).

comune. Ma a vista d'occhio si poteva verificare che il presunto vantaggio universale nascondeva la realtà – per usare gli accenti della *Rerum novarum* – di «un piccolissimo numero di straricchi» e di un'«infinita moltitudine di proletari» a cui era imposto «un giogo poco meno che servile». Contrappeso avrebbe potuto essere un'etica della regolazione sociale dell'economia. Ma la scienza economica finiva col fare il gioco delle brame padronali, sostenendo una visione dell'economia sostanzialmente avulsa dalla prospettiva etica.<sup>16</sup>

Toniolo, fin da suoi anni padovani, tra lo studio universitario e la prima docenza, si cimentò criticamente con quest'orizzonte culturale. Il clima universitario padovano era a tal proposito stimolante.<sup>17</sup> Tra le diverse tendenze, si lasciò interpellare dalla cosiddetta «scuola storica» dell'economia, facente capo a Guglielmo Roscher e ad altri esponenti.<sup>18</sup> In sostanza, pur non rifiutando il modello delle «leggi» economiche, tale scuola lo ridisegnava tenendo conto del vissuto, rifiutando l'astrazione dell'*homo oeconomicus*, ponendosi dal punto di vista antropologico concreto e globale.

Guardando le cose in quest'orizzonte storico-spirituale e filosofico insieme, non si negava il principio dell'interesse alla base delle leggi economiche, ma si considerava che chi lo vive in concreto, lo vive a partire dalla sua cultura, dai suoi valori, dai suoi specifici bisogni, che non si riducono a quelli materiali. Toniolo fece logica applicazione di questo principio soprattutto alla dimensione etica, e ciò fin dagli inizi della sua carriera accademica, legati a una prelezione dal titolo «Dell'elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche».<sup>19</sup> Basti leggerne qualche passaggio:

---

<sup>16</sup> Non mancavano tuttavia voci che sottolineavano la necessità di coniugare etica ed economia. Si veda, ad es., M. MINGHETTI, *Dell'economia pubblica e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, Firenze 1858.

<sup>17</sup> Certamente influi positivamente sullo sviluppo del pensiero del Toniolo il fatto che i suoi studi di economia si svolgessero in un contesto di studi di diritto. Così era naturale che la prospettiva etico-giuridica «dialogasse» con quella strettamente economica. I suoi «maestri» (Giampaolo Tolomei, Giambattista Pertile, Antonio Pertile, Angelo Messedaglia, Luigi Cossa, Fedele Lampertico, Luigi Luzzatti) lo portavano in questa direzione, che ben si sposava al suo percorso spirituale. Il punto di sintesi verrà con il suo incontro con il neotomismo. Su questo paesaggio della sua formazione accademica e della sua prima produzione, cf. PECORARI, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, 22-49.

<sup>18</sup> Altri autori sono B. Hildebrand, K. Knies. Stimoli vennero al Toniolo anche dal confronto con i «socialisti della cattedra» (*Katedersozialismus*), come A. Wagner, H. Contzen, ecc.

<sup>19</sup> È pubblicata in G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, Città del Vaticano 1949, II, 266-292.

Una spregiudicata analisi della natura complessa dell'uomo addita infatti in lui, accanto al principio dell'*utile* ancora quello del *buono*, figlio dello spontaneo riconoscimento di una legge morale imperante, che ingenera la *coscienza del dovere*: la quale poi, alleandosi con altri più generosi affetti del cuore umano, si traduce in altrettante tendenze della nostra natura immateriale, che sovrastano per eccellenza a quelle del piacere e dell'*utile personale*, ne temperano le esigenze e talora vi impongono assolutamente il silenzio.<sup>20</sup>

E si dava poi, il Toniolo, a esemplificare, menzionando, fra l'altro, lo spirito religioso, l'affetto di famiglia, l'amore di patria, il sentimento di nazionalità, quello della fratellanza universale, ecc. Concludeva:

Questi e altri sentimenti, i quali collo spirito di interesse personale hanno una medesima radice nell'animo nostro, siccome influiscono necessariamente sull'intera operosità dell'uomo, così si ripercuotono sopra ogni fatto economico sociale, il quale pertanto deve considerarsi come la risultante di un fascio di forze componenti, nel cui conserto l'*utile personale* agisce sotto l'influenza modificatrice di tutte le altre cause impulsive.<sup>21</sup>

Nello sviluppo del suo pensiero, era come il tema di una sinfonia, che si sarebbe poi sviluppato nei suoi saggi storici sull'economia medioevale<sup>22</sup> e nel *Trattato di economia sociale*.<sup>23</sup> A consolidare nel Toniolo tale impostazione venne anche la sua progressiva frequentazione degli autori neotomisti, prima nella versione italiana dei Liberatore e Talamo, e poi nella scuola lovaniense di Désiré Mercier.

Con questa cifra insieme etica e programmatica, Toniolo affrontò la questione sociale. Una questione che aveva trovato solleciti cultori anche tra i cattolici: basti ricordare le prediche sulla proprietà del Ketteler, futuro vescovo di Magonza, nello stesso 1848 che vedeva uscire il *Manifesto* di Marx.<sup>24</sup> Ma sarà la *Rerum novarum* nel 1891 a tracciare una via comune per l'impegno dei cattolici. Toniolo ne diventò un apostolo. Riteneva urgente dare una risposta non puramente negativa, ma

---

<sup>20</sup> TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, 270s.

<sup>21</sup> TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, 271.

<sup>22</sup> Cf. G. TONIOLO, *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel medioevo e scritti storici*, Città del Vaticano 1952; ID., *Storia dell'economia sociale in Toscana nel medioevo, I: La vita civile-politica; 2: La vita economica*, Città del Vaticano 1948.

<sup>23</sup> Ripubblicato in G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, 5 voll., Città del Vaticano 1949-1952. Nel trattato si ritrovano per lo più le dispense universitarie del Toniolo. L'Introduzione fu pubblicata nel 1907. Due anni dopo, *La produzione della ricchezza*. Il volume sulla *Circolazione della ricchezza* uscì postumo, nel 1921. Non fu scritto il volume sulla *Ripartizione e il consumo della ricchezza*.

<sup>24</sup> Cf. P. PECORARI (ed.), *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, Roma 1977.

positiva e programmatica, alla lettura socialista e marxista della questione sociale. Fu l'opera della sua vita. Giunse a far suo, in traduzione evangelica, l'appello di Marx: «Proletari di tutto il mondo, unitevi in Cristo sotto il vessillo della Chiesa».<sup>25</sup> Cultura sociale e programma sociale ispirati alla forza ideatrice del vangelo furono le grandi linee di un impegno che lo vide mettere in atto una serie impressionante di iniziative.

Già prima dell'enciclica leoniana sulla questione operaia aveva dato vita, il 29 dicembre 1889, all'Unione cattolica per gli studi sociali.<sup>26</sup> Nel gennaio 1894, come frutto di questa Unione, nacque il «Programma dei cattolici di fronte al socialismo»<sup>27</sup> noto come «Programma di Milano». In esso del socialismo si diceva – e in qualche modo si «prediceva», se si guarda a quanto è avvenuto nel contesto del «socialismo reale» – che «sotto maschera di emancipazione prepara un più crudele e universale servaggio».<sup>28</sup> Si riconosceva tuttavia che esso era «l'espressione di un malessere reale, diffuso, diuturno, il quale alla sua volta è l'ultimo prodotto di una serie prolungata di violazioni dell'ordine sociale cristiano fondato sulla giustizia e sulla carità».<sup>29</sup> Di qui le indicazioni programmatiche sulla funzione sociale della proprietà e la diffusione della piccola proprietà, sulla necessità di garantire non solo il salario giusto, ma anche la partecipazione degli operai agli utili, sul dovere dello Stato di intervenire a loro protezione, e sul loro diritto di unirsi in associazioni professionali.

Non era un programma «politico», soltanto perché allora di politica non si poteva ancora parlare,<sup>30</sup> ma con esso iniziava la lunga marcia verso il Partito popolare di Sturzo. Era nata l'anno prima la *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*,<sup>31</sup> con la

---

<sup>25</sup> Cf. G. TONIOLO, «L'odierno movimento cattolico popolare e il proletariato», in *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie* (1898)16, 165-183; ristampato nel volume *La democrazia cristiana*, Roma 1900. È stato ripubblicato in G. TONIOLO, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, Città del Vaticano 1949, I (la citazione è a p. 145).

<sup>26</sup> Cf. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi*, 250-259.

<sup>27</sup> Ripubblicato in TONIOLO, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, I, 3-14.

<sup>28</sup> TONIOLO, *Democrazia cristiana*, 12.

<sup>29</sup> TONIOLO, *Democrazia cristiana*, 5.

<sup>30</sup> Cf. quanto Alcide De Gasperi scrisse in tal senso nell'introduzione al volume del TONIOLO, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, ix.

<sup>31</sup> La rivista fu affidata al neotomista Salvatore Talamo. Nel 1927 diventerà il periodico economico-scientifico dell'Università Cattolica del S. Cuore. Avrà, fra gli altri, come direttori Amintore Fanfani e Francesco Vito. Nel centenario della fondazione è stato pubblicato un prezioso volume di indici: F. DUCHINI – D. PARISI, *Indici cinquantennali (1893-1942) della Rivista internazionale di scienze sociali*, Milano 1993; Cf. D. SORRENTINO, «Gli intellettuali cattolici e la nascita della "sociologia cristiana"»: la *Rivista internazionale di scienze sociali*», in *La Rerum novarum e il movimento cattolico italiano*, Brescia 1995, 85-151.

quale Toniolo provò a sottrarre la cultura sociale dei cattolici all'approssimazione e a una sensibilità prevalentemente elemosiniera, promuovendo una lettura scientifica della problematica sociale. Si delineò infine, con uno studio del 1897 più volte ripubblicato, il concetto di «democrazia cristiana» come teoria sociale e pre-politica, con logiche proiezioni anche sulla progettualità politica. Il cuore della teoria è la definizione di «democrazia», che il Toniolo elaborò sulla base del concetto di partecipazione al bene comune, partecipazione che, senza escludere il ruolo dei singoli, fa perno, contro i pericoli dell'atomismo sociale, sul peso partecipativo dei corpi intermedi, in cui i singoli si ritrovano raccolti, e ciò in funzione del bene di tutti, a vantaggio delle fasce sociali più deboli. È una definizione ponderata fino alle virgole: «Ordinamento civile nel quale tutte le forze sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico, cooperano *proporzionalmente al bene comune*, rifluendo nell'ultimo risultato a *prevalente vantaggio delle classi inferiori*». <sup>32</sup> Con questa definizione «sociale» della democrazia Toniolo preparava anche la futura azione politica dei cattolici. La sua reticenza sulle proiezioni politiche era certo dovuta anche al *non expedit*, ma non era soltanto tattica: rispondeva alla sua profonda convinzione del primato della società civile, e del protagonismo che essa è chiamata a esercitare, evitando di lasciarsi assorbire dalla funzione, necessaria, ma pur sempre sussidiaria, dello Stato. <sup>33</sup>

Su questa base teorica si sviluppò, com'è noto, la prassi democratico-cristiana di cui si fecero protagonisti soprattutto i «giovani» cattolici, presto galvanizzati dalla *leadership* di Romolo Murri. Furono anni di impulsi generosi e di passione, nei quali il professore pisano fu ispiratore di azione e al tempo stesso ago della bilancia tra le tensioni sempre pronte a esplodere tra le diverse anime del movi-

---

<sup>32</sup> G. TONIOLO, «Il concetto cristiano della democrazia», in *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie* (1897)14, 325-369; ripubblicato nel 1900, nel 1946, e infine in TONIOLO, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, I, 3-58 (la citazione è a p. 26). Per una lettura dell'iter tonioliano dalla considerazione economica alla democrazia, Cf. P. PECORARI, *Toniolo. Un economista per la democrazia*, Roma 1991.

<sup>33</sup> Su questo aspetto del pensiero tonioliano, cf. A. ARDIGÒ, *Giuseppe Toniolo. Il primato della riforma sociale per ripartire dalla società civile*, Bologna 1978. Il saggio si poneva sullo sfondo della crisi italiana degli anni Settanta, e sottolineava un aspetto dell'«attualità» del Toniolo, che sarebbe diventato sempre più evidente nei decenni successivi con le esigenze crescenti di «ridimensionamento» del ruolo dello Stato, a favore degli spazi propri di una maggiore «sogettività» della società civile.

mento cattolico, che egli provava a tenere raccolte entro gli argini della comunione.<sup>34</sup>

#### 4. La questione «culturale»

Per logica stringente, il suo impegno si estese dalla questione sociale alla questione culturale. Ponendo infatti la questione sociale a un livello culturale e scientifico, era inevitabile rendersi conto che il problema di fondo era la cultura *tout court*. Quella del Toniolo era l'epoca dei grandi sistemi. Lo sfondo rimaneva razionalistico e illuminista. Se nell'immediato gli interlocutori erano il positivismo e il socialismo, Toniolo era convinto che l'impresa tentata con l'*Encyclopédie* da Diderot e d'Alembert restava la vera sfida: occorreva ridisegnare l'enciclopedia del sapere nell'orizzonte di un ritrovato connubio tra fede e ragione. Il suo riferimento a tal proposito era il concilio Vaticano I che, nella *Dei Filius*, aveva enunciato il principio di «non opposizione» tra fede e ragione. Egli lo meditò lasciandosi stimolare non solo dalla parte negativa e apologetica di tale principio, ma soprattutto da quella positiva, secondo cui la fede, oltre a non essere nemica della ragione, le offre, pur rispettandone l'autonomia, aiuti e stimoli, perché essa sia più radicalmente se stessa e realizzi pienamente le sue potenzialità.<sup>35</sup> L'evento della rivelazione e dell'incarnazione, in altri termini, oltre a essere un appello alla fede, è anche uno stimolo alla ragione, che viene spinta fino al limite delle sue possibilità, nelle regioni del mistero, alla ricerca di un senso non circoscritto all'ambito mondano, e di una prassi aperta a un'escatologia metastorica. Fu in forza di questa considerazione che il Toniolo additò l'urgenza di far «cattolica» la scienza. L'aggettivo era, in linea di principio, improprio, giacché la scienza autentica non può essere cattolica o non cattolica: è scienza e basta per tutti! Toniolo ne era consapevole. Ma erano tempi – osservava – in cui l'ideologia positivista usava la bandiera della scienza come una clava contro la

---

<sup>34</sup> Cf. SORRENTINO, *L'economista di Dio*, 85-98.

<sup>35</sup> Nel c. 4 della costituzione *Dei Filius* il concilio Vaticano I sottolinea che fede e ragione «non possono mai essere in contrasto tra di loro, ma possono darsi un aiuto scambievolmente» (*opem sibi quoque mutuum ferunt*): cf. H. DENZIGER, *Enchiridion symbolorum*, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1996, n. 3019. Per un approfondimento, rinvio al mio: SORRENTINO, *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella storia*, 177-198.

fede. «Scienza cattolica» voleva essere così per lui non una qualificazione astratta dell'idea di scienza, ma un concetto operativo, implicante, da una parte, la sottolineatura dell'amicizia tra fede e scienza, dall'altra, l'impegno dei cattolici sul piano culturale per sviluppare le potenzialità del connubio tra fede e ragione.

Nacque su questa base la Società cattolica italiana per gli studi scientifici, varata a Como dal 13 al 15 settembre 1899.<sup>36</sup> Tutti i principali rami del sapere vi erano rappresentati.<sup>37</sup> Il bilancio effettivo di quest'istituzione non può dirsi particolarmente florido, ma essa costituì una premessa importante per un clima più favorevole all'impegno culturale dei cattolici. P. Gemelli considererà la Società germe dell'Università Cattolica del S. Cuore.<sup>38</sup> Nei primi anni del nuovo secolo Toniolo cercò di tenere ancora alto il vessillo dell'impegno culturale, dedicandosi a dar vita, insieme con Désiré Mercier, a un'Associazione scientifica internazionale.<sup>39</sup> Su questo tentativo dice tutto il giudizio drastico di Aubert: un *projet avorté*, un progetto abortito.<sup>40</sup> Ma con ciò siamo ormai al periodo in cui Toniolo avvia le Settimane Sociali. Tutto porta a supporre che le Settimane siano il tentativo della strategia tonioliana di raccogliere i cocci del movimento cattolico, della «democrazia cristiana» e del progetto culturale.

---

<sup>36</sup> Cf. A. GAMBASIN, «Origini, caratteri, finalità della Società cattolica italiana per gli studi scientifici», in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, a cura di G. ROSSINI, Roma 1961, 535-568.

<sup>37</sup> Il Toniolo era presidente della sezione per gli studi sociali-economici e giuridico-politici; alla sezione per gli studi fisici, naturali e matematici presiedeva Pietro Maffi; alla sezione per gli studi storici e affini, Franz Ehrle.

<sup>38</sup> Cf. A. GEMELLI, «Giuseppe Toniolo animatore e anticipatore dell'Università dei cattolici italiani», in *Vita e pensiero* 28(1942), 327-334; sul contributo di Toniolo alle «premesse» della futura università, si veda N. RAPONI, «Toniolo e il progetto di Università cattolica», in *Giuseppe Toniolo tra economia e società*, a cura di P. PECORARI, Udine 1990, 257-302.

<sup>39</sup> L'idea era stata di Désiré Mercier, presidente dell'Istituto superiore di filosofia di Lovanio, e poi vescovo di Malines e cardinale. Nell'aprile del 1904, passando per l'Italia, propone al Toniolo un progetto di Istituto cattolico per la promozione delle ricerche scientifiche. Toniolo accoglie prontamente l'idea, la precisa come iniziativa di respiro internazionale, prendendo come punto di riferimento la sua Società cattolica italiana per gli studi scientifici. L'iniziativa ebbe una vicenda complessa. Vi fu interessato il Papa stesso, che vi fece cenno a conclusione dell'enciclica *Pascendi*, presentando l'iniziativa come una risposta a coloro che prevedibilmente avrebbero mosso alla Chiesa, dopo la presa di posizione antimodernista, l'accusa di oscurantismo. E del 15 agosto 1907 la circolare stesa dal Toniolo con il progetto degli statuti provvisori dell'Associazione internazionale per il progresso della scienza fra i cattolici. L'iniziativa naufragò nel 1909, a causa di dissensi che emersero soprattutto tra lo storico Ludwig von Pastor, posto al segretariato dell'istituzione, e il card. Rampolla con Franz Ehrle, sulla natura e le finalità dell'organismo. Cf. R. AUBERT, «Un projet avorté d'une association scientifique internationale au temps du modernisme», in *Archivum historiae pontificiae* 16(1978), 223-312; PECORARI, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, 60-70.

<sup>40</sup> Cf. AUBERT, «Un projet avorté».

## 5. La questione spirituale

Chi legge l'opera del Toniolo percepisce immediatamente come la grande prospettiva culturale e sociale che lo contraddistingue sia in stretta relazione con la dimensione spirituale.

La sua formazione affonda le radici nel robusto cattolicesimo veneto di impronta familiare e parrocchiale. Si nutre, negli anni della scuola superiore e dell'università, delle pagine di autori carichi dello spirito apologetico e del *pathos* del romanticismo cattolico.<sup>41</sup> Nel *Trattato di economia sociale*, di quel movimento e dei suoi esponenti scrive: «Questo moto originale di intelletti fu detto allora “romanticismo e neoguelfismo”, ma era risurrezione di religione e di cultura cattolica contro il moderno razionalismo pagano».<sup>42</sup> Dalla frequentazione di questa letteratura trasse non solo una concezione della storia tutta segnata dal mistero di Cristo, ma anche la tendenza a interpretarla con lo schema dei «cicli», in forza dei quali lo sviluppo dal medioevo cristiano fino all'illuminismo e al positivismo si configurava come una parabola discendente, che avrebbe presto lasciato spazio a una parabola ascendente, nella direzione di una rinnovata «civiltà cristiana». In tal senso amava interpretare i segnali di revival religioso e spirituale che emergevano all'analisi sociologica del primo Novecento. Osservazioni storiche e predizioni potevano forse essere poco puntuali. Ciò che importa è il suo impegno generoso e il suo slancio profetico, che affondano le radici in una spiritualità dell'incarnazione.

L'unione del divino e dell'umano nel Verbo incarnato – ebbe a spiegarlo con accenti infuocati al congresso eucaristico di Venezia (11 agosto 1897) – è la vera cifra di comprensione del mondo. Non si comprende la creatività del Toniolo se non si va a questa convinzione profonda. In tale logica cristocentrica, applicata non soltanto all'ambito ecclesiale, ma alla storia in tutte le sue espressioni, è anche il fondamento della sua spiritualità laicale, passata al vaglio della sua vita di famiglia – fu padre di sette figli! –, della sua vita professionale, della sua vita feriale, vissuta fino in fondo, dietro le quinte della sua vita pubblica. Il segreto della sua vita è da cercare nel

---

<sup>41</sup> Rinvio per i dettagli al mio: SORRENTINO, *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella storia*, 52-66.

<sup>42</sup> TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, I, 270.

suo diario spirituale,<sup>43</sup> dov'è riflessa la sua giornata scandita da momenti di preghiera, e dove emergono picchi spirituali di intensità mistica. Basti un frammento:

Oh! Sapientissima, o sovrana, o benignissima o dolcissima volontà del mio Dio, quanto meritate di essere ricercata con semplicità di cuore, con fervore di desideri, con slancio di affetti, ricevuta e custodita con umiltà e gratitudine, eseguita con diligenza, generosità, instancabile operosità e perseveranza. Oh, in ciò consiste il dovere e la virtù della carità: perocché che cosa è amore, fuorché l'aderire della volontà dell'amante alla volontà dell'amato, sicché di essi due per mezzo della volontà si effettui un'ineffabile unione?<sup>44</sup>

È il tipico paesaggio interiore dei santi e dei mistici: tanto più impressionante, in quanto affiora dietro i lineamenti di un professore di «economia»! Accostato sotto tale profilo, il contributo del Toniolo a un discorso sul bene comune diventa anche monito a comprendere che ad esso si provvede non solo battendo le vie della cultura, dell'economia, della politica, ma anche e soprattutto frequentando le regioni della preghiera e della vita interiore. Se ne deduce pure che una politica la quale tagliasse le ali agli spazi del trascendente nel concreto della convivenza sociale priverebbe il bene comune della sua stessa anima.

## 6. La questione della pace

L'ultima fase della vita di Toniolo fu amareggiata dalle nubi che si addensarono sull'Europa con la prima guerra mondiale. Ne fu provato anche negli affetti, giacché sull'alto Isonzo perse la vita il fidanzato di sua figlia Teresa. Condivise il senso patriottico, su cui il cattolicesimo italiano, pur con differenti sfumature, si era lealmente attestato. Soprattutto si diede a meditare quell'evento tragico, affondando lo sguardo nel mistero della Provvidenza che, anche attraverso gli eventi storici, sa correggere e purificare, preparando tempi di rinnovamento. Gli pareva che quella catastrofe chiudesse fragorosamente l'epoca iniziata dalla rivoluzione francese. Contrastando la tentazio-

---

<sup>43</sup> Pubblicato già nel 1919 da Vita e Pensiero con il titolo *Memorie religiose*, si ritrova nell'opera *omnia* nel volume *Scritti religiosi*, I, 3-50. Ho ripubblicato questo scritto in *Giuseppe Toniolo. Voglio farmi santo*, Roma 1995.

<sup>44</sup> TONIOLO, *Voglio farmi santo*, 8.

ne del catastrofismo, egli si mostra ancora uomo di speranza e di progettualità, quando scrive che la «questione bellica e militare» doveva essere considerata in relazione a «quella morale».

Su questa base si fa promotore di un'iniziativa, che il suo maggiore biografo, Francesco Vistalli, definisce il suo canto del cigno: propone al Papa un Istituto cattolico di diritto internazionale. Lo vedeva sotto l'egida della Santa Sede, ammirato com'era del ruolo profetico che Benedetto XV aveva esercitato con il suo monito sull'«inutile strage».<sup>45</sup> Sognava un mondo in pace, e amava pensare alla Chiesa come arbitra della pace universale. Il mondo andava verso realizzazioni come la Società delle nazioni e l'Organizzazione delle nazioni unite. La storia sta dimostrando che, al di là del tipo di organismo a cui debbano essere affidate le ragioni della pace, la sfida è quella di un vero diritto della pace, che non può essere efficace senza una condivisione di valori fondanti, i quali in definitiva si legano alla questione antropologica e persino teologica. Con il sogno dell'Istituto di diritto internazionale in funzione della pace universale, Toniolo guardava davvero al bene comune del mondo, pensava in prospettiva «globale».

In un promemoria per la Segreteria di Stato dell'ottobre 1917, a proposito del suo disegno di istituto, sottolinea

la necessità e l'urgenza che anche all'odierna massima crisi della civiltà e alle sue catastrofi si apprestino tali e più efficaci ordinamenti e rimedi, mercé la sostituzione del diritto allo spadroneggiare della forza; facendone applicazione a migliore risoluzione dei problemi che suscitano l'odierno conflitto mondiale, additando gli indirizzi, mezzi, organi e sanzioni di sistemazione o di perfezionamenti futuri.<sup>46</sup>

Merita plauso l'Azione cattolica che, a distanza di molti decenni, ha voluto onorare quest'idea del Toniolo con il varo dell'Istituto di diritto internazionale della pace.

## 7. Per concludere: nel segno della santità

A cento anni dall'iniziativa delle Settimane Sociali e a poco più di novant'anni dalla sua morte, avvenuta il 7 ottobre 1918, Toniolo costi-

---

<sup>45</sup> Cf. A. TOMA, *Benedetto XV e l'inutile strage*, Galatina (LE) 32007.

<sup>46</sup> «Programma per l'ottobre 1917. Pro memoria per la Segreteria di Stato», in TONIOLO, *Iniziative culturali*, 216.

tuisce, anche a una rilettura così rapida, uno straordinario stimolo alla nostra intelligenza credente. Commemorandolo, rileggiamo una pagina di storia, senza la quale sarebbe difficile capire quanto è avvenuto dopo di lui nella vita sociale e politica dei cattolici italiani. Molti degli spunti da lui offerti, per quanto in taluni aspetti inevitabilmente datati, restano una luce anche per il nostro presente. Al di là del recupero storico-critico della sua figura, brilla in ogni caso la testimonianza della sua santa vita. Il 21 maggio 1933 fu un'assemblea FUCI tenuta a Firenze a deliberare di promuovere la sua causa di beatificazione, iniziativa fatta propria dall'intera Azione cattolica e poi, nel 1942, dall'Università cattolica. Il 14 giugno 1971 toccava a Paolo VI, antico assistente della FUCI, chiudere l'esame della sua vita con il decreto di eroicità delle sue virtù. Da allora si aspetta un segno dal cielo perché la Chiesa lo possa elevare all'onore degli altari. Alla sua intercessione affidiamo l'esito di questa Settimana Sociale del centenario, nonché l'efficace continuazione di quest'iniziativa che, cento anni fa, nacque dal cuore di un uomo dalla fede adamantina e dalla speranza intrepida, sempre capace di fissare gli occhi nel futuro di Dio che è anche il vero futuro dell'uomo.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> È un'idea maturata nel Comitato per la beatificazione del professore pisano. Il 25 gennaio 2002 il progetto partì con un colloquio internazionale di studio sul tema: *Il diritto internazionale per una pace possibile. Per la costituzione dell'Istituto di diritto internazionale per la pace «Giuseppe Toniolo»*.

## **«Il timone e la vela». La 1<sup>a</sup> Settimana Sociale e il suo impatto sulla diocesi di Pistoia**

Mi è stato affidato il compito di parlare dell'impatto prodotto nella nostra diocesi dalla 1<sup>a</sup> Settimana Sociale, organizzata a Pistoia cento anni or sono. Lo farò, cercando di rispondere in primo luogo alla domanda: «Perché Pistoia?». Perché il Consiglio dell'Unione popolare tra i cattolici d'Italia, presieduto dal prof. Giuseppe Toniolo, scelse Pistoia quale sede del primo congresso delle Settimane Sociali?

Certamente la scelta potrebbe essere stata dettata dalla logistica: Pistoia era lo snodo ferroviario delle comunicazioni dal nord e dal sud. Ma non solo: Pistoia era una città piccola, raccolta tra le sue mura, idonea perciò a sperimentare l'efficacia di una formula che si voleva «didattica più che scientifica, propositiva più che innovativa».<sup>1</sup>

La città si presentava «ospitale e gentile». Il popolo, però, appariva di natura fredda e apatica e anche assai indifferente verso le pratiche religiose: un'indifferenza che colpì il visitatore apostolico, il passionista Pietro Paolo Moreschini, che arrivò a Pistoia nel marzo 1905.<sup>2</sup> Gianna Manzini parla di Pistoia agli inizi del Novecento come di

---

\* Ordinario di Storia delle relazioni internazionali all'Università di Udine.

<sup>1</sup> Traggo la citazione da G. ROMANATO, *Pistoia, 1907: l'inizio delle Settimane Sociali*, brochure, Pistoia, 28-29 maggio 1988, 2.

<sup>2</sup> Scrive Moreschini: «Nella città di Pistoia peraltro regna una grandissima indifferenza nelle pratiche religiose e, sebbene le donne in massima parte adempiano ai loro doveri come cristiane, gli uomini, invece, appena 20 su cento vi soddisfano». Nelle campagne, invece, il rapporto era diverso: gli uomini non praticanti erano appena 30 su cento. L'appunto che Moreschini muoveva a questi popoli riguardava alcuni aspetti della religiosità popolare. «Sono molto portati i popoli di queste campagne», egli scriveva, «per le funzioni religiose

una «città di bisbigli, bisbigli, bisbigli», interrotti da qualche scossone di anarchici. Da quel mondo poteva venire un sussulto anticlericale.

Il socialismo, a differenza che nella vicina Prato, era qui nella fase germinale. Non era compiutamente uscito dalla crisalide del radicalismo risorgimentale, del quale aveva ereditato l'anticlericalismo viscerale, irrobustito alla sorgente del positivismo materialista. Era ancora un fenomeno prettamente urbano, ma sarebbe stato capace di mobilitare energie intellettuali e sociali crescenti man mano che il quadro socio-economico della città e del circondario si fosse modificato da agrario a industriale. Le prime leghe socialiste fecero la loro comparsa nelle campagne proprio nel 1907,<sup>3</sup> laddove, invece, unioni e leghe cattoliche operavano da alcuni anni.

La fama diffusa alla fine del secolo da Alberto Chiappelli, importante figura del movimento cattolico pistoiese,<sup>4</sup> che Pistoia fosse una città anticlericale e massonica, va contenuta nei suoi termini cronologici. Qualche anno dopo, i socialisti – ugualmente esagerando – definirono Pistoia la «Vandea fiorentina».<sup>5</sup>

L'egemonia sulla città dell'Unione liberale, espressione del laicismo e dell'anticlericalismo massonico, era stata intaccata nelle elezioni comunali suppletive del luglio 1899 da una coalizione clericomoderata; e fu definitivamente smantellata nelle elezioni comunali del luglio

---

e nelle feste patronali o del *Corpus Domini*; in tempo di processioni fanno molto sfoggio di cera, fiori, di musica: e le donne specialmente giovani spendono moltissimo per vestiti di pregio. Per lo più tali feste sono pompe di poca o niuna attività per la religione, e in qualche luogo non dubito asserire che sieno causa di danno morale almeno per alcuni» («Relazione della visita apostolica fatta nella città e diocesi di Pistoia», Archivio segreto vaticano [in seguito Asv], Segreteria di Stato, Congregazione concistoriale, *Visita apostolica*, fasc. 42, Pistoia e Prato, 1 e 10 della relazione manoscritta). Il Moreschini arrivò a Pistoia nei primi giorni di marzo del 1905 e vi si trattenne diversi mesi, al termine dei quali redasse una lunga relazione datata 14 agosto 1905. Di essa esiste anche una copia a stampa, ampiamente sunteggiata. Riferimenti e citazioni qui riportati sono tratti dalla relazione manoscritta. Qualche tempo dopo, il Moreschini aggiunse una postilla alla relazione presentata, fornendo nuovi particolari e giustificando l'omissione come dovuta a una riconsiderazione tardiva della fondatezza di alcune circostanze. Ringrazio la collega prof.ssa Rita Tolomeo per la preziosa collaborazione archivistica.

<sup>3</sup> Cf. «Camera del lavoro. Per l'organizzazione dei contadini», in *L'Avvenire* 7(1907)2, 13 gennaio, 2. Le prime leghe contadine, aderenti alla Camera del lavoro, sorsero tra il gennaio e il maggio del 1907 a Vinacciano, Casalguidi, S. Alessio, Burgianico, Valdibrana. Cf. «I contadini alla riscossa», in *L'Avvenire* 7(1907)20, 19 maggio, 1.

<sup>4</sup> *Lo stato politico-religioso della diocesi pistoiese*, relazione inviata all'ispettore dell'Opera dei congressi probabilmente nel 1898. Chiappelli era il presidente del Comitato diocesano. Cf. P. BELLANDI, *Alle origini del movimento cattolico. Pistoia, 1982-1904*, Roma 1976, 122s.

<sup>5</sup> «Settimana Sociale», in *L'Avvenire* 7(1907)37, 2.

1902, ad opera della stessa coalizione clericomoderata, tra le cui fila era stato eletto pure un sacerdote, cosa impensabile qualche anno prima. Questo stesso sacerdote, nella seduta comunale del 23 luglio del 1903, poté commemorare la figura del pontefice Leone XIII, appena scomparso.<sup>6</sup> La stessa maggioranza, «un prete in collare e altri 33 preti in calzon, più preti del primo»,<sup>7</sup> secondo il colorito lessico socialista, reggeva il Comune anche nel settembre del 1907. Naturalmente, il programma sociale dei cattolici democratici fu sacrificato all'esito elettorale, più o meno consolante, della coalizione clericomoderata.<sup>8</sup>

I cattolici pistoiesi, per la verità, non si erano mai estraniati dalle competizioni amministrative. In seguito all'unificazione delle quattro Cortine in un unico Comune, avvenuta nel 1878, essi furono coinvolti, con il Partito della città (liberalprogressista) e più ancora con il Partito della campagna (liberalconservatore) nella battaglia amministrativa, che si confondeva, in realtà, anche con quella politica, nonostante il *non expedit*.<sup>9</sup>

Il clero – 300 sacerdoti, più 30 appartenenti ai vari ordini regolari – non eccelleva per zelo apostolico. Il visitatore apostolico trovò la maggioranza dei sacerdoti più freddi e apatici degli stessi laici, nonché negligenza nella condotta morale e indolenti nel disimpegno del loro ministero.<sup>10</sup> Anche per questo, il clero non dava luogo a rilievi sotto il profilo politico. Il sottoprefetto poteva tranquillamente affermare che esso «era in buoni rapporti con le autorità e ossequioso alle istituzioni».<sup>11</sup> E

---

<sup>6</sup> «In Consiglio comunale. Commemorazione del sommo pontefice», in *La Difesa* 8(1903)30, 25 luglio.

<sup>7</sup> «Settimana Sociale».

<sup>8</sup> Il 23 settembre del 1903 si tenne l'adunanza convocata dal II gruppo del Comitato diocesano, in cui fu fatto il punto sulle attività delle diverse associazioni. Nel corso dell'adunanza viene denunciata la divisione dei cattolici pistoiesi fra le varie tendenze. Ad es., i 250 soci del Circolo ricreativo cattolico erano spaccati a metà, tra conservatori e democratici cristiani. Cf. «Congresso diocesano», in *La Difesa* 8(1903)39, 26 settembre, 1s.

<sup>9</sup> I temi dell'«astensionismo cosciente» e della «preparazione nell'astensione» furono affrontati dai cattolici pistoiesi in vista delle elezioni politiche del 1897, nel senso sia di porre un freno alla compravendita del voto, praticata frequentemente nelle campagne, sia di dare significato e consapevolezza alla protesta dei cattolici. Dall'analisi delle percentuali dei votanti, rilevata collegio per collegio, si può tuttavia notare come tra i cittadini che si recarono alle urne molti fossero i cattolici e anche «numerosi soci iscritti ai comitati parrocchiali». Cf. «Cattive scuse», in *La Difesa* 2(1897)10, 15 maggio; BELLANDI, *Alle origini del movimento cattolico*, 74s.

<sup>10</sup> «Relazione della visita apostolica fatta nella città e diocesi di Pistoia», 10 (manoscritto).

<sup>11</sup> «Relazione quadrimestrale sulla condotta politica del clero», n. 206, Pistoia 26 settembre 1906, Archivio di Stato Pistoia (in seguito Aspt), Archivio di Gabinetto, Sottoprefettura, poi Prefettura di Pistoia (1861-1944), in seguito *Sottoprefettura, 1861-1944*, b. 74, fasc. 819.

pochissimi sacerdoti, «sia pure teoricamente», sollevavano «la questione del ripristino del potere temporale del Papa».<sup>12</sup> Una parte del clero, quella più giovane, era «conciliatorista». E diffondeva segretamente in seminario la rivista fiorentina *La Rassegna nazionale*.<sup>13</sup> Il termine «intransigente» riferito al clero non è, dunque, da intendere in senso anti-istituzionale.<sup>14</sup>

Non dobbiamo dimenticare che Pistoia era la città di mons. Scipione de' Ricci, e che il sinodo del 1786 aveva trasfuso alla diocesi il modello di *Aufklärung* cattolica. Quest'eredità ispirò il clero «transigente» del periodo risorgimentale e d'altra parte alimentò una particolare fronda dei canonici del Capitolo, conosciuti all'epoca come il partito dei cosiddetti «vicaristi»,<sup>15</sup> i quali erano portati a vedere in

---

<sup>12</sup> L'affermazione era contenuta nella risposta al questionario inviato dal prefetto di Firenze, in vista delle elezioni generali politiche, per conoscere le potenzialità elettorali di ciascun partito. La risposta completa sul punto n. 7 del questionario fu la seguente: «Primo di tutti, parte componente quasi gli 8/10 degli elettori, il partito monarchico nelle varie sue gradazioni [...]. In secondo luogo i conservatori, che votano coi democratici cristiani; costoro non sono intransigenti e fra gli stessi preti pochissimi fanno, sia pure teoricamente, la questione del ripristino del potere temporale del Papa» («Sottoprefetto di Pistoia a prefetto di Firenze», gab. 214, 20 luglio 1904, Aspt, *Sottoprefettura, 1861-1944*, b. 37, fasc. 543, *Elezioni politiche. Senatori e deputati*).

<sup>13</sup> *Lo stato politico-religioso della diocesi*, relazione di A. CHIAPPELLI all'ispettore regionale dell'Opera dei congressi, s.d., ma secondo mie valutazioni risalente al 1899, per Paola Bellandi al 1898; Cf. BELLANDI, *Alle origini del movimento cattolico*, 122.

<sup>14</sup> Il termine «intransigente» riferito al clero nella sua maggioranza, e ai cattolici pistoiesi, non ha marcate caratteristiche politiche, ma psicologiche, per cui non si può applicare ai cattolici pistoiesi il grossolano sillogismo: «Se siete cattolici, obbedite al Papa; se obbedite al Papa, desiderate il disfacimento dell'unità italiana, siete nemici della patria». Insomma, il termine «intransigente», emendato dalle sue punte di polemica politica, risponde piuttosto all'accezione di «ortodosso» e «antiliberale». Si veda A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia. Dall'unificazione a Giovanni XXIII*, Torino 1965, 63. Le relazioni prefettizie con il termine «intransigente» intendono i radicali e i repubblicani, mentre usano il termine «clericale» per indicare quei laici e quei prelati ristretti alla curia. Secondo le relazioni prefettizie, non esiste quasi a Pistoia un partito clericale. Di qualche sacerdote, come dell'ulivetano don Eugenio Francesconi, parroco della Chiesa della SS. Annunziata, del quale si dice che sia di «idee religiose intransigenti», si precisa che «non è ritenuto propagandista e spinto a tal segno da credere possibile il ritorno del potere temporale del Papa» (Aspt, *Sottoprefettura, 1861-1944*, b. 30, fasc. 443, 28 luglio 1898, n. 2995). Si ha memoria di un solo sacerdote, Emilio Giuntini, cappellano a Tizzana, che al momento di celebrare le onoranze funebri per i caduti in Africa abbia pronunciato dal pergamo un'invettiva contro gli italiani, dicendo «che qualunque punizione era poco per essi, che avevano voluto, o permesso, la soppressione del potere temporale». Ciò avvenne nella chiesa di Seano all'indomani della battaglia di Adua; cf. «Il sottoprefetto di S. Miniato al prefetto di Firenze», 18 aprile 1903, gab. 91, Aspt, *Sottoprefettura, 1861-1944*, b. 36, fasc. 528.

<sup>15</sup> Sull'esistenza di questo partito indugia il sacerdote Lorenzo di Piramo, conoscente e paesano del vescovo Marcello Mazzanti, nella lettera (Pistoia, 31 marzo 1885) inviategli all'atto del suo insediamento. I capi di questo «partito» erano indicati nel vicario vescovile, mons. Arcangeli, e in mons. Bettini, priore della chiesa della Madonna; cf. Archivio curia vescovile Pistoia (in seguito Acvpt), *Carte Mazzanti, 1885-1908*.

ogni manifestazione dell'autorità vescovile «un che di giansenismo». E la contrastavano. Questo gruppo di pressione condizionò in modi diversi i vescovati di mons. Enrico Bindi, di mons. Niccolò Sozzifanti e di mons. Velluti-Zati, il quale ultimo, fatto oggetto di costante opposizione, dovette dimettersi.<sup>16</sup>

La fronda, indebolendo l'unità di direzione della diocesi, fu causa dell'inerzia del clero<sup>17</sup> e del ritardo della nascita dei Comitati diocesani, tanto raccomandati dall'Opera dei congressi, in funzione di resistenza allo Stato italiano. Dei Comitati diocesani si cominciò a parlare in concomitanza con il VII congresso dei cattolici, tenutosi a Lucca nell'aprile 1887.<sup>18</sup> E prima di poter osservare il primo nucleo di cattolici organizzati passò qualche anno dal sinodo del 1892, indetto dal vescovo Mazzanti nel tentativo di affermare la sua autorità sulla diocesi (se non proprio con l'ambizione di cancellare il ricordo di quello ricciano).<sup>19</sup> Il lavoro prodotto fu con-

---

<sup>16</sup> Sulle cause delle dimissioni del vescovo Velluti-Zati dei duchi di S. Clemente, si sofferma il sacerdote Lorenzo di Piramo nella stessa lettera (Pistoia, 31 marzo 1885) inviata al vescovo Mazzanti all'atto del suo insediamento; cf. Acvpt, *Carte Mazzanti, 1885-1908*. La conferma del fatto che mons. Velluti-Zati dovette dimettersi, per l'opposizione della maggior parte del clero e dell'aristocrazia pistoiese, si trova nella risposta del sottoprefetto di Pistoia alla domanda del prefetto di Firenze (gab. 5944, 13 novembre 1898, Aspt, *Sottoprefettura, 1861-1944*, b. 30, fasc. 443). Qualche anno dopo, mons. Velluti-Zati divenne vescovo di Pescia. Nel 1905, in seguito al passaggio del visitatore apostolico, il passionista Moreschini, egli dette spontaneamente le dimissioni, a causa della salute precaria, ma forse per la pressione esercitata dall'inviato della Santa Sede. Si veda G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1910)*, Roma 1998, II, 443.

<sup>17</sup> *Relazione sullo stato attuale dell'organizzazione cattolica nella diocesi e sui rapporti fra le varie associazioni cattoliche diocesane*, s.d., ma secondo BELLANDI (*Alle origini del movimento cattolico*, 135), databile al 1903.

<sup>18</sup> Il marchese Mansi aveva invitato mons. Mazzanti a parteciparvi, offrendogli ospitalità nella sua villa; lettera personale, Lucca, 11 aprile 1887, in Acvpt, *Varie specialità, Movimento cattolico, Azione cattolica*, XIX-XX. Il vescovo non accolse l'invito e si fece rappresentare dal sacerdote pistoiese Giuseppe Bartoli. Costui, in data 19 aprile 1887, scrisse al vescovo Mazzanti: «Il signor marchese Mansi [...] desidera ardentemente che s'istituisca anche a Pistoia un Comitato diocesano. Egli stesso si è esibito di venirlo a inaugurare» (in Acvpt, *Carte Mazzanti, 1888-1908*, XIX-XX, «Carteggio personale»). A Lucca il Comitato diocesano esisteva già dal 1879. Cf. BELLANDI, *Alle origini del movimento cattolico*, 44.

<sup>19</sup> Il sinodo si tenne nei giorni 12, 13 e 14 ottobre 1892 (cf. BELLANDI, *Alle origini del movimento cattolico*, 27s). Tutta la vicenda del sinodo andrebbe ricostruita. Alcune testimonianze sacerdotali insistono nell'affermare che il sinodo fu convocato con il proposito di cancellare l'opera e il ricordo del «Conciliabolo» ricciano del 1786, in virtù del quale «pistoiese finiva per essere sinonimo di giansenista». Mons. Mazzanti era riuscito almeno a convocare il sinodo, intento che mons. Bindi aveva invano perseguito nel 1867, e il suo successore, mons. Sozzifanti, negli anni successivi.

Il 22 ottobre 1892, il sac. Ludovico Ciabatti, parroco di Casalguidi, aveva scritto al suo vescovo: «La fede [...] per il malaugurato Conciliabolo ricciano aveva sofferto presso molti del clero e del popolo pistoiese non poco detrimento; oggi poi mediante il nuovo sinodo ha

siderato buono, ma rimanendo in gran parte inapplicato, divenne presto lettera morta.<sup>20</sup>

Il primo Comitato diocesano cominciò a operare nel 1896 nel clima della *Rerum novarum cupidine*, quando la questione sociale aveva soppiantato nel pensiero cattolico la questione romana. E la riconquista cattolica dell'Italia passava ormai attraverso l'affermazione dell'economia e della sociologia cristiane, non più attraverso la restituzione della sovranità al Papa.

La chiusura dei circoli cattolici pistoiesi (non di tutti, però) in seguito ai fatti del maggio 1898 fu un grossolano errore del commissario generale Heusch.<sup>21</sup> Nessuno a Pistoia confuse le associazioni cattoliche con i circoli eversivi. I cattolici stessi manifestarono la loro lealtà alle istituzioni.<sup>22</sup> E il regicidio di Umberto I, «il re buono», avvenuto il 29 luglio 1900, rafforzò nei cattolici la tendenza conciliatorista.<sup>23</sup> Revocati i provvedimenti, le società cattoliche poterono ricostituirsi. E, per suggerimento di Alberto Chiappelli, si indirizzarono nel campo socio-economico, piuttosto che in quello politico-religioso.

La sensibilità sociale, risolta in termini di carità, era diffusa. Essa permea alcune lettere pastorali di mons. Mazzanti all'inizio degli anni

---

riacquistato presso tutti la sua purezza, e il clero pistoiese si è potuto liberare da quella brutta macchia che lo rendeva invisibile ai buoni credenti». Qualche giorno dopo, il 26 novembre 1892, don Fortunato Luti, parroco a Comeana, aveva inviato al vescovo una lettera, lamentandosi che il suo articolo «Il sinodo ricciano e il clero di Pistoia», allegato alla lettera, non avesse trovato ospitalità nella pubblicistica cattolica, né su *Il Corriere toscano* di Firenze», né su *L'Unità cattolica* di Torino, né su *La Civiltà cattolica*. Egli si doleva con mons. Mazzanti per l'ostracismo riservato a un articolo che lo lodava «per aver non solo provveduto alla disciplina del clero e promosso il bene spirituale del popolo, ma sì anche per aver rivendicato all'illustre cattedra di s. Atto l'onore, a cui nel Conciliabolo di Scipione de' Ricci attendevano i seguaci dell'ipocrita d'...». Il sinodo, tuttavia, aveva suscitato anche i timori di una parte del clero. Sempre don Ciabatti, parroco di Casalguidi, informava il vescovo che veniva diffusa la voce «che nel sinodo sarebbero state introdotte tali innovazioni da farci tornare indietro di qualche secolo». E dava per sicura l'esistenza di una petizione, presentata dal proposto Sensi, a nome di tutti i parroci della diocesi, perché non fosse adottato il catechismo delle Scuole pie. Entrambe le lettere in Acvpt, *Varie specialità. Movimento sociale cattolico. Azione cattolica*, XIX-XX.

<sup>20</sup> «Relazione della visita apostolica fatta nella città e diocesi di Pistoia», 35 (manoscritto).

<sup>21</sup> Cf. «La nostra lotta per la conquista della libertà», in *La Difesa* 2(1898)25, 3-4 dicembre; «Dieci anni di vita 1896-1906», in *La Difesa* 11(1906)6, 3 febbraio.

<sup>22</sup> «Risorgimento», in *La Difesa* 3(1898)17, 10 ottobre.

<sup>23</sup> Il regicidio fu commentato nei numeri de *La Difesa* 31, 32, 33 (4, 11, 18 agosto 1900). Si veda, in particolare, il commento «Dopo il lutto», e la rubrica «Pro Umberto», con le notizie delle funzioni religiose in suffragio dell'anima del defunto tenute nella diocesi, in *La Difesa* 5(1900)33, 18 agosto.

Novanta.<sup>24</sup> Ma il passaggio dall'esercizio della carità come impegno del cristiano alla questione sociale come impegno cristiano fu un percorso lento e graduale, che riguardò il modo di intendere la religione, la sua trasformazione da fatto personale e psicologico a impegno sociale e politico. Questo viaggio non fu indolore, ma segnato dalla frattura tra i portatori della nuova consapevolezza, i «democratici cristiani», e coloro, i conservatori, che erano rimasti, per così dire, semplicemente cristiani.<sup>25</sup>

\* \* \*

Le guide in questo viaggio interiore furono alcuni professori del seminario che si distinguevano nella scienza e nella cultura, e alcuni parroci che intendevano la loro missione come responsabilità nei confronti del popolo.<sup>26</sup> Richiamo qui la figura dimenticata (e la dimenticanza lascia dietro di sé una spiegazione) del can. prof. Roberto Puccini, studioso di scienze sociali e filosofiche, traduttore, fra l'altro, del *Manuel social chrétien* del p. Léon Dehon,<sup>27</sup> nella prospettiva che il sacerdote dovesse agire nella società.<sup>28</sup>

Quando, nell'estate del 1898, fu chiamato a insegnare nel seminario di Pistoia, il can. Roberto Puccini aveva già all'attivo alcune opere di grande impegno, che gli avevano dato risonanza nazionale e

---

<sup>24</sup> Un esempio è fornito dalla lettera pastorale per la Quaresima del 1891. L'argomento trattato è «la virtù della carità», e tutta l'argomentazione è incentrata sull'«amore operoso» verso il prossimo nella tradizionale prospettiva caritatevole-assistenziale. *Il Cittadino* di Genova, tuttavia, la recensì come incentrata sul «problema sociale». La recensione incuriosì un sacerdote di Varazze, che chiese al vescovo se gliela poteva inviare. Cf. «Lettera del sac. Vincenzo, Varazze», 23 marzo 1891, Acvpt, *Vescovo Mazzanti, 1888-1908*, Carteggio personale.

<sup>25</sup> La frattura passava attraverso la «questione sociale». Cf. «Intendiamoci», in *La Difesa* 8(1903)25, 20 giugno, 1.

<sup>26</sup> Fra i primi: mons. Gaetano Beani, il rev. prof. Roberto Puccini, il can. Agostino Mariani, teologo, il can. prof. Alfonso Pisaneschi; fra i secondi: Gaetano Beani, parroco della chiesa dello Spirito Santo, Mario Vannucci, parroco dell'Umiltà, Ettore Macii, parroco di S. Vitale, Valeriano Mugnai, parroco a S. Paolo, e i canonici Alfonso Camilli, Silvio Maffucci e Alfonso Pisaneschi. Cf. «Relazione della visita apostolica fatta nella città e diocesi di Pistoia», 5s (manoscritto).

<sup>27</sup> L'influenza del Puccini si rinviene nella cosiddetta «pastorale operaia», pubblicata da mons. Mazzanti per la Quaresima del 1901, tutta incentrata sul tema del lavoro nella concezione cristiana, e dove viene richiamato, appunto, il *Manuel social chrétien*. Cf. *Lettera pastorale al venerabile clero e popolo delle due diocesi di Pistoia e Prato per la Quaresima del 1901*, Pistoia 1901, 25-30.

<sup>28</sup> Cf. C. FANTAPPIÈ, «Formazione culturale e pastorale nel seminario di Pistoia tra fine Ottocento e primi del Novecento», in *Chiesa e cultura nel Novecento. Un sacerdote, un vescovo, una biblioteca. Ireneo Chelucci tra Pistoia e Montalcino (1882-1970)*, Atti del convegno nazionale di studi (Montalcino, 11-12 maggio 2001), a cura di M. SANGALLI, Roma 2002, 103s.

internazionale. Ne cito due: *Introduzione alla sociologia* (Siena 1894) e *Nel 2000, ossia del futuro socialismo. Esame critico popolare*, con due lettere del prof. Toniolo (1897), del quale il Puccini si considerava «estimatore, discepolo, amico». <sup>29</sup> Quest'ultima opera è veramente singolare: l'autore vi sostiene la tesi, che allora sembrò paradossale, che nel 2000 gli eredi del socialismo sarebbero stati i cattolici.

Nel 1899-1900, ancora prima di assumere l'insegnamento di Sociologia, il can. Puccini ebbe l'autorizzazione a fondare il Circolo di studi sociali, aperto alla partecipazione del clero e della cittadinanza. Fu un'esperienza formativa «viva e vitale», anche se non durò a lungo. <sup>30</sup> Ma fu sufficiente perché la questione sociale fosse affrontata alla luce della prospettiva cattolica: in modo prevalente secondo l'approccio etico-empirico alla realtà sociale proprio della sociologia cristiana di Giuseppe Toniolo, <sup>31</sup> ma anche seguendo le indicazioni del programma della democrazia cristiana di don Romolo Murri. <sup>32</sup> L'in-

---

<sup>29</sup> «Puccini a Toniolo», lett., Pistoia, 29 giugno 1909, Biblioteca apostolica vaticana (in seguito Bav), *Carteggio Toniolo*, n. 4416. Ringrazio il dott. Sever Voicu per la collaborazione.

<sup>30</sup> Cf. FANTAPPIÈ, «Formazione culturale e pastorale nel seminario di Pistoia», 106. Mons. Chelucci rievocò l'esperienza intellettuale da lui vissuta in prima persona in questi termini: «Ogni quindici giorni si radunavano i giovani, e, sotto la direzione dell'illustre prof. Puccini veniva discussa una tesi. Tutti, anche i sacerdoti e i laici che v'erano invitati, potevano partecipare alla discussione; e nella necessità di dover rispondere con esattezza per non scomparire, il disserente, che era ora questo ora quello dei seminaristi, veniva, in certo modo, messo al punto di prepararsi bene; e così mentre si formava un'idea precisa della materia, acuiua l'ingegno, s'abituava a parlare, acquisiva quella disinvoltura che s'addice anche alla santità; insomma, si preparava, come in una palestra, alle aspre lotte del pensiero. Durante l'anno, in una ritornata più solenne, si dava minuto conto dello studio fatto: vi prendeva parte, con altre persone del clero e del laicato della città e di fuori, mons. vescovo; e non mancò mai l'esimio prof. Toniolo, che buono e gentile, premiava, lodando e incoraggiando, maestri e scolari». Cf. I. CHELUCCI, «Della vita e delle opere di mons. Mazzanti», in M. MAZZANTI, *Esegesi dei vangeli delle domeniche e feste dell'anno*, 3 voll., Pistoia 1910, xlviij.

<sup>31</sup> Il 23 febbraio 1900 Giuseppe Toniolo tenne al Circolo di studi sociali una conferenza dal titolo «Le rivendicazioni etico-civili dell'avvenire» (in *La Difesa* 5[1900]9, 3 marzo). Toniolo era stato altre volte a Pistoia. Nel 1896 aveva tenuto una conferenza in occasione del I congresso cattolico pistoiese. Cf. A. PACINI, «Echi in cattedrale», in *La Vita* 91(1988)24, 19 giugno. L'influenza esercitata dal Toniolo sul Circolo era indiscussa. Forse non sarebbe eccessivo ritenere – come disse il conte Dalla Torre cinquant'anni dopo pur nell'enfasi del ricordo – che Toniolo considerasse Pistoia la sua seconda sede, dopo Pisa. Cf. L. BEDESCHI, «Il cinquantenario delle Settimane Sociali, commemorato a Pistoia dal conte Dalla Torre», in *L'Avvenire d'Italia*, 22 ottobre 1957.

<sup>32</sup> *La Difesa* (4[1899]31, 29 luglio) aveva pubblicato «Il programma sociale della Democrazia cristiana», riproducendo fedelmente, senza commento, quello apparso sul periodico *Cultura sociale* di don Romolo Murri. Nel biennio 1902-1903, *La Difesa* si qualificò nella sottointestazione come «periodico democratico cristiano». A partire dal gennaio 1904 conservò soltanto la titolazione *La Difesa religiosa e sociale*. Non si ha notizia che don Romolo Murri si sia recato a Pistoia. Vi transitò in treno nel giugno del 1903, in viaggio per Roma per essere ricevuto dal Papa. In quell'occasione, una delegazione di cattolici pistoiesi si recò alla stazione per salutarlo. Cf. «Don Romolo Murri», in *La Difesa* 8(1903)25, 20 giugno, 2.

teresse alla questione sociale, insomma, accomunava tutti quei cattolici che, tradizionalmente, ma anche genericamente, indulgiamo a chiamare con il nome di democratici cristiani. Al momento di scendere in campo nel confronto con i socialisti, avvertito come epocale,<sup>33</sup> si manifestavano dei distinguo.<sup>34</sup>

L'impegno sociale dei cattolici incontrò l'adesione del mondo contadino, assai meno quella del proletariato urbano, nonostante i buoni propositi del II gruppo diocesano.<sup>35</sup> La corrispondenza tra cattolici e mondo rurale era aderente, certamente, ai dati socio-economici del circondario: agli inizi del Novecento il 54% degli occupati erano agricoltori e soltanto il 35% apparteneva a categorie manifatturiere.<sup>36</sup> Prima di tutto, però, tale corrispondenza era di natura antropologico-culturale: la parrocchia esprimeva allora il concetto di popolo organico, caro alla tradizione cattolica. Tuttavia, questa corrispondenza suscitò l'idea (se non l'ideologia) dell'affinità tra vita rurale e religione, e del distacco tra Chiesa e civiltà urbana.<sup>37</sup>

L'opera di emancipazione dei contadini procedette con l'adesione concreta ai loro problemi, favorendo le forme della mutualità, del credito colonico e le forme cripto-sindacali a tutela delle categorie più esposte allo sfruttamento. La lega delle trecciaiole, promossa da don Dario Flori, presidente del II gruppo diocesano, fu il fenomeno più appariscente della rapida crescita delle organizzazioni professio-

---

<sup>33</sup> L'espressione apre l'articolo «La nostra propaganda nel popolo», in *La Difesa* 10(1905)5, 28 gennaio, 2: «Ma come scendere in campo, come affrontare il socialismo, come respingerlo, come sconfiggerlo, come disputargli il popolo, come contendergli la maggioranza, contrastargli il potere; se non siamo agguerriti; disciplinati; compaginati; se ci manca la strategia e la tattica e perciò stesso l'unità, l'energia e l'efficacia dell'azione?».

<sup>34</sup> «Nella pratica», in *La Difesa* 8(1903)40, 3 ottobre. L'articolo mostra le contraddizioni che dividevano i democratici cristiani pistoiesi sulle forme di azione da sviluppare nella diocesi.

<sup>35</sup> Alberto Chiappelli al II congresso del gruppo (19 ottobre 1904) indicava nella riconquista del proletariato «il compito assai arduo» del II gruppo diocesano. Il progetto era «di non spingere le moltitudini a ingiustificati e assoluti criteri egoistici di classe [ed] esigere che coloro i quali appartengono o apparterranno alle nostre associazioni siano uomini coscienti, onesti, morigerati e fedeli alle credenze e alle pratiche religiose cattoliche» («L'azione sociale del II gruppo diocesano», in *La Difesa* 9[1904]44, 29 ottobre, 1).

<sup>36</sup> Si veda la relazione di A. CHIAPPELLI, «Lo stato dell'industria e dell'artigianato nel pistoiese all'inizio del secolo», in BELLANDI, *Alle origini del movimento cattolico*, 149-151.

<sup>37</sup> L'intensa pagina «Per l'azione religiosa e sociale» (*La Difesa* 9[1904]4, 22 gennaio, 1), non firmata, ma dietro la quale riconosco il vocabolario di don Roberto Puccini, descrive la perdita di ruolo del clero delle città e il fatto che il sacerdote «sia diventato semplice ministro del culto: pronto per chi lo voglia, ma senza alcuna reale influenza sulle anime; difatti esse si muovono, agiscono, parlano, studiano indipendentemente dall'insegnamento che il prete *come pastore di anime* doveva tenere desto e attuo nelle coscienze di tutti».

nali negli anni 1902-1903. Esso fu studiato anche dal sociologo cattolico mons. A. Pottier.<sup>38</sup> Ma nel campionario delle organizzazioni sociali dei cattolici fu anche il fenomeno più instabile e discusso.

Mascherato sotto le sembianze della disputa tra «teoria e pratica», il dibattito rifletteva la difficoltà dei cattolici democratici di separarsi dal metodo corporativo interclassista e l'impossibilità di conciliare gli elementi antagonisti della realtà sociale. In teoria, i democratici cristiani approvavano lo sciopero, una volta esauriti tutti gli elementi della mediazione. Ma nella pratica, al momento in cui la vertenza sindacale assumeva i contorni del conflitto di classe, una parte di essi riprovava quella prassi e i più conservatori la rigettavano.<sup>39</sup> Due anime, in sostanza, sembrano emergere dalla democrazia cristiana: un'anima cristiano-sociale, conforme al *motu proprio* di Pio X, volta a ricomporre più che a fomentare il conflitto di classe; un'anima democratico-sociale, che per non perdere il contatto con il popolo era disposta anche a esercitare un'azione parallela (anche se distinta) a quella dei socialisti.<sup>40</sup> Ciò che rendeva diverse le unioni professionali cattoliche da quelle socialiste era la fede cattolica che le animava: la fede, che i socialisti consideravano come alienazione da qualsiasi impegno, veniva assunta dai democratici cristiani come fondamento, motivazione stessa dell'impegno sociale.

Al I congresso del II gruppo diocesano (settembre 1903), don Flori lamentò la confusione concettuale che ostacolava lo sviluppo

---

<sup>38</sup> L'argomento è trattato nell'articolo «Les tresseuses de paille in Toscane», in *Démocratie chrétienne* 12(1904), 8 aprile. Cf. «L'organizzazione professionale delle trecciaiole pistoiesi giudicata da un sociologo belga», in *La Difesa* 9(1904)17, 23 aprile, 1.

<sup>39</sup> Questa problematica è sviluppata in modo esemplare nell'articolo «Nella pratica», in *La Difesa* 8(1903)40, 3 ottobre, 1. Don Flori declinò fino alle estreme conseguenze la logica delle vertenze di classe. E portò le trecciaiole allo sciopero nel 1902 e nel 1906. Nel 1906, le filatrici della seta chiesero dei miglioramenti che non furono loro concessi, di conseguenza abbandonarono il lavoro. Furono pubblicate le loro retribuzioni: 12 ore giornaliere di lavoro, 1,10 (massimo) lire per le maestre; 30 centesimi (minimo) per le altre. *La Difesa* si schierò a loro fianco: «Noi che non amiamo la lotta di classe e che tutte le classi vorremmo vedere composte [...] siamo dalla loro parte». Ed era dalla loro parte «per gli altissimi principi morali che la Chiesa custodisce gelosa, fra cui non defraudare la mercede agli operai» («Lo sciopero delle filandaie», in *La Difesa* 11[1906]28, 7 luglio).

<sup>40</sup> Cf. «Le unioni professionali», in *La Difesa* 9(1904)7, 12 febbraio. L'esistenza di queste due tendenze circolò qualche anno più tardi. La smentita del giornale cattolico appare, perciò, come una notizia data due volte. Cf. «False voci», in *La Difesa* 11(1906)6, 3 febbraio. Un contributo importante sulla figura di don Dario Flori (Sbarra), soprattutto per l'antologia dei suoi scritti, è il volume di A. COVIZZOLI, *Dallo sciopero delle trecciaiole al canto del Biancofiore*, Lucca 1983.

delle unioni professionali.<sup>41</sup> Un anno dopo, lo scioglimento dell'Opera dei congressi e il passaggio alle dipendenze dei vescovi di tutte le organizzazioni diocesane, rese ancora più incerto e confuso il dibattito sulla natura di classe delle organizzazioni sindacali.<sup>42</sup> Il mancato chiarimento rese più precaria l'esistenza di quelle allora in essere.<sup>43</sup> Nell'ottobre 1904, al II congresso del II gruppo diocesano, don Flori propose, infatti, un ordine del giorno che vietava di costituirne altre.<sup>44</sup> La sospensiva fu da lui ribadita cinque anni dopo, alla Settimana Sociale di Firenze del 1909, dove espresse l'opinione di non aver «fede, per ora, in una vera e propria organizzazione delle trecciaiole».<sup>45</sup>

Luigi Trezzi, che ha studiato le forme del cattolicesimo sociale nel Pistoiese, esprime l'opinione che la sensibilità sindacale sia stata

---

<sup>41</sup> Don Dario Flori nel corso del I congresso il 23 settembre 1903 descrisse l'andamento a singhiozzo dell'azione sociale cattolica, che alternava periodi d'inerzia a momenti di parata, ad altri periodi di slanci e sacrifici; ciò era generatore di confusione. Cf. «Congresso diocesano», in *La Difesa* 8(1903)39, 26 settembre, 1.

<sup>42</sup> Don Flori si dimise dalla presidenza del II gruppo. E tutta l'incertezza dei democratici cristiani fu riassunta nel segno di interpunzione interrogativa «?», preposto all'articolo in cui si diceva, fra l'altro, che «era impossibile dirigere un movimento serio, quale è quello proletario, con mezzi termini e con un sistema di altalena continua». Cf. «?», in *La Difesa* 9(1904)31, 30 luglio.

<sup>43</sup> In due distinti e successivi elenchi del 1902, pubblicati nel volume di BELLANDI, *Alle origini del movimento cattolico*, 147-150, Alberto Chiappelli dava come esistenti nel primo 11 leghe cattoliche (5 maschili e 6 femminili); nel secondo 21 (10 maschili e 11 femminili). L'anno successivo, secondo la stessa fonte, le unioni erano scese a 7 (4 maschili e 3 femminili). Cf. L. TREZZI (ed.), *Mons. Orazio Ceccarelli e il movimento sociale cattolico pistoiese (1896-1927)*, Roma 1984, 32.

<sup>44</sup> L'ordine del giorno era così concepito:

«Considerando che i cattolici e i membri del clero non hanno nella massima parte il vero concetto delle unioni professionali, e ostacolano appunto per questo l'organizzazione di classe;

considerando che le unioni professionali già costituite non danno prova di sviluppo e ciò per mancanza di abili presidenze da una parte e per poca coscienza degli organismi dall'altra;

il II congresso diocesano pistoiese, pur riconoscendo di fare ogni sforzo per mantenere in vita le unioni già esistenti, e pericolanti per la mancanza d'appoggio, che potrebbe venire da ogni organizzazione più vasta

#### DELIBERA

di non costituire per ora nessun'altra unione professionale;  
di compilare un opuscolo popolarissimo teorico-pratico sull'organizzazione di classe;  
di riprendere, di fronte alla propaganda socialista in favore delle camere del lavoro, una propaganda più seria e più efficace per la preparazione di un terreno più adatto a ricevere il nuovo organismo».

(«II congresso diocesano delle associazioni cattoliche pistoiesi», in *La Difesa* 9[1904]43, 22 ottobre, 1).

<sup>45</sup> Questo pensiero emerge dal resoconto sommario della relazione da lui tenuta alla Settimana Sociale di Firenze; D. FLORI, «VI lezione. Il lavoro femminile a domicilio e l'industria della paglia e materie affini in Toscana», in *La Settimana Sociale* 2(1909)3, 86, serie straordinaria, Firenze, 29 settembre. Cf. anche TREZZI, *Mons. Orazio Ceccarelli*, 33.

spenta perché coartata e ricondotta all'interno del mondo cattolico «ufficiale». Quest'opinione, a mio avviso, presenta maggior validità se riferita alla vicina Prato, dove il movimento democratico-cristiano si era richiamato apertamente al Murri, seppur in versione moderata. E il settimanale cattolico *L'Operaio* incorse nei richiami del vescovo Mazzanti per aver sostenuto l'autonomia della cultura,<sup>46</sup> cosicché nel giugno del 1904 dovette cessare le pubblicazioni.<sup>47</sup>

Riferita alla realtà pistoiese, l'opinione di Trezzi si presta, paradossalmente, a essere rovesciata, pur mantenendo, beninteso, un nocciolo di verità. Il maggior ostacolo al successo dell'azione sociale dei cattolici, più che all'invasione della curia, è da attribuire piuttosto alla sua latitanza e alla sua marginalità rispetto ai problemi del tempo e dell'ora. Il vescovo era distante dal suo clero. Non si mostrava quasi mai. In ventidue anni aveva fatto soltanto due visite pastorali e nessuna negli ultimi dodici anni. E, «mai [i sacerdoti]», annota il visitatore apostolico, «sentono dalle sue labbra una parola d'incoraggiamento, un avviso paterno, una riprovazione amorevole, talché alcuno mi ha chiesto con ironia “Ma l'abbiano noi un vescovo a Pistoia?”». <sup>48</sup> I parroci, lasciati a se stessi, o avvertivano da soli il dovere di impegnarsi, oppure cadevano in quell'indifferenza che aveva reso la maggioranza del clero refrattaria a sviluppare l'associazionismo.<sup>49</sup>

Questa realtà non sfuggì al visitatore apostolico. Egli osservò che le associazioni cattoliche erano poco numerose,<sup>50</sup> ma aggiunse anche

---

<sup>46</sup> Cf. G. CAPPELLI, *La prima sinistra cattolica in Toscana*, Roma 1962, 388s.

<sup>47</sup> L'ultimo numero del giornale uscì il 16 luglio 1904. Cf. C. FANTAPPIÉ, *Democrazia e cristianesimo nel murrismo pratese*, Urbino 1981, 512, nota 101.

<sup>48</sup> «Relazione della visita apostolica fatta nella città e diocesi di Pistoia», 10 (manoscritto).

<sup>49</sup> Gli stessi congressisti, parlando fuori dai denti, addebitarono il parziale successo (o insuccesso) del II congresso al «deficiente intervento del clero in riguardo al quale era indetto in giorno non festivo». E proclamarono a chiare lettere che «la democrazia cristiana, o azione sociale cristiana, fatte varie eccezioni, NIENTE deve aspettarsi dai RR. parroci» («Bisogna dirle», in *La Difesa* 9[1904]44, 29 ottobre, 2).

<sup>50</sup> Facendo il punto al maggio 1906, tali associazioni consistevano in sei Casse rurali, nel Piccolo credito toscano, nell'Unione cattolica agricola (1902), nel Molino cooperativo (Ferruccia 1905), con pastificio e panificio, in una Cooperativa di macellazione (Ferruccia 1906) e nella Federazione delle mutue assicurazioni del bestiame bovino, che associava dieci cooperative. La prima Cassa rurale era stata fondata alla Ferruccia alla fine del 1901, seguita poi da quelle di S. Agostino (1904), Vignole (1904), Piuvisa, S. Pierino Casa al Vescovo, Ramini (1906). Il Piccolo credito toscano era stato fondato a Firenze il 4 aprile 1904, aveva aperto la sede a Firenze nel luglio e a Pistoia all'inizio del 1905; la Federazione delle mutue assicurazioni del bestiame bovino fu fondata nel 1903 e associava le Mutue di Ferruccia (fondata alla fine del 1901), Vignole, S. Agostino, Canapale, S. Pierino, S. Niccolò Agliana, Ramini, S. Giorgio, Piuvisa, Chiesa. Le Mutue di Spazzavento, Valdibure e Germinia non facevano parte della Federazione. Cf. «Le nostre associazioni economico-sociali», in *La Difesa* 11(1906)20, 12 maggio, 4-6.

che esse erano «di poca azione, stante specialmente l'apatia del clero e la noncuranza de' superiori ecclesiastici».<sup>51</sup> Un giudizio tanto severo indusse la Congregazione cardinalizia della visita apostolica a conferire agli arcivescovi di Firenze e di Pisa, mons. Mistrangelo e card. Maffi, l'incarico di un supplemento d'istruttoria,<sup>52</sup> intanto che un nuovo visitatore apostolico, il can. Lanzoni, arrivava a Pistoia nel giro delle ispezioni ai seminari toscani.<sup>53</sup> Non fu un caso, dunque, se l'anno dopo il card. Maffi ebbe la presidenza onoraria della Settimana Sociale. E alla seconda giornata, trattandosi di organizzazione, si rivolse direttamente ai parroci incitandoli all'azione sociale.<sup>54</sup>

\* \* \*

La svolta nella vita della diocesi avvenne proprio nel 1907, per trascinarsi, allorché le sorti del cattolicesimo pistoiese furono legate, fin dalle origini, alla vicenda dell'Unione popolare fra i cattolici d'Italia. Giuseppe Toniolo, appena nominato presidente, chiamò a sé don Dario Flori, per organizzare l'ufficio della propaganda, «scritta e orale». Quella nomina ricompose l'anello della lunga catena che ricon-

<sup>51</sup> «Relazione della visita apostolica fatta nella città e diocesi di Pistoia», 3 (manoscritto).

<sup>52</sup> Lettera di mons. Gaetano de' Lai, segretario della Sacra congregazione del concilio, agli arcivescovi di Firenze e di Pisa, Roma, 18 giugno 1906. Il mandato era quello di indicare le cause del decadimento religioso e morale denunciato e di suggerirne i rimedi. Le risposte dell'arcivescovo di Firenze (11 luglio 1906) e dell'arcivescovo di Pisa (15 agosto 1906), dirette al card. Cassetta, confermarono, se non aggravarono, la diagnosi: il vescovo era lontano dal popolo, isolato dal clero e malato. Il provvedimento (4 settembre 1906) consistette nell'affiancare al vescovo Mazzanti un coadiutore con carattere vescovile. Il vescovo Mazzanti (10 settembre 1906) chiese e ottenne che fosse ricevuto a Roma il nipote, can. prof. Alberto Mazzanti, latore di una sua controproposta. Il vescovo accettava di essere affiancato da un ausiliare, non da un coadiutore, per non essere «screditato e ritenuto per inetto» dall'opinione pubblica. La corrispondenza in Asv, Segreteria di Stato, Congregazione concistoriale, *Visita apostolica*, fasc. 42. Giovanni Vian riassume il giudizio negativo del passionista Moreschini sul vescovo Mazzanti in questi termini: «L'incapacità di cogliere il male che avanzava sotto nuove forme (la stampa liberale e il socialismo), la soggezione ad alcuni collaboratori, la malattia che gli rendeva più difficile il governo della diocesi...» (VIAN, *La riforma della Chiesa*, 443).

<sup>53</sup> La visita riguardò anche altri seminari toscani. Cf. L. BEDESCHI, *Lineamenti dell'antimodernismo (il caso Lanzoni)*, Parma 1970, documento n. 5, 178-196. Don Roberto Puccini parlò a Toniolo della visita in questi termini allusivi: «Fu qui il canonico Lanzoni, che mi piacque; ma non ci potei parlare da solo [...]. Solo diro [sic] a lei in orecchio e la prego a ripeterlo là dove si puote, che tutte le riforme non approderanno a nulla, se non si stabiliscan ispettori stabili, i quali vadano spesso a vedere, non soltanto se *le leggi son* [...] ma se c'è chi *ponga mano ad elle*» («Puccini a Toniolo», lett., Pistoia, 22 aprile 1907, Bav, *Carteggio Toniolo*, 4827).

<sup>54</sup> «La Settimana Sociale a Pistoia. La seconda giornata», in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)265, 26 settembre, 2.

giunse Toniolo a Pistoia, che egli considerava, come ricordò Giuseppe Dalla Torre, un po' come la sua seconda sede. Insomma, per rispondere alla domanda iniziale, «perché Pistoia?», la diocesi presentava davvero un'intima sintonia con quanto stava per nascere.

Giampaolo Romanato aveva già notato qualcosa. Più precisamente, aveva intuito la relazione esistente tra l'enciclica di condanna al modernismo e le assise pistoiesi (8 settembre 1907 la *Pascendi* – 22 settembre 1907 la 1ª Settimana Sociale).<sup>55</sup> La mia ricerca conferma la stretta connessione fra i due eventi. Le assise pistoiesi erano programmate per il tardo autunno e furono intenzionalmente anticipate dal Toniolo, il quale dettò al Comitato organizzatore il nuovo calendario: dal 22 al 28 settembre 1907.<sup>56</sup> L'anticipazione della data può aver causato qualche falla organizzativa,<sup>57</sup> ma il silenzio sull'evento

---

<sup>55</sup> ROMANATO, *Pistoia, 1907*, 5. Sull'argomento, si veda G. FROSINI, «L'enciclica *Pascendi* cent'anni dopo», in *Settimana* (2007)32, 9 settembre, 8s.

<sup>56</sup> Toniolo comunicò il nuovo calendario a Giuseppe Rosselli, segretario dell'Unione popolare, il 13 agosto 1907. Il giorno dopo, Rosselli informò il Comitato pistoiese del cambiamento della data, voluto, come scrisse, «assolutamente» dal Toniolo, e con l'augurio che l'anticipazione «non vi arrecherà disturbo» («Rosselli ad Alberto Chiappelli», lett., 14 agosto 1907, Biblioteca comunale Forteguerrri Pistoia [in seguito Bcftp], *Carte Alberto Chiappelli* [Cac], b. 6).

<sup>57</sup> I componenti del Comitato furono completamente assorbiti dagli aspetti organizzativi (nessuno di essi presentò relazioni). Il Comitato organizzatore era così composto: Chiappelli cav. avv. Luigi; Chiappelli dott. Alberto; Piccioni can. prof. dott. Giovanni; Morandi Tommaso; Camici prof. Francesco; Petrucci avv. Ardelio; Zanchi cav. Augusto; Gennari ing. Antonio; Giannini rag. Eugenio; Giacomelli Attilio; Marraccini dott. Dante; Innocenti Michele; Leporatti Giuseppe. Alcuni sacerdoti alloggiarono in seminario. I convegnisti furono sistemati in camere affittate presso privati a un prezzo giornaliero che variava da 1 a 2 lire, oppure presso i seguenti alberghi: Globo (piazza Cino); Rossini (via Cavour); Leon Bianco (via Panciatichi); Appennino (via XX settembre); Chiavi d'Oro (via Pratese); Cristoforo Colombo (piazza Mazzini). Il Comitato aveva stipulato una convenzione con i principali ristoranti, i quali alle ore 12 e alle ore 19 fornivano i pasti ai convegnisti a un prezzo che variava dalle 3 alle 5,50 lire. I ristoranti convenzionati erano il Globo, il Rossini, la Toscana, il Manzoni, il Leon Bianco, l'Appennino, le Chiavi d'Oro, il Cristoforo Colombo, Della Stazione (cf. «Appunto manoscritto», Bcftp, *Cac*, «Appendice. Documenti riguardanti il movimento cattolico pistoiese»). L'Unione popolare stampò, come foglio volante, il programma della 1ª Settimana Sociale, che subì però alcune modifiche, le norme per partecipare ai lavori e le notizie riferite agli alberghi e ai ristoranti. Le lezioni furono tenute nella grande sala del Circolo ricreativo cattolico (palazzo de' Rossi); le conferenze presso il teatro Politeama (via del Can Bianco). Per partecipare alle lezioni occorreva iscriversi. La tessera personale, al costo di 3 lire, dava il diritto d'ingresso alle lezioni della settimana e ai rimborsi ferroviari. Per gli studenti e gli operai il prezzo era ridotto della metà. Per l'accesso alle conferenze serali, al teatro Politeama, occorrevo biglietti personali d'invito, che non erano a pagamento. Nel tempo libero erano previste visite guidate alla città e, per il giovedì 26, era stata organizzata la gita sociale per visitare la villa Giusti a Monsummano (cf. «La Settimana Sociale», in *La Difesa* 12[1907]37, 14 settembre). La questione della riduzione ferroviaria richiede una precisazione. L'istanza per la concessione dell'agevolazione ferroviaria per i convegnisti provenienti da tutta l'Italia era stata presentata dall'Unione popolare al prefetto di Firenze, il quale chiese al sottoprefetto di Pistoia se nulla ostasse all'invocata

fu intenzionale. Non un manifesto, non un volantino lo annunciarono alla cittadinanza.

Le cerimonie e i comizi per il I centenario della nascita di Garibaldi avevano sollevato nelle cento città d'Italia, e segnatamente a Pistoia, un'ondata di anticlericalismo. Nei primi giorni di agosto del 1907, i fatti di cronaca riferiti a scandali a sfondo sessuale accaduti in collegi di pseudosuore, o in convitti religiosi, accompagnati da arresti di preti e prelati – come fu il caso di don Riva a Torino – occuparono le prime pagine dei giornali nazionali. Tra tutti i fattacci, il campo di battaglia dell'anticlericalismo fu costituito dal caso sollevato dalla denuncia di un giovane convittore del collegio dei Salesiani di Varazze. Lo scandalo mise sottosopra tutta l'Italia.<sup>58</sup> A Savona e alla Spezia scoppiarono rivolte popolari e in altre parti d'Italia si scatenò la caccia al prete, vittime della quale caddero anonimi sacerdoti e figure insigni, come il musicista don Lorenzo Perosi e l'astrologo fiorentino don Guido Alfani. Anche a Pistoia, i socialisti montarono un caso di presunti maltrattamenti subiti da una bambina ospite delle suore di S. Anna. E un frate di Giaccherino, p. Alessandro, fu percosso per strada.<sup>59</sup>

---

concessione. La risposta fu favorevole, dopo di che l'istanza fu inoltrata all'amministrazione ferroviaria (cf. «Prefetto di Firenze a sottoprefetto di Pistoia», in *Settimana Sociale*, n. 4318, 27 agosto 1907; «Sottoprefetto di Pistoia a prefetto di Firenze», in *Settimana Sociale*, n. 274 urg., 28 agosto 1907, Acsppt, *Sottoprefettura, 1861-1944*, b. 42, fasc. 635). Il 14 settembre don Flori chiedeva al Chiappelli se fosse a conoscenza dell'accoglimento dell'istanza («Don Flori ad Alberto Chiappelli», lett., Firenze, 14 settembre 1907, Bcftp, *Cac*, b. 6). Alla fine l'amministrazione ferroviaria rifiutò di accordare la riduzione con una motivazione davvero sorprendente. Il comm. Bianchi, entrando nel merito dei lavori, sentenzia che i temi all'ordine del giorno erano irrilevanti sotto il profilo dell'interesse generale (cf. F. VISTALLI, *Giuseppe Toniolo*, Roma 1954, 516).

<sup>58</sup> I pretesi scandali relativi a fatti innominabili, aventi per oggetto dei minori, riguardavano la falsa monaca Fumagalli di Milano, i padri salesiani di Varazze, l'ospizio di S. Gerolamo Emiliani a Roma. Cf. «Nuove scoperte di turpitudini e nuovi eccessi anticlericali. Tempesta di scandali», in *Il Corriere della Sera* 32(1907)208, 31 luglio, 4; 32(1907)210, 2 agosto, 1; si veda anche «Il vergognoso crollo della campagna anticlericale. La trama massonica socialista», in *La Difesa* 12(1907)32, 10 agosto, 1s.

<sup>59</sup> Don Flori invitò i cattolici pistoiesi a reagire a quel clima di intimidazione. Ed egli stesso preannunciò un comizio pubblico a Vignole, mentre per conto dell'Unione popolare stampava migliaia di volantini di protesta (cf. «Don Flori a Alberto Chiappelli», lett., Olmi, 6 agosto 1907, Bcftp, *Cac*, b. 6). Alberto Chiappelli inviò una vibrata protesta al ministro dell'Interno, che fu portata a conoscenza del sottoprefetto di Pistoia (cf. «Comunicazione», n. 3922, 7 agosto 1907, Aspt, *Sottoprefettura, 1861-1944*, b. 42, fasc. 625). L'8 agosto, sempre in piazza Garibaldi, dove il giorno prima si erano svolti i festeggiamenti del centenario, i socialisti organizzarono un comizio anticlericale. La violenta campagna indusse i sacerdoti pistoiesi a fondare, sull'esempio di altre diocesi, la Società per la difesa della religione e del clero, che fu presieduta dal vicario generale mons. Iacopo Maestripieri.

Per prudenza, dunque, onde evitare provocazioni, ma anche per la preoccupazione che accompagnò quel primo esperimento, «la cosa» – così la definì don Flori – fu fatta passare «come una riunione di pochi studiosi e basta».<sup>60</sup> E anche per attenuarne in qualche modo la rilevanza, fu convocato negli stessi giorni sempre a Pistoia il convegno della Federazione universitaria cattolica.<sup>61</sup>

Ma già dopo la prolusione del card. Maffi nella sala di palazzo de' Rossi, quella «cosa» prese animo. Il numero dei cattolici convenuti da tutte le parti d'Italia, oltre quattrocento, aveva superato tutte le previsioni fatte in base alla capacità ricettiva degli alberghi della città. Gli inviati dei giornali erano accorsi in buon numero. E sui banchi riservati alla stampa sedevano i direttori dei più importanti giornali cattolici: il sac. prof. Giulio de Rossi de *Il Corriere d'Italia*, l'avv. Filippo Meda de *L'Osservatore cattolico*, il sac. Cappelli per *L'Unità cattolica*, il prof. Piovano per il *Momento*, Rocca d'Adria de *L'Avvenire d'Italia*, il quotidiano che più diffusamente degli altri assicurò la «copertura» del congresso con i servizi dei propri inviati e dei corrispondenti locali, Ugo Nucci, Arnaldo Lucarini e Adelmo Damerini, gli ultimi due giovani e valenti sacerdoti. Ma non risultano rappresentate le testate dei grandi giornali nazionali, il che rende l'idea della situazione d'isolamento dei cattolici italiani (quasi a giustificare la tesi del comm. Bianchi sull'irrilevanza del convegno sotto il profilo dell'interesse generale).

Dopo i saluti di rito di Alberto Chiappelli e del prof. Toniolo, presidente elettivo, e dopo che il prof. mons. Minoretti fu chiamato a dirigere le discussioni, il congresso si dette le proprie regole. E stabilì di escludere deliberazioni e voti, di distribuire alla stampa i riassunti delle lezioni e di concedere ai convegnisti la massima libertà di discussione, ma vietò ai giornalisti di fare il resoconto del dibattito. Un comunicato stampa, pubblicato su *L'Avvenire d'Italia* del 24 settembre, ribadì che quelle misure servivano a impedire che resoconti imperfetti o tendenziosi delle discussioni trasmettessero l'immagine

---

<sup>60</sup> Don Flori sconsigliò il Comitato di «fare il manifesto per la cittadinanza». «Don Flori ad Alberto Chiappelli», lett., 14 settembre 1907, Bfpt, Cac, b. 6.

<sup>61</sup> I giovani universitari cattolici tennero il loro convegno il 26 settembre in una sala del Circolo ricreativo cattolico. Il presidente della Federazione, Castelli di Pavia, tenne una relazione trattando della rivista *Studium* e della borsa di studio intitolata ad A. Manzoni. Cf. «La Settimana Sociale a Pistoia. La quarta giornata», in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)266, 27 settembre, 2.

di un congresso ripiegato in uno scontro di dottrina, con punti di vista diversi, inducendo i lettori a interpretazioni errate e fornendo armi ai sofismi degli avversari. Infine, l'assemblea decise di anticipare l'inizio delle lezioni, di prolungarne la durata e d'introdurre, in luogo della prevista gita di piacere, dei convegni speciali di studio, che si tennero di sera al teatro Politeama, seguiti anche da tremila persone. Tuttavia, il pomeriggio del 26 settembre le lezioni furono sospese. Una parte dei convegnisti si recò a Monsummano e un piccolo gruppo a Vignole e alla Ferruccia.<sup>62</sup>

Il divieto di pubblicare il resoconto delle discussioni, che anche allora suscitò qualche rimostranza, non solo suscita le nostre perplessità, ma rende oggi particolarmente difficile la lettura del congresso, perché impedì che andassero raccolti riflessioni e commenti e tutti quei preziosissimi dati sgorgati dalle animate discussioni e dalle conversazioni private dei convegnisti, che emergono soltanto in piccola parte dagli spunti della cronaca. Occorre anche aggiungere che gli Atti del convegno non furono deliberatamente raccolti in volume, in base al proposito di favorire la più ampia diffusione di quelle lezioni tra il popolo. Fu deciso, infatti, di stamparle

---

<sup>62</sup> Il programma definitivo dei lavori si svolse in quest'ordine:

Lunedì 23 settembre: Prolusione del card. Maffi; G. Rosselli, «Il *Volksverein* dei cattolici tedeschi e l'Unione popolare fra i cattolici d'Italia»; mons. G. Vanneufville, «Il lavoro sociale dei cattolici francesi nelle settimane sociali tenute in Francia».

Martedì 24 settembre: Mons. A. Pottier, «La cooperazione»; on. G.M. Longinotti, «Le forme e i caratteri pratici delle leghe del lavoro»; F. Bussetti, «Forme di previdenza agricola».

Mercoledì 25 settembre: G. Toniolo, «Il contratto di lavoro»; A. Boggiano Pico, «Le organizzazioni professionali»; P. Benassi, «Le forme di cooperazione agricola».

Giovedì 26 settembre: Mons. L. Cerutti, «Istituzioni e modi di educazione della classe operaia»; mons. A. Rossi, «Le associazioni femminili».

Venerdì 27 settembre: V. Mangano, «Gli affitti collettivi»; sac. De Micheli, «I problemi della scuola»; march. F. Invrea, «L'azione sociale del Comune moderno».

Sabato 28 settembre: M. Chiri, «La legislazione sociale in Italia»; Discorso conclusivo del card. Maffi.

Conferenze serali

– Lunedì 23: ing. Lanzerotti, «Le istituzioni economico-sociali nel Trentino».

– Martedì 24: march. F. Crispolti, «Le tradizioni cristiane del popolo d'Italia».

– Mercoledì 25: N. Rezzara, «Passato e presente dell'azione cattolica in Italia».

– Giovedì 26: Sac. G. Pisani, «Il problema dell'emigrazione».

Cf. *La Difesa* 12(1907)39, 28 settembre; G. FROSONI, «Pistoia 1907. La 1ª Settimana Sociale» (estratto), in *Studi sociali* (1988)4, 5s; VISTALLI, «Giuseppe Toniolo», 517s. Purtroppo gli Atti del convegno non furono raccolti in volume. Le seguenti conferenze, però, uscirono in opuscolo nel corso del 1908 a cura dell'Unione popolare: can. prof. A. POTTIER, «La cooperazione»; march. F. CRISPOLTI, «Le tradizioni cristiane del popolo d'Italia»; rag. F. BUSSETTI, «Forme di previdenza agricola»; march. avv. F. INVREA, «L'azione sociale del Comune moderno».

come fogli volanti a pochi centesimi l'una, a cura dell'Unione popolare. La decisione fu ribadita anche nelle pagine de *L'Avvenire d'Italia* del 27 settembre.

La qualità e la quantità degli intervenuti, l'intensità dei lavori impressero al convegno un salto di qualità che non passò inosservato. E risvegliò il sottofondo anarco-socialista della città. Gli anticlericali presero a disturbare i convegnisti con l'intenzione di inceppare la macchina dei lavori, se non di mandare all'aria l'intero programma. Non era facile, però, trovare pretesti per far nascere disordini, trattandosi di un convegno di studi. E non trovandoli, essi ricorsero alle provocazioni sistematiche rivolte ai congressisti.

La mattina dell'inaugurazione del convegno un provocatore si piantò in mezzo alla strada e a ogni prete che passava gridava in faccia: «Galileo!».<sup>63</sup> Il giorno dopo, martedì 24 settembre, un gruppo imprecisato di anticlericali, procurandosi biglietti personali d'invito, penetrò nel teatro Politeama e tentò di disturbare la conferenza serale del march. prof. Filippo Crispolti. Ma il loro slogan «Viva Giordano Bruno» fu sommerso da un «tuono immenso» di circa tremila persone.<sup>64</sup> La sera di mercoledì, 25 settembre, una ben più numerosa folla di anarchici e socialisti si raccolse in piazza Gavinana e cominciò a insultare i convegnisti al grido di: «Viva *L'Asino*» (il giornale satirico di Podrecca), «don Riva» (il sacerdote arrestato a Torino), «Pallanza» (la località teatro nel 1904 dello scandalo del collegio dei marianisti), «Salesiani» (l'istituto al centro degli scandali dell'estate del 1907).

Un gruppo di cattolici replicò agli insulti con lo slogan «Viva *Il Mulo*» (il giornale satirico cattolico, di cui era annunciata l'uscita). Fu il pretesto tanto cercato dai dimostranti per accendere gli animi già preparati allo scontro. Momentaneamente impedito (e a fatica) dalle forze dell'ordine, l'assalto riprese poco dopo, appena Toniolo, evidentemente riconosciuto, uscì con la moglie dal caffè del Globo. La coppia, imboccata via Cino tra due ali di carabinieri e sotto la protezione di un gruppo di giovani cattolici, guidati dall'avv. Mangano, fu bersagliata da una nutrita sassaiola non appena arrivò in corso Umberto, fin sulla porta di casa del dott. Chiappelli, di cui era

---

<sup>63</sup> «Il frutto della Settimana Sociale. *Adveniat*», in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)269, 30 settembre, 1.

<sup>64</sup> «I due metodi», in *La Difesa* 12(1907)39, 28 settembre, 2.

ospite.<sup>65</sup> Qui le forze dell'ordine operarono i primi arresti.<sup>66</sup> La dimostrazione riprese la sera del giorno dopo, giovedì 26, negli stessi luoghi e con analoghe modalità. Il sac. prof. Pisani, in procinto di recarsi al Politeama per tenere la conferenza sul problema dell'emigrazione, in sostituzione dell'on. Mauri, fu bloccato all'uscita dal caffè del Globo e insultato al grido: «Vergogna don Riva!».<sup>67</sup> La calma fu apparentemente ristabilita soltanto dopo che furono operati nuovi arresti.<sup>68</sup> Tuttavia il venerdì, 27 settembre, i locali pubbli-

---

<sup>65</sup> Don Puccini scrisse a caldo una lettera a Toniolo, in cui diceva: «Dispero ormai di poterla di nuovo avvicinare; e quindi sono costretto a mostrarle, con lettera, la più viva gioia dell'animo mio per l'esito splendidissimo della Settimana Sociale, e a protestare con la più forte indignazione contro i vigliacchi insulti che hanno onorato lei e la sua ottima signora! E non dico altro su ciò» («Puccini a Toniolo», Di Seminario, 27 settembre 1907, Bav, *Carteggio Toniolo*, 5031).

<sup>66</sup> Cf. «La teppa», in *La Difesa* 12(1907)39, 28 settembre, 2. La stampa socialista cercò di stemperare, senza negarli, la gravità dei fatti della sera del 25. Cf. «Dopo il convegno nero»; «Dopo i fischi»; «Buffoni»; «La sgonfiatura del famoso pallone sottoprefettizio», rispettivamente su *L'Avvenire* 7(1907)39, 40, 44, del 29 settembre, 6 ottobre, 3 novembre. Il Comitato della Settimana Sociale denunciò subito all'opinione pubblica l'aggressione con dovizia di particolari, stampando il 26 settembre un numero unico dal titolo *La Risposta dei cattolici italiani convenuti alla Settimana Sociale di Pistoia alla dimostrazione socialista della sera del 25 settembre 1907*. La stampa cattolica locale e nazionale replicò puntigliosamente alla ricostruzione dei fatti dell'organo socialista Cf. «Falsità. Il... solenne comizio di protesta», in *La Difesa* 12(1907)40, 5 ottobre, 2.

<sup>67</sup> Lo stesso Pisani in una lettera pubblicata il 30 settembre su *Il Corriere d'Italia* ha ricostruito l'episodio, apparso qualche giorno prima nel *Nuovo Giornale* di Firenze con una dinamica rovesciata. Racconta Pisani: «Caro direttore, un episodio autentico senza commenti: giovedì sera, uscendo dal Globo per recarmi al Politeama, trovai la porta del caffè stipata di giovani vestiti decentemente. Credendoli gente per bene, pregai di lasciarmi passare, ma niuno si muoveva. Insistendo io cortesemente, uno si voltò torvo, gridando: "Accidenti passi!", mentre altri ripetevano: "Vergogna Don Riva!". Mi rivolsi verso gli insolenti provocatori: in quella arriva di corsa un tenente dei carabinieri, che redarguisce il gruppo e volgendosi verso un individuo a me sconosciuto, grida: "Signor Ricci la finisca!". Era presente l'avv. Mangano. L'indomani nel *Nuovo Giornale* di Firenze lessi una corrispondenza firmata "Ricci" nella quale si parlava di provocazioni di cattolici a Pistoia. Contro la corrispondenza del N.G. protestarono la stampa e il Comitato pistoiese della Settimana Sociale. Che si tratti di un caso di omonimia? Lo amo credere per l'onore della stampa e per la dignità della coscienza umana». Non si trattava, purtroppo, di omonimia. Milziade Ricci era proprio il corrispondente del *Nuovo Giornale* di Firenze contro il quale polemizzò *La Difesa* 12(1907)40, 5 ottobre, 2.

<sup>68</sup> Gli arrestati implicati negli incidenti furono dieci: Eschini Tito (anarchico), per eccitamento all'odio di classe, oltraggio a pubblico ufficiale, rifiuto di obbedienza; Monfardini Guido (socialista), per oltraggio e resistenza a pubblico ufficiale; Fedi Paris, Lottini Giovanni, Andreotti Giovanni, Bugiani Francesco, Niccolai Eugenio, Giannini Ugo, Lombardelli Fabio, Maraviglia Ulisse, per rifiuto di obbedienza, associato nel primo a porto d'arma propria. Il processo si svolse dinanzi al tribunale di Pistoia nelle udienze del 28 e 29 ottobre, e terminò con la condanna di Tito Eschini a giorni 46 di reclusione e a 150 lire di multa per oltraggio e violenza a pubblici ufficiali nell'esercizio delle loro funzioni con l'aggravante della recidiva specifica; di Guido Monfardini per gli stessi reati, esclusa la recidiva, a 30 giorni di reclusione e a 100 lire di multa; e con l'assoluzione degli altri imputati per non provata reità nei confronti di Ulisse Maraviglia e per insistenza di reato per tutti gli altri. Il PM

ci e le officine furono indotti, con le buone o con le cattive, ad abbassare le saracinesche, esponendo un cartello con la scritta «Chiuso per protesta anticlericale». Si pensava in tal modo di poter bloccare definitivamente lo svolgimento del convegno e comunque di interdire – simbolicamente – la città ai cattolici, dimostrandone l'estraneità. Vedendo la maggior parte dei negozi chiusi, alcuni convengnisti si chiesero come mai i cattolici pistoiesi, probabilmente la maggioranza della popolazione, non inscenassero una civile protesta contro quegli attentati alla libertà.<sup>69</sup> Gli anticlericali, invece, proseguirono imperterriti nella loro strategia di intimidazione. E in via degli Orafi tramortirono il can. Alberto Mazzanti con un petardo.<sup>70</sup> La domenica successiva, a convegno concluso, organizzarono nei locali del caffè del Globo il grande «banchetto anticlericale», che gettò le basi del blocco fra liberali progressisti, socialisti e repubblicani.<sup>71</sup> Il coinvolgimento in quei fatti di alcuni liberali, proprio di quelli che in clima elettorale correvano dai preti e li blandivano per averne voti e appoggio, minò alla base la coalizione clericomoderata.<sup>72</sup> I cattolici la denunciarono prima delle elezioni generali amministrative del 1911, presentando liste proprie, avverse a quella sorta di «Triplice alleanza». Naturalmente persero le elezioni, ma almeno sanarono la contraddizione fra programma e coalizione. E nel 1913, a dispetto del patto Gentiloni, deliberarono di astenersi anche dalle elezioni generali politiche, poiché i deputati liberali si erano rifiutati di prendere con essi qualsiasi impegno d'indirizzo generale e sui problemi particolari.<sup>73</sup> Questa fu la ricaduta sul terreno della politica pistoiese della 1<sup>a</sup> Settimana Sociale.

---

aveva chiesto sei mesi di reclusione per Eschini, tre mesi per Monfardini, un mese per Maraviglia e per gli altri da 10 a 15 giorni di arresto. Le condanne, sostanzialmente miti, sollevarono l'indignata protesta del sottoprefetto Cesare Gallotti, soprattutto per la sentenza nei confronti dell'Eschini, a carico del quale pendeva l'accusa di aver sobillato i dimostranti affermando che «quella sera essi avrebbero dovuto scendere in piazza con i moschetti e le rivoltelle» («Sottoprefetto di Pistoia a prefetto di Firenze», rismo alla persona, gab. 343, Pistoia, 2 novembre 1907, Aspt, *Sottoprefettura, 1861-1944*, b. 42, fasc. 627).

<sup>69</sup> F. MAGRI, «Omaggio alla libertà», in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)268, 29 settembre, 3.

<sup>70</sup> «Le dimostrazioni anticlericali d'ieri sera» (Pistoia 27 settembre), in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)267, 28 settembre, 3.

<sup>71</sup> L'accordo fra Dino Camici (liberal-progressista), Giovanni Martini (socialista) e Clemente Tesi (repubblicano) fu paragonato alla costituzione della «Triplice alleanza». Cf. «La Triplice alleanza», in *La Difesa* 12(1907)41, 12 ottobre, 1.

<sup>72</sup> «Perché i cattolici si ricordino», in *La Difesa* 12(1907)42, 19 ottobre. Nell'articolo erano pubblicati tutti i nomi dei partecipanti al banchetto anticlericale, già apparsi d'altronde ne *L'Avvenire*.

<sup>73</sup> Cf. «I cattolici e le elezioni», in *La Difesa* 18(1913)39, 27 settembre, 1.

Ritorniamo ora al 26 settembre del 1907. Quella mattina, alla ripresa dei lavori del convegno, dopo l'aggressione personale subita la sera del 25, Toniolo rianimò i convegnisti con parole la cui lettura invita ancora oggi «a riflettere e a pensare». <sup>74</sup> E il card. Maffi galvanizzò tutti con l'esortazione: «Cattolici, alzatevi!». Ma la cittadinanza non rispose, poiché, come abbiamo visto, accettò passivamente l'intimidazione degli anticlericali. <sup>75</sup> Questo silenzio lasciò nei convegnisti in partenza da Pistoia un senso d'isolamento; e tuttavia, nel momento di lasciare la città, vollero salutarla con un omaggio alla libertà che si era tentato deliberatamente di negare ad essi. <sup>76</sup>

Le dimostrazioni anticlericali di Pistoia ebbero vasta eco, anche internazionale, con un'appendice a New York. Il 29 settembre la comunità cattolica newyorkese tenne un *meeting* di protesta contro gli eccessi anticlericali di Pistoia. Anche qui gruppi di anticlericali cercarono di disturbarlo irrompendo nella sala, ma furono energicamente scoraggiati dalla polizia e condannati la notte stessa. <sup>77</sup> A Pistoia, la tensione di quei giorni non si stemperò, alimentata anche dal procedimento penale contro gli autori dell'aggressione, e turbò le coscienze del mondo cattolico per molti mesi. Il 24 dicembre, il Capi-

---

<sup>74</sup> Dopo aver invitato i convegnisti a non estendere a tutta la città il loro biasimo per le gesta di pochi, Toniolo proseguì: «Vi invito ancora a riflettere e a pensare. Un giorno una folla miserabile per denaro ed educazione era trascurata o lasciata nel suo basso fondo. Oggi questa folla è venuta alla ribalta e domanda la sua parte di sole, di pane, di conoscenza. Fu lo spirito cristiano che non ha permesso che nella società ci fossero dei perpetui dimenticati. Ma a questi si presentano due scuole, due classi di apostoli: l'una scuola vorrebbe abbruttirli accontentandoli di solo pane, e mette loro nelle mani il sasso da lanciare, nella loro bocca l'invettiva, la bestemmia. L'altra scuola li vuole felici e onesti, li vuole ricchi di bene materiale e di educazione e di virtù. Qual è la migliore? Voi lo sapete che avete sottostato a sacrifici per venire qui, onde attendere allo studio e a rianimarvi in un'azione di redenzione del popolo. Proponete dunque di intensificare il vostro zelo. Ieri presero dei sassi e li lanciarono ignobilmente contro il prof. Toniolo, contro lui che alla scienza, allo spirito di sacrificio unisce un incoercibile amore del popolo. Poveretti! Essi gridano e insultano i loro migliori amici. Non sprezzo, non insulto contro questi poveretti, ma compassione fatta di amore e di lavoro, perché presto giungano a quel grado di cultura e di onestà che noi desideriamo con tutto il cuore. Viva Pistoia!» («La risposta dei cattolici italiani convenuti alla Settimana Sociale di Pistoia alla dimostrazione socialista della sera del 25 settembre», in *La Difesa* suppl. a 39[1907], 28 settembre).

<sup>75</sup> Una reazione si manifestò tuttavia la sera del 27 settembre con la partecipazione in massa della cittadinanza al comizio tenuto dai cattolici al Politeama, nel quale parlarono l'avv. Mangano e i giovani studenti universitari, Baravalle, Merlini, Noberasco, e mons. prof. Rossi. Cf. «La grande reazione della cittadinanza», in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)267, 28 settembre, 3.

<sup>76</sup> MAGRI, «Omaggio alla libertà».

<sup>77</sup> «Cose italiane», in *La Civiltà cattolica* 58(1907)4, 363. La rivista dei gesuiti riferisce l'episodio con un sottinteso rimprovero rivolto al comportamento più blando della polizia e alla lentezza della giustizia italiana.

tolo ritenne conveniente sospendere per quell'anno la celebrazione della messa di Natale in cattedrale per timori di profanazione.<sup>78</sup> Alcuni anni dopo, tuttavia, ripensando a quella sera, qualcuno definì «benedette» quelle sassate, quasi che ad esse si dovesse il risveglio dei cattolici pistoiesi e italiani.<sup>79</sup>

\* \* \*

Quale bilancio è possibile fare della 1<sup>a</sup> Settimana Sociale? Alla questione posso dedicare solamente una breve riflessione, se mi è consentito per un momento uscire dall'ambito territoriale assegnatomi. Ammetto che sia difficile, se non impossibile, per difetto di documentazione, far emergere tutta l'importanza dei lavori. Ciò non impedisce, tuttavia, di coglierne il significato, riservandomi di ritornare in seguito sul tema e studiare l'impatto della 1<sup>a</sup> Settimana Sociale sul cattolicesimo sociale italiano.

Il ritrovarsi in tanti riuniti in comunanza di intenti e di interessi, occasione che dal congresso di Bologna (ottobre 1903) i cattolici non avevano più avuta, fece crescere il bisogno di unirsi, per uscire dall'isolamento. Non ci fu lezione formale o amichevole conversazione che non evocasse il bisogno e la necessità di darsi un'organizzazione nazionale. Qualcuno prese spunto dalla storia di Pistoia, città di «aspre rivalità pacificate dalla parola cristiana», per richiamare quest'esigenza.<sup>80</sup> Le risposte alla sfida dei tempi prospettavano soluzioni originali, e non separavano mai l'economia dalla morale. Così procedette Toniolo nella sua disamina del contratto di lavoro, altrettanto fece Longinotti sul problema sindacale, il prof. mons. Rossi sul problema delle associazioni femminili, e mons. Cerutti sul modo di educare la classe operaia. La questione sindacale era così sentita che nelle pause dei lavori si discuteva se fosse preferibile creare leghe confessionali, oppure consigliare gli operai cattolici a entrare nelle

---

<sup>78</sup> A. PACINI (ed.), *La Chiesa pistoiese e la sua cattedrale nel tempo*, X, Repertorio di documenti (1901-1940), Pistoia 2004, 24. Questa decisione dette luogo a una satira in versi rivolta contro il proponente della sospensione, il can. Giovanni Mencarelli (Bcft, *Cac*, 48 II 17).

<sup>79</sup> «Le Settimane Sociali», in *La Leva* 2(1912)3, 15 settembre.

<sup>80</sup> V. MANGANO, «La Settimana Sociale a Pistoia», in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)265, 26 settembre (ma per un refuso nella data del giornale è registrato come 26 settembre 1907), 2. Lo stesso mons. Cerutti, in un momento di «bollore», scoppì a dire: «Insomma, senza un capo noi non concluderemo mai nulla». Cf. «Attraverso le discussioni», in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)266, 27 settembre, 1.

camere del lavoro.<sup>81</sup> In conclusione, la combinazione di scienza vera, di virtù personali e di fervore popolare, prodottasi nelle assise pistoiesi, lanciò al mondo cattolico (e non solo) un triplice segnale: in primo luogo fu una chiara manifestazione del pensiero sociale cattolico; in secondo luogo richiamò i cattolici all'impegno sociale; in terzo luogo indicò nella questione sociale la strada per la riconquista al cattolicesimo delle masse popolari.

Ma quale che sia il giudizio complessivo sulla 1<sup>a</sup> Settimana Sociale organizzata dall'Unione popolare,<sup>82</sup> l'impatto sulla realtà locale lasciò il segno. Ai cattolici pistoiesi dette la misura della distanza che separava la loro realtà locale dalle esperienze più avanzate e la dimensione del lungo cammino da fare. Da qui la frenesia a correre ai ripari, a colmare tante lacune; a cominciare da ciò che i cattolici non possono aspettarsi da altri: la riforma di se stessi. Nel volgere di pochi anni, quella settimana di lezioni di argomento vario, civile, economico, o in senso ampio morale, produsse frutti che possono essere rilevati attraverso molti indicatori. Il primo fu il salto di qualità nella stampa cattolica locale, che la proiettò sulla scena nazionale.

Nel corso della 1<sup>a</sup> Settimana Sociale il problema della stampa cattolica fu affrontato più volte. Fu notato che i settimanali locali erano numerosissimi, una vera «fungaia», ma quasi tutti si occupavano di questioni sociali senza la necessaria continuità e competenza. Da ciò l'urgenza di fare uscire, a cura dell'Unione popolare, un giornale sociale popolare, a carattere settimanale, che svolgesse un'azione di divulgazione intelligente sulle più importanti questioni economiche e sociali del momento.<sup>83</sup> L'impegno preso fu mantenuto e nel gennaio del 1908 uscì a Firenze il primo numero di una rivista setti-

---

<sup>81</sup> «Attraverso le discussioni». Le posizioni erano così distinte: i torinesi sostenevano la creazione delle leghe cattoliche, asserendo che a Torino su 80.000 operai soltanto 12.000 aderivano alla Camera del lavoro. Viceversa i cattolici di altre regioni dimostravano, dati alla mano, che gli operai di alcuni mestieri aderenti alla Camera del lavoro erano il 90% e che era inutile pensare di fare leghe cattoliche.

<sup>82</sup> Non rientra nell'ambito di questa relazione seguire la vicenda dell'Unione popolare nella diocesi. È interessante conoscere, però, l'auspicio con cui don Puccini accompagnò l'elezione del Toniolo a presidente: «Anche per l'Unione popolare», scrisse don Puccini, «bisognerebbe secondo me, che i vescovi comandassero ai parrochi di favorirla in ogni modo efficace; ma io forse sono troppo ardito a entrare in questi tasti. Dunque silenzio e basta. La ringrazio di nuovo meglio che posso; le chiedo scusa se non cesso mai di tediarla; e prego umilmente il Signore di compensarla dei piaceri che mi fa» («Puccini a Toniolo», lett., Pistoia, 22 aprile 1907).

<sup>83</sup> Cf. «Attraverso le discussioni».

manale di grande formato, *La Settimana Sociale* appunto, «suggerita e invocata» a perpetuare l'eco di quel primo esperimento pistoiese.<sup>84</sup> Don Flori ne era il redattore. Don Puccini ne trasse lo stimolo per inaugurare a Pistoia il programma di una collana, «La Nuova Biblioteca», che volle porre, con l'avallo del Toniolo, sotto l'«alta vigilanza dell'Unione popolare».<sup>85</sup>

Un editore locale, Giovanni Grazzini, detto il Cartolarino, trovò opportuno caratterizzare la sua casa editrice in senso cattolico; nel 1909 rilevò *La Difesa* e successivamente stampò *La Settimana Sociale*, quando la redazione del settimanale fu trasferita da Firenze a Padova. All'inizio degli anni Venti, infine, inaugurò la collana «Nostro Novecento», dedicata ai narratori cattolici.<sup>86</sup> *La Difesa* sviluppò in quegli anni una strategia di comunicazione nuova e giornalmisticamente efficace. Gli articoli apparvero firmati, i plumbei resoconti dei congressi acquistarono vivacità e colore. Dalle fitte colonne di piombo emerse in qualche modo stilizzato il profilo umano dei dirigenti del movimento cattolico pistoiese.

Alberto Chiappelli si mostrò come l'«uomo dall'eterno sorriso»; a fianco di don Ceccarelli comparve don Oreste Forestieri, suo braccio destro e intelligente cooperatore. E accanto a lui altre figure assunsero rilievo: il can. Silvio Maffucci, presidente dell'Unione agricola, piccolo, sorridente, raffinato, sempre attorniato da contadini; il prof. Francesco Camici, «il viso d'un inglese e l'anima di un meridionale»; il giovane avv. Arturo Stanghellini, «alto e nero come un'ombra»; il giovane Tommaso Brunelli, con i baffetti coltivati e il viso ombreggiato da un gran cappellaccio.<sup>87</sup> L'impegno editoriale fu ampiamente ripagato; il giornale, prima assai poco diffuso, e persino boicottato da molti parroci, fu più richiesto dal pubblico e raddop-

---

<sup>84</sup> Si veda l'editoriale di G. TONIOLO, «La Settimana Sociale», in *La Settimana Sociale* 1(1908)1, 19 gennaio.

<sup>85</sup> Informando Toniolo, don Puccini aggiunse: «Mi farebbe molto comodo pubblicare in fronte di quel programma, quasi come un passaporto, la *cartolina* che ella si è degnato scrivermi; stralciando quanto non appartiene alla *proposta*; facendovi qualche piccola modificazione, per adattarla alle nuove circostanze, e sacrificando la modestia alla necessità» («Puccini a Toniolo», lett., Pistoia, 2 aprile 1908, Bav. *Carteggio Toniolo*, 5285). Non ho rinvenuto, però, né la cartolina, né il volume della collana dove sarebbe stata pubblicata.

<sup>86</sup> I volumi da me rinvenuti sono i seguenti: C. ANGELINI, *I doni del Signore*; L. FALLACARA, *Io sono, tu sei*; D. MOSSÈ, *Quel che vale la vita*, La Libreria Editrice. Grazzini stampò dal 1925 un Bollettino bibliografico trimestrale.

<sup>87</sup> «La grandiosa festa federale cattolica», in *La Difesa* 15(1910)39, 1° ottobre, 1s. Si tratta della II festa federale delle associazioni cattoliche, svoltasi il 25 settembre a Montale. La prima si era svolta a Casalguidi l'anno precedente.

più in pochi anni la tiratura, arrivando a stampare oltre 1.200 copie la settimana.<sup>88</sup>

Il definitivo salto di qualità del movimento cattolico pistoiese maturò tra il 1909 e il 1913. In questi quattro anni furono organizzate, l'una più imponente dell'altra, le tre feste federali delle associazioni cattoliche pistoiesi: la prima a Casalguidi nel settembre 1909, la seconda a Montale nel settembre 1910, la terza a Quarrata nel giugno 1913, l'anno giustiniano. Questo salto di qualità coincise con l'ingresso a Pistoia del nuovo vescovo, mons. Andrea Sarti, fino ad allora amministratore apostolico a Guastalla. Questo non più giovane prelado, giunto a Pistoia «povero di virtù, sfornito di dottrina»,<sup>89</sup> come egli amò presentarsi alla diocesi, impresse quell'unità di decisione che era mancata al suo predecessore. Ciò consentì, per esprimermi con la metafora del Toniolo, di riconciliare «il timone e la vela»: l'uno per guardare la rotta, l'altra per dare slancio e mantenere il movimento alla nave.<sup>90</sup>

Non tutto, certo, era da fare. Esistevano elementi di continuità: le competenze maturate nelle opere economiche e sociali; e soprattutto gli uomini. Don Ceccarelli non era rimasto inoperoso. Nel settembre 1908 riunì le associazioni economiche a convegno a Piuveca (e la presenza di molti giovani cappellani e parroci fu questa volta confortante) e presentò lo statuto della Federazione pistoiese tra le associazioni economico-sociali, nel quale inserì la clausola della *confessionalità*. Esso fu approvato con la sola astensione dei quattro delegati della Cassa rurale di Ramini, che avrebbero voluto la dichiarazione della neutralità religiosa.<sup>91</sup> Alberto Chiappelli mantenne la presidenza della Direzione diocesana, che riuniva tutte le associazioni cattoliche, il prof. Camici assunse la presidenza della Commissione

---

<sup>88</sup> Traggio questo dato dagli appunti predisposti da Alberto Chiappelli per la relazione svolta, in qualità di presidente della Direzione diocesana, nell'agosto del 1913, in Appendice. Cf. Bcfp, *Cac*, «Appendice. Documenti riguardanti il movimento cattolico pistoiese».

<sup>89</sup> A. SARTI, *Lettera pastorale al clero e al popolo delle sue diocesi (Pistoia e Prato)*, Guastalla (RE) 1909, 7.

<sup>90</sup> La contrapposizione tra spirito vecchio e spirito nuovo è riproposta nell'articolo «Vecchi e giovani nell'azione cattolica», che riproduce un articolo di G. Petrone, pubblicato in un giornale cattolico di Napoli, dal quale ho tratto la metafora del Toniolo «il timone e la vela», che suggerisce il modo di ricomporre tale frattura. Cf. *La Difesa* 9(1904)4, 22 gennaio, 1.

<sup>91</sup> «Il convegno delle associazioni cattoliche di natura economica», in *La Difesa* 13(1908)39, 3 ottobre, 1s. Attilio Zanzotto fu il presidente della prima giunta federale e don Ceccarelli, il segretario. Nel 1911, don Ceccarelli assunse la presidenza della Commissione delle opere cattoliche di natura economica.

ne elettorale. Ma altre energie, altre competenze furono attivate, preparate, coordinate. E anche guidate e sorrette, o amorevolmente redarguite, al momento dell'inevitabile scontro sui programmi tra i componenti della Direzione diocesana.<sup>92</sup>

L'attivismo dei cattolici nel campo solidaristico e professionale riprese i temi dell'emancipazione dei ceti contadini, trattati alla 1ª Settimana Sociale nell'ottica del sostegno alla piccola proprietà. Tutta la problematica legata alla terra, che si può arguire dagli spunti sommarî pubblicati dalla stampa, non era stata presentata soltanto da un punto di vista economico, ma anche e soprattutto morale.<sup>93</sup> Il problema era «di avvicinare la terra ai lavoratori». Mentre i socialisti presentavano il problema in chiave economicistica, con l'occhio rivolto alla produzione, i cattolici lo rivolgevano in primo luogo al produttore. Inoltre, essi guardavano al mondo contadino dal punto di vista antropologico-culturale, i socialisti in modo spregiativo come subcultura («l'idiotismo» delle campagne di marxiana memoria).

In presenza di una società eminentemente agricola, con un tessuto sociale costituito da fittavoli, piccoli e medi contadini, oltre che da mezzadri, la piccola proprietà era vista dai cattolici come la soluzione ottimale del problema agrario, in quanto meglio rispondente anche al concetto di promozione della personalità umana. E naturalmente il principio della proprietà della terra era meglio capito dai contadini del principio collettivista. Ciò rese assai difficile all'ideologia socialista di penetrare nelle campagne anche nel primo dopoguerra.

*La Difesa* sviluppò consapevolmente questo principio quando scrisse: «Il valore della piccola proprietà oltre che un valore economico ha un valore sociale, poiché alimenta una classe sociale eminentemente conservatrice, capace d'elevazione, forte, sobria e religiosa».<sup>94</sup> A difesa dell'autonomia e dell'indipendenza dei piccoli coltiva-

---

<sup>92</sup> Il 25 gennaio 1911, Alberto Chiappelli, presidente della Direzione diocesana, rimise il suo mandato al vescovo Sarti, in seguito ad alcuni avvenimenti provocati – a suo dire – da indisciplina o da sua mancanza di autorità. Il vescovo respinse le dimissioni il giorno stesso, pregandolo di rimanere nel suo incarico, con questa motivazione: «Purtroppo alcuni membri delle azioni cattoliche non sentono il dovere della disciplina e mostrano d'essere anche indegni del nome di cattolici, ma a tanto male rimedierà, io spero, la Direzione diocesana con opportuni e subiti provvedimenti». Lo scambio delle lettere in data 25 gennaio 1911, in Acvpt, *Associazioni cattoliche*, 24.

<sup>93</sup> Cf. il breve accenno «Per lo sviluppo delle federazioni agrarie», in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)266, 27 settembre, 2; e il riassunto della relazione dell'avv. Mangano sulla situazione agraria in Sicilia, in *L'Avvenire d'Italia* 12(1907)267, 28 settembre, 3.

<sup>94</sup> «Il valore sociale ed economico», in *La Difesa* 18(1913)21, 24 maggio, 1.

tori diretti, don Ceccarelli fondò nel 1913 l'Unione dei piccoli proprietari pistoiesi,<sup>95</sup> dopo una non breve fase preparatoria che coinvolse gli agricoltori della Ferruccia, di Casalguidi, Quarrata e Montale. L'Unione si avvale dell'assistenza legale del Segretariato agricolo, del sostegno creditizio del Piccolo credito toscano e della consulenza all'Unione cattolica agricola pistoiese riguardo al miglioramento delle colture, all'acquisto dei materiali e delle macchine agricole. In virtù dell'appoggio dei tre collaudati istituti, fu lanciato il programma di costituire in ogni parrocchia una Cassa rurale, una Mutua assicurazione del bestiame e una Mutua assicurazione contro l'incendio.<sup>96</sup> In breve tempo, tutte queste associazioni si radicarono sul territorio con maggiore o minor successo; le Casse rurali conobbero lo sviluppo maggiore nella campagna e nelle colline del circondario. La progressione della loro crescita nella diocesi, rispetto alle altre associazioni economiche, è ben documentata dalle seguente tabella:

---

**Associazioni cattoliche economico-sociali del Circondario di Pistoia**

---

Casse rurali*	Associazioni bestiame	Assicurazioni consumo	Cooperative
1902	1	10	-
1908	12	15	-
1910	30	-	-
1913	38	-	-
1920	41	20	11

---

\* Tre di esse, segnatamente quelle di Vitolini, Capraia, Cutigliano, erano Casse operaie. Fonte: «Federazione Casse rurali. Assemblea», in *La Difesa* 16(1911)31, 5 agosto; «Un po' di statistica», in *La Difesa* 17(1913)24, 14 giugno; *XXV maggio MCMXIX. In occasione delle nozze d'argento di don Orazio Ceccarelli*, Pistoia 1919; TREZZI, *Mons. Orazio Ceccarelli*, 36, alle cui utili considerazioni e tabelle comparative rimando, con una precisazione. Per quanto riguarda le fondazioni annuali delle Casse rurali, dal 1901 al 1924, i dati esposti nella tabella sopra riportata divergono, per qualche cifra, da quelli riportati a p. 37 del citato volume. Devo anche precisare che dalla relazione svolta nell'agosto del 1913 da Alberto Chiappelli (in Appendice) risulta che il numero delle casse, tra rurali e operaie, fosse già di 41.

---

<sup>95</sup> Cf. «Per i piccoli proprietari», in *La Difesa* suppl. a 18(1913)21, 29 maggio. L'articolo contiene lo statuto dell'Unione, con l'istituzione dell'ufficio del Segretariato agricolo.

<sup>96</sup> Cf. «Sempre meglio», in *La Difesa* 18(1913)21, 24 maggio. Il programma agrario dei cattolici fu esposto in modo esauriente e dettagliato da don Ceccarelli nel corso della III festa federale cattolica che si tenne l'8 giugno a Quarrata. Cf. «Il nostro programma agrario», in *La Difesa* 18(1913)24, 14 giugno, 2.

Le Casse rurali formarono una sezione distinta dalle altre associazioni economico-sociali che aderivano alla Federazione generale pistoiese delle associazioni economiche e costituirono nel 1909 la Federazione pistoiese delle Casse rurali, prima come società di fatto, poi dal 1916 come società anonima cooperativa per azioni. Alla metà degli anni Venti, la Federazione associava ben 69 delle cosiddette «banchine».

La rapida espansione delle Casse rurali nella campagna pistoiese venne all'evidenza della Cassa di risparmio, il maggior istituto di credito di Pistoia, intorno agli anni Dieci. Incapace ormai di bloccare la nascita delle «banchine» (cosa che era riuscita a fare in epoca di egemonia liberal-massonica michelozziana),<sup>97</sup> la Cassa di risparmio cercò almeno di ostacolarne la proliferazione, aprendo in località Olmi, in evidente disturbo alla Cassa rurale di Vignole, uno sportello bancario nel quale il credito veniva erogato ai coloni a condizioni speciali. Don Ceccarelli aveva temuto in passato l'ostruzionismo della Cassa di risparmio, il maggior istituto di credito cittadino, e ne aveva lamentato la miopia per non essere essa stessa divenuta «la grande mamma» di tutte le Casse rurali del Pistoiese.<sup>98</sup> Dopo che tale funzione fu assunta dal Piccolo credito toscano, che aprì il suo sportello a Pistoia nel 1905, le interferenze della Cassa di risparmio nelle attività delle Casse rurali suscitarono meno apprensione in don Ceccarelli. Anzi, appena informato dell'apertura della banca «neutra» degli Olmi, invece di preoccuparsene, fu esaltato dalla sfida, convinto di poterla vincere. Pose ai soci delle Casse rurali una sola condizione: «O con la Cassa rurale o con la banca nuovo modello».<sup>99</sup> Ed ebbe ragione.

Quale fu la molla di tanto successo? Era prevalente l'interesse economico, oppure lo spirito morale-religioso? Gli stessi cattolici se lo domandarono.<sup>100</sup> E non dettero una risposta univoca. Forse non

---

<sup>97</sup> Lo statuto era stato approvato il 31 marzo del 1898. La sottoscrizione delle azioni aveva raggiunto in pochi giorni la cifra di oltre 36.000 lire. Poi tutto si bloccò. La chiusura dei circoli cattolici, seguita ai moti del '98, concorse a bloccare l'iniziativa. Cf. «Banca cattolica pistoiese», in *La Difesa* 3(1898)11, 10 aprile, 3; TREZZI, *Mons. Orazio Ceccarelli*, 49s.

<sup>98</sup> Cf. «Per la verità», in *La Difesa* 11(1906)20, 12 maggio, 5.

<sup>99</sup> «Una nuova cassa (!?)», in *La Difesa* 16(1911)1, 7 gennaio, 2. Cf. «Ancora la banca degli Olmi», in *La Difesa* 16(1911)5, 4 febbraio, 2.

<sup>100</sup> L'interrogativo («Perché il nostro movimento economico?») fu sollevato, agli inizi del 1921, su *La Bandiera del Popolo*, organo locale del Partito popolare, da «un segretario di una Cassa rurale», il quale distinse tra gli scopi del movimento quello immediato, il bene economico, e quello ultimo, il bene morale. L'interrogativo fu ripreso dall'intervento a firma «Tesserera 80263», che pose l'accento sulla necessità di formare le coscienze; intervenne poi don Ceccarelli («Anch'io voglio dire la mia!!!»), all'epoca presidente delle due maggiori federazioni economiche cattoliche, Casse rurali e cooperative di consumo e agricole, a sostenere

era nemmeno possibile, tanto il fattore economico e quello morale si presentavano strettamente correlati. La Cassa rurale offriva al colono l'opportunità di accedere al credito, di cui aveva estremo bisogno, a basso interesse;<sup>101</sup> in cambio gli chiedeva di poter conoscere (e approvare), prima di concederlo, lo scopo a cui doveva servire il denaro; al socio erano richieste altre due condizioni: che egli fosse parrocchiano e cattolico praticante. La limitata circoscrizione territoriale e la riconosciuta appartenenza confessionale dei soci costituivano, infatti, la migliore garanzia per una società anonima fondata sul principio della responsabilità illimitata dei soci.

La composizione dei soci fondatori della Cassa rurale di Masiano, tutti domiciliati in Masiano, qui assunta come campione, dimostra come la Cassa rurale assolvesse ai bisogni di tutti gli agricoltori.<sup>102</sup> Era una provvidenza per i piccoli possidenti, i quali erano i più esposti allo strozzinaggio; era un aiuto soprattutto per i fittavoli che pagavano il canone in contanti sulle terre lavorate; e offriva ai mezzadri la possibilità di non svendere al padrone la loro parte del raccolto, con perdita di guadagno.<sup>103</sup> Dallo studio effettuato da Luigi Trezzi, e in assenza di altri dati certi, sembra potersi affermare che le Casse

---

che concretezza e impegno erano la scuola più formativa. Infine, in novembre, l'interrogativo fu in qualche modo sintetizzato in un articolo di Evaristo Matteini («La funzione morale e sociale delle Casse rurali»), il quale insisteva sugli aspetti morali, concludendo che se la Cassa rurale non fosse stata alimentata da un soffio di idealità cristiana, i soci non avrebbero visto in essa se non una semplice agenzia bancaria. Cf. *La Bandiera del Popolo* 2(1921)3, 20 gennaio, 2s; 2(1921)4-5, 3 febbraio, 3; 2(1921)7, 17 febbraio, 1; 2(1921)45, 10 novembre, 1s.

<sup>101</sup> Ciò era reso possibile dall'abbattimento quasi totale dei costi di gestione. La «banchina» aveva quasi sempre sede nei locali della canonica (a Carmignano la prima sede fu la cella di un frate), le funzioni di consigliere, di amministrazione come quelle di sindaco revisore erano gratuite; soltanto le operazioni contabili affidate a un cassiere e a un ragioniere-segretario potevano, su delibera del consiglio, essere retribuite. Pochissime sono le storie delle «banchine» locali e quelle poche hanno carattere celebrativo. Si veda, comunque: A. RIGOLI, *La «banchina», 1913-1983. Una cooperativa di credito nella storia di Carmignano*, Firenze 1983; G. BARONTINI, *Una Cassa fra i campi e il campanile (Masiano)*, Pistoia 1990; S. ROMAGNANI, *La Banca di credito cooperativo della montagna pistoiese. Maresca: 1919-1999*, Maresca (PT) 1999; e, infine, L. AGOSTINI, *La stella di Cecchino. Ricordi e considerazioni su Francesco Agostini*, Pistoia 1993. Francesco Agostini fu il primo presidente della Cassa rurale di Masiano, fondata il 22 giugno 1920.

<sup>102</sup> Chiti Primo, colono mezzadro; Bianchi Zelindo, possidente agricoltore; Melani Pietro, possidente agricoltore; Agostini Francesco, affittuario; Andreini Adriano, mezzadro; Bargiacchi Narciso, possidente agricoltore; Palandri Agostino, affittuario; Barontini Masenzio, possidente agricoltore; Niccolai Sabino, mezzadro. Giacomelli Virgilio, colono; Chiti Egidio, mezzadro (in *Atto costitutivo della Cassa rurale di depositi e prestiti di Masiano*).

<sup>103</sup> O. CECCARELLI, «Le Casse rurali in Toscana», in *La Settimana Sociale* 1(1908)4, 8 febbraio, 1; ora riprodotto anche in TREZZI, *Mons. Orazio Ceccarelli*, 79s.

rurali pistoiesi abbiano operato nel rispetto dei loro principi statutari, adempiendo al bisogno di credito connesso all'attività agricola.<sup>104</sup>

Le Casse operaie erano meno diffuse delle Casse rurali. Entrambe, come società di risparmio e credito, erano uguali nel fine, ma diverse nella natura e nel funzionamento. Il fine principale delle Casse rurali era di erogare il credito ai soci, quello delle Casse operaie, società anonime per azioni, di favorire il risparmio dei soci. Don Ceccarelli, dopo maturo studio, manifestava una maggior preferenza (e confidava in un maggior sviluppo) di quest'ultima formula, che obbligava i lavoratori al risparmio e dava ad essi la possibilità di costituire un fondo per utili impieghi.<sup>105</sup> Perciò pensava che potesse estendersi anche ai contadini.<sup>106</sup>

Nell'imminenza della fine della guerra e in vista dei bisogni del dopoguerra, l'edificazione della piramide socio-economica degli organismi rappresentativi del mondo rurale si arricchì con la costituzione della Federazione pistoiese degli agricoltori e della Federazione pistoiese dei mezzadri e dei piccoli affittuari.<sup>107</sup> Tutto ciò fu merito dell'azione infaticabile di don Ceccarelli. Egli istruì una seconda e folta schiera di sacerdoti con corsi periodici impartiti con metodo e continuità presso il seminario; tenne innumerevoli adunanze parrocchiali e interparrocchiali per presentare ai contadini i vantaggi dell'associazionismo; e preparò una schiera di vicepresidenti, consiglieri, sindaci revisori, commissari e cassieri.

Questa fioritura dell'albero non sarebbe stata possibile se non fosse stata accompagnata (e anche preceduta) da un'intensa attività

---

<sup>104</sup> TREZZI, *Mons. Orazio Ceccarelli*, 39s.

<sup>105</sup> Don Ceccarelli aveva utilmente ascoltato mons. Cerutti spiegare alla Settimana Sociale pistoiese come nel 1898, al fine di sottrarre il suo popolo allo strozzinaggio che lo affliggeva, egli avesse costituito a Murano la prima Cassa operaia con soli dieci operai, i quali ogni settimana si obbligavano a versare una lira. Nel 1907, la Cassa contava oltre 900 soci e 97.000 lire di risparmi. Cf. «La Settimana Sociale a Pistoia. La quarta giornata». Bisogna anche aggiungere che la prima Cassa rurale fu costituita a Loreggia (PD) nel 1883, seguita il 20 aprile 1884 da quella di Cambiano (FI).

<sup>106</sup> Cf. IL CONTABILE (ma don Ceccarelli), «Casse rurali e Casse operaie», in *La Difesa* 8(1903)36, 5 settembre, 2. Si veda anche la relazione sulle organizzazioni economiche tenuta dallo stesso don Ceccarelli alla II festa federale cattolica di Montale, nel settembre 1910: «La grandiosa festa federale cattolica», in *La Difesa* 15(1910)39, 1° ottobre, 2.

<sup>107</sup> Cf. O. CECCARELLI, «Agricoltori», in *La Difesa* 23(1918)17, 27 aprile, 2. I contadini furono incoraggiati a costituire l'Unione degli agricoltori in ogni parrocchia e poi a unirla alla Federazione. Il numero degli iscritti avrebbe dovuto arrivare almeno a diecimila. Il motore dell'operazione era come sempre la Cassa rurale. Si veda anche «Per l'organizzazione agricola nel Pistoiese. Costituzione della Federazione mezzadri e piccoli affittuari», ivi.

dell’Azione cattolica, nella fattispecie dal *colporteur* dell’Unione popolare, nel promuovere e dar vita a una fitta rete di circoli, alcuni dei quali fiorentissimi. L’opera di diffusione procedette con il sistema dei vasi comunicanti: i membri delle associazioni esistenti aderivano all’Unione. Il primo nucleo degli aderenti procurava adesioni in altre parrocchie che davano poi vita a nuove associazioni. In questo modo la fase costituente coinvolgeva anche parrocchie che erano prive di qualsiasi associazione. La campagna «Un circolo in ogni parrocchia» fu lanciata nel I convegno giovanile diocesano del marzo 1911, svoltosi nella sala del teatro Cino, dove furono discussi e approvati programma, procedure organizzative, profilo dei soci, attività formative, religiose, culturali e ricreative (con le sezioni filodrammatiche). In poco tempo, il seme dette vita a un albero di grandi dimensioni, come tale si presentava la Federazione giovanile diocesana, a cui si associavano i circoli mano mano che si costituivano.<sup>108</sup> I verbali del Circolo cattolico giovanile di Masiano, miracolosamente conservati, ci consentono di

<sup>108</sup> Il prospetto seguente conferma lo slancio degli anni 1909-1913 (Acsv, *Indice istituzioni e associazioni cattoliche* [s.d.]). Ringrazio la prof.ssa Paola Bellandi per la collaborazione.

<b>Statuto della parrocchia</b>	<b>Associazione/Circolo</b>	<b>Anno</b>	<b>Ass. ecclesiastico</b>
S. Pantaleo	Associazione delle madri cristiane	1911	can. G. Piccioni
Tobbiana	Associazione dei padri di famiglia	1910	
Bardalone	Statuto Unione cattolica Fede e lavoro	1911	
Poggio a Caiano	Scuola cecilianiana	1910	
Pistoia	Circolo cattolico ricreativo	1911	
Pistoia	Direzione diocesana	1911	
Pistoia	Circolo femminile cattolico Matelda	1912	
Cutigliano	Federazione femminile cattolica	1911	
Capraia	Cassa operaia cattolica	1910	
Cutigliano	S. Vincenzo	1911	
Pistoia	Circolo giovanile cattolico Dante Alighieri	1911	can. G. Piccioni
Pistoia	Federazione giovanile cattolica (a stampa)	1911	
S. Giorgio	Circolo ricreativo cattolico	1912	
S. Amato	Circolo popolare ricreativo	1911	
Prato-S. Maria a Colonica	Circolo S. Luigi Gonzaga	1911	
Tavola-Prato	Circolo S. Luigi Gonzaga	1912	
Villa di Baggio	Circolo S. Luigi Gonzaga	1913	
S. Michele Agliana	Pia unione S. Luigi Gonzaga	1911	
S. Quirico Vernio	Circolo S. Luigi Gonzaga	1911	
Pontepetri	Circolo S. Luigi Gonzaga	1911	
Santomoro	Circolo S. Luigi Gonzaga	1910	
Gavinana	Circolo S. Luigi Gonzaga	1910	
S. Pietro in Vincio	Circolo S. Luigi Gonzaga	1910	
Montale	Circolo giovanile cattolico	1910	
Pistoia	Circolo giovanile cattolico Forteguerra	1910	
S. Pierino Casa al Vescovo	Federazione giovanile cattolica	1910	
Poggio a Caiano	Circolo ricreativo cattolico festivo	1912	
Poggio a Caiano	Scuola cecilianiana	1912	
Piuvica	Circolo giovanile	1911	
Santomato	Circolo ricreativo cattolico Vis unita	1912	
Parrocchia cattedrale	Associazione S. Tarcisio fra i giovanetti	1912	can. G. Piccioni
Spazzavento	Circolo giovanile	1911	
Canapale	Circolo giovanile Giuseppe Toniolo	1911	

seguire lo sviluppo dell'albero in tutta la sua frondosa articolazione, dal momento in cui il seminatore (il propagandista Tommaso Brunelli) gettò il seme (26 aprile 1911) alle ultime riunioni che precedettero lo scioglimento del circolo (marzo 1924).

È così possibile seguirne in successione tutte le fasi: la costituzione, lo statuto, il distintivo, la bandiera, il motto («Per la fede, per la famiglia, per la patria»), i corsi istruttivi per gli agricoltori, la squadra del pronto soccorso, la scuola serale (due sere la settimana), la lettura e la discussione della *Rerum novarum*, la fiera di beneficenza, la squadra ciclistica, la solidarietà con gli altri circoli, la biblioteca circolante, ecc.<sup>109</sup> La funzione del circolo appare integrativa e suppletiva, più che alternativa, alla cultura statale nel campo religioso, ricreativo e culturale, e in definitiva anche civile. Quasi tutti gli altri circoli hanno conosciuto un simile processo costitutivo e una lenta agonia. Nel corso degli anni Venti il fascismo esercitò contro il mondo cattolico una pressione mirata e diseguale. L'arma indistintamente usata contro il basso clero fu l'intimidazione, ma contro alcuni sacerdoti, i più recalcitranti, non si esitò a passare a vie di fatto. Meno riguardi si ebbero verso i circoli dell'Azione cattolica. Pressioni e violenze squadristiche mirarono a disarmare gli animi e a provocare, con la dispersione degli aderenti, la chiusura dei circoli. In un solo anno, gli iscritti all'Azione cattolica furono dimezzati e da 1.000 che erano nel 1922, nel 1923 sarebbero stati appena 500.<sup>110</sup> Ma anche dopo la chiusura di molti circoli, la formazione religiosa e sociale ricevuta rimase sedimentata in quei giovani, che riemersero nel secondo dopoguerra nei ruoli dirigenti della Democrazia cristiana.

---

<sup>109</sup> Il circolo fu fondato nell'adunanza del 26 aprile 1911. Nella sala della canonica, insieme al parroco, don Costantino Gelli, all'assistente spirituale, don Giuseppe Maffucci e a Tommaso Brunelli, il propagandista, si riunirono i soci: Narciso Giovannelli, Pergentino Giovannelli, Luigi Nesti, Ottavio Bonacchi, Dino Giovannelli, Paolo Chiti, Raffaello Fedi, Pietro Vas, Pietro Frosini, Pergentino Vas, Duilio Giacomi, Settimo Fedi e Virgilio Giacomelli si erano fatti rappresentare. L'assemblea elesse presidente Pergentino Giovannelli e segretario Pietro Vas. Cf. *Circolo giovanile cattolico di Masiano, verbali delle adunanze, 1911-1924*. Il materiale è conservato dal signor Iliano Galardini. Ringrazio l'amico dott. Maurizio Gori per avermi consentito di prendere visione della documentazione.

<sup>110</sup> Si veda la *Relazione finanziaria anno 1923*, nella quale il presidente del movimento giovanile cattolico, Vittorio Caselli, traccia il bilancio economico-culturale dell'anno trascorso. La *Relazione* si trova nelle carte di Vittorio Caselli, un fondo di grande interesse documentario per la posizione rivestita dal Caselli nel mondo cattolico pistoiese per circa quarant'anni: presidente diocesano dei giovani di AC, poi degli uomini di AC, e infine, dal 1947 al 1962, presidente della giunta diocesana di AC. Ringrazio la famiglia Caselli e in particolare il dott. Piergiorgio Caselli per avermi consentito di consultare le carte del padre.

Visto, infatti, in una prospettiva storica, quel laboratorio di idee e di esperienze, quel «semenzaio di uomini» (l'espressione è di don Ceccarelli), cresciuto nelle campagne nella prima decade del Novecento, servì a integrare definitivamente le masse contadine, prima escluse, nello Stato nazionale, ed elaborò la tipica cultura politica del popolarismo del primo dopoguerra. Ciò appare incontrovertibile se si riflette al fatto che su 69 Casse rurali che aderivano alla Federazione pistoiese, 58 erano ubicate nei locali delle parrocchie; le parrocchie dove era presente la sezione del Partito popolare italiano erano trentasei; e le parrocchie dove erano presenti sia la Cassa rurale sia la sezione del PPI erano trenta.<sup>111</sup> Si trattò, in sostanza, di una scuola di democrazia, che sopravvisse al fascismo e permise anche la cultura della prima repubblica.

## Appendice 1

*Il documento riproduce le interviste che il direttore de Il Corriere d'Italia, Giulio de Rossi, realizzò nel corso della 1ª Settimana Sociale con don Dario Flori e don Orazio Ceccarelli, i quali opportunamente sollecitati ricostruirono, con particolari per noi inediti e con immediatezza di linguaggio, le origini delle associazioni cattoliche nelle loro rispettive parrocchie (Il Corriere d'Italia 2(1907)267, sabato 28 settembre, 1).*

### LE ISTITUZIONI ECONOMICO-SOCIALI NEL PISTOIESE (DUE NOSTRE INTERVISTE)

A completare il lavoro della Settimana Sociale la presidenza dell'Unione popolare ha avuto l'ottimo pensiero di organizzare una visita al mirabile gruppo di opere economico-sociali che vivono floride nel piano pistoiese e che nate nelle due piccole parrocchie di Ferruccia e Vignole si sono oramai allargate estendendo i loro benefici effet-

---

<sup>111</sup> Rinvio al mio *Il mantello di s. Jacopo. Cattolici e politica nel nostro tempo*, Pistoia 1994, 47 e 88, note. Il saggio era stato presentato come relazione nell'ambito della 7ª Settimana teologica (6-10 settembre 1993), promossa dalla diocesi di Pistoia sul tema «In politica da cristiani nel nostro tempo», e pubblicata negli Atti con il titolo *Pistoia, una storia nella storia*, Pistoia 1994, 90ss.

ti. Il gruppo di opere è oggi costituito da un *Mulino cooperativo con motori a gas «Otto»*, *Panificio sociale*, *Granaio sociale*, *Cassa rurale*, *Macelleria sociale*, *Mutua assicurazione del bestiame*, *Agenzia del piccolo credito*, *Unione professionale con cooperativa trecciaiuole*. M'è sembrato un gruppo importante anche perché destinato a sfatare la leggenda che i cattolici dell'Italia media non sieno capaci di organizzare istituzioni economico-sociali. Desideravo dunque di inviarvi larghissime informazioni in proposito e dubitando molto di poter nei rapidi e inesatti appunti, che si possono prendere in una rapida visita fatta in 20 o 30 persone, ridare il completo profilo di questo gruppo di opere, ho preferito intervistare i due uomini che sono la leva e la pietra angolare di queste istituzioni. I due uomini sono due preti: don Dario Flori e don Orazio Ceccarelli. Don Dario Flori – anima irrequieta di apostolo che abbraccia con lo sguardo i bisogni vicini e quelli lontani e corre dove lo richiama il bisogno più urgente a spargere il seme i cui frutti saranno poi raccolti da altri – e don Orazio Ceccarelli spirito più tranquillo, carattere tenace, volontà forte che quando ha scorto un bisogno non si arresta ma persegue tenacemente il rimedio fino a che non lo abbia visto attuato. Questi due uomini provvidenziali si sono completati a vicenda e ne è venuta la mirabile organizzazione delle opere economico-sociali del piano pistoiese.

## IL SEME

Sapevo che don Dario Flori era stato il primo *seminatore* e, sorprendendolo in una sala del palazzo de' Rossi fra le noie grandi e piccole che a lui ha provocato l'organizzazione della Settimana Sociale, gli ho rivolto a bruciapelo la parola.

«Domani andremo a visitare le loro opere di Ferruccia e Vignole; ma..., vedremo soltanto quello che oggi esse sono: sarebbe interessante invece conoscere la loro origine».

«Origine? Dio mio: sono nate così dal bisogno. Vede: quando nel 1892 fui eletto *cappellano* di Vignole, la mia povera parrocchia era in uno stato da fare pietà. La popolazione, composta di piccolissimi proprietari, coloni e lavoratori della *treccia*, era in mano di pochi sfruttatori che spillavano continuamente danaro ai più miseri e incatenandoli a sé con le cambiali forzavano anche loro la mano nelle elezioni, per modo che si erano costituiti un'inespugnabile rocca anche

nell'amministrazione comunale. Tanto per darle un'idea dello sfruttamento sistematico le dirò questo fatto eminentemente rappresentativo: i negozianti *fattorini* anziché pagare col denaro il lavoro delle *trecce*, lo pagavano in generi, per modo da accumulare al tempo stesso i guadagni sulla produzione della treccia e sugli oggetti venduti. Quando poi per necessità urgenti i poveri operai domandavano delle anticipazioni, lo strozzinaggio saliva ad altezze prodigiose. Più volte potei constatare che sopra una *treccia di trenta cm.* ancora non finita, il *fattorino* negoziante per l'anticipazione di un analogo valore in *sale* o altra derrata urgente in quel dato momento alla famiglia ha intascato *un soldo per il ritardo di tre o quattro ore sulla consegna della treccia*: un soldo su 30 cm. per tre ore di ritardo! Ma io in quel tempo che potevo fare? Ancora inesperto di tutto... fremevo, piangendo, in me stesso».

«E quando e come ha cominciato il lavoro?».

«Il lavoro più urgente era quello di illuminare le coscienze. Quando tutti sentiranno il dolore per le ingiustizie, io pensavo, il resto verrà da sé, e fin dal 1892 cominciai in seno al Comitato parrocchiale un po' di propaganda di idee. La giustizia sociale a molti parve una novità; e ad altri una rivelazione: amici e nemici sorsero da ogni parte, molte volte proprio là dove meno li avrei aspettati e si iniziò un buon movimento che proseguì fino al 1898, e vennero i famosi scioglimenti e anche le famose condanne...».

«Anche lei fu condannato?».

«Sì, fui accusato di sovvertitore del popolo e condannato a quattro mesi di reclusione, che in appello diventarono 29 giorni soltanto. Ricorsi in cassazione e fui assolto. Ma non ricordo più le sofferenze, ricordo soltanto la festa che mi fecero al ritorno i miei parrocchiani».

«E il lavoro naturalmente fu ripreso...».

«Sicuro. Fu ripreso e più intensamente. Il 15 maggio 1901 fu commemorata la festa della democrazia cristiana con la costituzione di un gruppo democratico e un giro di propaganda. Andammo in giro di borgo in borgo a spargere dovunque le nostre idee e lasciammo sul nostro passaggio più di 9.000 tra opuscoli e giornali che dovevano continuare l'opera nostra. Il seme così fu sparso a larghe mani: le idee si modificarono; gli operai cominciarono a sentire più viva la solidarietà e si poté così organizzare qualche cosa di positivo: *l'unione professionale delle trecciaiuole*, e poi anche la *cooperativa* di produzione che arrecò subito grandi vantaggi economici. Si figuri che le

nostre più piccole operaie guadagnavano in media 2 lire al giorno, mentre le altre non organizzate arrivavano a fatica a lire 1,75».

«Guadagnavano...? Ma dunque l'unione non esiste più?».

«Esiste ancora e alla sezione di Vignole sono circa 300 le iscritte e forse altrettante a quella di Ferruccia... Ma non ha più la vitalità di prima e ciò per due ragioni fondamentali. Innanzi tutto perché le altre organizzazioni di trecciaiuole della Toscana sono tutte sfumate e noi non possiamo più organizzare uno sciopero, perché il krumiraggio si farebbe su larga scala; e in secondo luogo perché c'è stata qualche anno fa una grande crisi nell'industria, specie per la concorrenza giapponese. E poi queste oscillazioni nei prezzi sono frequenti in quel lavoro poiché – vede – quando si lavora in *fantasie* si guadagna molto, ma è più difficile collocare la merce; invece quando si lavora con la *maglia classica* si guadagna di meno, ma il genere si trova sempre a collocarlo».

«E gli industriali come hanno sopportato le loro organizzazioni?».

«Gli industriali? Fa male ad adoperare questa parola come si trattasse di tutta una classe di uomini che la pensano tutti egualmente. Sono ciancie da socialisti queste. Gli industriali si sono divisi a seconda dei loro sentimenti. Molti ci hanno fatto guerra a morte; altri sono rimasti indifferenti; e qualcuno ci ha anche aiutato».

«Aiutato?».

«Sicuro! Qualche industriale cattolico ci ha aiutato. Il Bürgisser di Firenze per esempio».

«Ma insomma, tornando alle trecciaiuole, crede che ancora si sia fatto troppo poco?».

«Ecco le dirò. Da noi si è fatto tutto il possibile; ma certo più si sarebbe potuto fare se in tutta la Toscana gli altri avessero seguito il nostro esempio. A ogni modo per il paese nostro quella prima diffusione di idee e quell'esempio delle trecciaiuole non sono state infelici. Si è fatta la luce e le istituzioni economico-sociali sono sorte e si sono moltiplicate. Io non voglio per ora parlargliene. Vedrà domani da sé e sentirà soprattutto i dati precisi dal carissimo don Orazio Ceccarelli che è adesso l'anima e corpo di tutto il movimento. Io l'ho un po' abbandonato per servire anima e corpo all'Unione popolare; ma il Ceccarelli sa fare benissimo da sé anzi, vede, per molte questioni tecniche egli è insuperabile. Io le posso aggiungere soltanto per mostrarle che abbiamo conquistato l'anima del popolo che dal 1901 in poi i nostri candidati per le elezioni amministrative

sono passati sempre a capo lista nella maggioranza lasciando a grande distanza gli avversari».

\* \* \*

Don Dario Flori non mi disse che nel 1901 la scheda vittoriosa dei democratici cristiani portava in cima il suo nome. Ma questo lo sapevo da me e nel presentarli i miei più vivi ringraziamenti non tenni conto della piccola voluta reticenza.

## IL RACCOLTO

Lasciato appena il sacerdote Flori andai in cerca del sacerdote Ceccarelli. Non dovetti spender troppa fatica perché partecipa naturalmente anche lui alla Settimana Sociale. La nota tradizionale gentilezza toscana ha fatto sì che potessi subito ottenere da lui tutti gli schiarimenti possibili.

«Domani dunque», cominciai colla solita frase, «si andrà a Ferruccia e Vignole...».

Non mi fece terminare: «Lo metto sull'avviso», mi disse. «Rimaranno a prima vista delusi i visitatori di Ferruccia. Si presenterà loro un fabbricato rude, senza prospettiva e incompiuto; sebbene contenga un'azienda non indifferente che conta quasi due anni di esercizio. Lì è la sede di tutte le nostre associazioni economiche».

«Quali sono?».

«Molino con quattro palmenti con motore a *gas povero* della ditta Langen et Wolf di Milano, e magazzino e forno *cooperativo*. La Cassa rurale costituita nel 1899. L'Unione cooperativa delle trecciaiole. La Macelleria cooperativa. Un'agenzia del Piccolo credito toscano. Vi era (per esser sinceri usiamo il tempo passato) un gruppo d.c. con scuola serale e professionale agricola con campo sperimentale, ecc., ecc. Si è parlato di *lega dei contadini*, di organizzazione di classe, ma certe circostanze, forse comuni a molti luoghi, fecero rimanere sospesi tanti propositi. Come un incendio inaspettato e piuttosto ingente ci distrasse dalla costituzione di una *Mutua assicurazione* contro l'incendio, della quale era già stato approvato lo statuto con ottime previsioni. Insomma si è fatto qualche cosa, assai ancora ci si propone di fare».

«E quali sono gli inizi del loro movimento di Ferruccia?».

«I primi albori del nostro movimento risalgono al 1905 con la costituzione del *Comitato parrocchiale e Sezione giovani*.

Sacerdote novello ebbi la spinta vigorosa all'azione da quell'anima di apostolo che è il dott. Alberto Chiappelli e quando si aggiunsero anche gli assalti di don Flori io non seppi resistere».

«E cominciò subito con qualche istituzione economica?».

«No: prima sempre l'azione religiosa. Pellegrinaggi, prediche, conferenze, istruzioni catechistiche e la popolazione mi seguì. Non era però tutto merito mio perché era già stata preparata dal vecchio parroco mio zio, con la sua semplice e chiara predicazione. Dopo il movimento religioso vidi subito opportuno quello economico, perché realmente corrispondente al bisogno. Nel mio popolo vi sono molti piccoli possidenti, molti fittavoli e vari mezzadri: i quali chi per una ragione chi per un'altra non si trovavano in buone condizioni economiche.

I risultati ottenuti con le Casse rurali da don Cerutti fermarono la mia attenzione e sebbene prevedessi un monte di ostacoli mi proposi la *Cassa rurale* a qualunque costo. Qua nel Pistoiese, e forse in tutta la Toscana, erano allora affatto sconosciute».

«Mi immagino le difficoltà».

«Forse le immagina minori del vero. In un'adunanza del Comitato parrocchiale, quando annunziai la possibilità di una *Cassa rurale*, mi sorrisero in faccia credendolo uno scherzo e uno a chiara voce mi disse: "Lei si sogna!". E dopo aver consumato mezzo polmone, per firmar l'*atto costitutivo* mi dovetti raccomandare a *sette o otto* amici, i quali, tanto per contentare il *cappellano* firmarono».

«E quale è oggi la posizione?».

«Oggi su 280 famiglie per metà contadini, 114 sono soci della Cassa rurale. Al 31 agosto 1907 essa ha dato in prestito ai soli soci per lire 789,758.65. La situazione allo stesso giorno segna lire 112,721.00 di portafoglio e lire 103,886.00 di deposito a risparmio. Nessuna perdita. Una sola cambiale protestata ai soci.

Come complemento e garanzia prospera la Mutua assicurazione del bestiame che raggiunge pienamente il suo scopo con settantamila lire di capitale assicurato.

I buoni e inaspettati risultati della Cassa rurale incoraggiarono a nuove opere e venne l'idea del *Molino*.

Fu proposto in un'assemblea della Cassa rurale e doveva essere una *sezione* nella *cassa* stessa. Poi fu deliberato di costituire una

*Cooperativa a sé* e così fu fatto, coll'intenzione che la Cassa rurale avrebbe potuto aiutare il Molino anche indirettamente, come infatti succede.

Il 12 ottobre del 1904 facemmo l'atto costitutivo, quindi acquistammo il terreno, si gettarono le fondamenta con un preventivo di *ventimila lire*. Il 18 ottobre 1905 le macine giravano e la spesa d'impianto era già salita oltre le *trentamila lire*. Si chiuse il bilancio del 1905 con ottimo risultato. E allora vennero subito altre idee: si produce la farina, ma ci vorrebbe il pane! Così si dice e così si fa. Il forno al 1° dicembre 1906 produsse il pane a 24 centesimi il chilogrammo. Si chiude il bilancio 1906 con ottimi risultati e migliori speranze; ma i locali non sono sufficienti, manca qui, manca là; e coll'intervento della Cassa rurale si giunge a un impianto che supera le *cinquantamila lire* coperto dal capitale azionario e un *mutuo obbligato* della Cassa rurale.

I soci sono circa 400, molti della Ferrareria [*sic*], molti dei popoli circonvicini, e altri anche di lontano.

Il magazzino nel 1906 ha venduto per lire 65,454.22; e nel 1907 fino al 31 agosto per lire 103,486.80. Il solo forno ha venduto al 31 agosto lire 36,771.19 di pane, cioè, circa 1.470 quintali.

Si vende all'ingrosso e al minuto farina di frumento, di granturco, e poi, per i bestiami farina di vecchie, di veccino, di leri, di fave, di orzo, di saggina e di pannello di lino. Abbiamo già acquistato 2.500 quintali di frumento e 800 di panetto di lino con un guadagno di oltre *duemila lire* per il rincaro dei generi. Sicché le cose promettono molto bene».

«Ho inteso parlare anche di una macelleria cooperativa...».

«Sì. E infatti prospera. Essa è stata costituita senza l'opera mia (io sono soltanto sindaco revisore). Essa ha fatto ribassare la carne di 30 centesimi al chilogrammo, e oggi, ci dà ottima carne da lire 1.05 e lire 1.35 il chilo.

È stata una vera benedizione. Vera benedizione perché oltre ai benefici materiali, tutto questo complesso di opere si è oramai imposto alla popolazione e quando sorge un nuovo bisogno il popolo invece di gridare appresso ai mestatori si rivolge a chi può veramente aiutarlo con lo studio prima e con l'opera poi».

\* \* \*

Proposi un'ultima domanda: «Capisco! Il moto alla macchina lo dà il *gas povero*. Ma chi dà il moto a tutto il resto?».

Il Ceccarelli non mi rispose: ma quel silenzio fu più eloquente di ogni risposta... Il *gas povero* fa girare le ruote e il *povero cappellano* s'incarica di tutto il resto nei ritagli di tempo, cioè dopo aver assistito tutti gli ammalati, dopo fatta la dottrina ai ragazzi, il catechismo agli adulti, dopo ascoltate le confessioni, dopo fatta la scuola e qualche cosa altro. *Nil difficile volenti*.

G.d.R.

## Appendice 2

*Il documento di seguito pubblicato ricostruisce la relazione svolta al Consiglio della Direzione diocesana dal dott. Alberto Chiappelli alla scadenza del biennio della sua presidenza, 1911-1913. L'appunto manoscritto, s.d., ma senza ombra di dubbio riconducibile all'agosto del 1913, è più completo nelle cifre e nei dettagli di un altro appunto sul medesimo argomento conservato nello stesso fondo. Il documento si trova in Bcftp, Cac, «Appendice. Documenti riguardanti il movimento cattolico pistoiese».*

Egredi signori e amici,

avanti di dar principio alla relazione che riguarda nell'ultimo biennio l'operato del Consiglio direttivo e delle varie commissioni della Direzione diocesana, noi sentiamo il dovere di rivolgere a voi qualche parola giustificativa per il ritardo frapposto nel convocare quest'assemblea di rappresentanti delle associazioni cattoliche pistoiesi.

Varie circostanze straordinarie, e non ultima tra queste la forzata assenza da Pistoia dell'egregio nostro segretario, avv. [Tommaso] Brunelli, perché richiamato sotto le armi a causa degli avvenimenti e della guerra in Libia, ci forzarono a quest'indugio, che speriamo non ci rimprovererete, e che d'ora innanzi non si dovrà più ripetere. Quest'indugio però non ha valso ad arrestare la vita e l'attività del Consiglio direttivo e delle varie commissioni della Direzione diocesana, anche nel periodo dell'assenza dell'avv. Brunelli. Quest'ultimo fu allora supplito con molto zelo dal fratello Roberto, a cui siamo lieti di tributare lodi e ringraziamenti per l'opera assidua volontariamente prestata.

\* \* \*

Le associazioni cattoliche della diocesi, mercé l'opera attiva di questa commissione, e più specialmente per lo zelo infaticato del nostro segretario, avv. Brunelli, si sono molto accresciute in questo biennio. Esse sono oggi aumentate in questo periodo di n. 14 associazioni; alcune di esse sono di natura religioso-sociale, altre sono associazioni di carità avente carattere religioso. Le conferenze di propaganda tenute nelle varie parti della diocesi sono state centodieci in questo medesimo biennio. Di più vi è stato un congresso catetichistico, e una solenne festa federale di tutte le nostre associazioni in questo stesso periodo di tempo.

La Commissione diocesana dei circoli cattolici giovanili ha spiegato anche essa molta attività e zelo nella propaganda. E oltre a tener viva l'azione nei circoli già esistenti, la commissione ha promosso e fondato 14 nuove associazioni giovanili che hanno così resa più forte la Federazione di queste società. Nel marzo di quest'anno, la Commissione federale convocò i circoli giovanili a un congresso che ebbe una buona riuscita (51 associazioni nuove). Questa Commissione della Direzione diocesana, in pieno accordo con mons. vescovo, e secondando i desideri espressi dal sommo pontefice, ha procurato la costituzione di un ufficio di patronato a favore degli emigranti, ufficio che, se convenientemente curato e sviluppato, porterà nell'avvenire larghi frutti di bene.

Questa stessa commissione d'accordo con mons. vescovo e con il Comitato del centenario costantiniano, sta organizzando per il prossimo ottobre, un pellegrinaggio pistoiese a Roma, che vogliamo sperare riuscirà numeroso.

Ci resterebbe ora da parlare della Commissione elettorale presieduta dall'egregio prof. Francesco Camici, ma ci limiteremo a dire poche parole relative all'azione di questa commissione, meritando la situazione e il momento presente, ampia relazione e discussione. Il prof. Camici potrà dare, come presidente della commissione, conto di ciò che è stato fatto, in riguardo specialmente alle future elezioni politiche, e sui criteri seguiti per la preparazione ad esse. Fino a qualche tempo addietro il lavoro di questa commissione è stato più di preparazione e di elaborazione, di quello [*sic*] che di vera attività pratica. In questi ultimi due anni non vi sono state elezioni amministrative, né politiche, le quali abbiano dato luogo a quella che potremmo chiamare la prova del fuoco, per giudicare della precedente preparazione del corpo elettorale. Vi fu soltanto

un'elezione di deputato provinciale; ma in questa circostanza il Consiglio direttivo della Direzione diocesana, dopo maturo studio della situazione, e seguendo anche certi criteri tattici di opportunità, credé bene di consigliare ai cattolici militanti l'astensione disciplinata dalla lotta elettorale.

Eccovi così rappresentata in brevi tratti l'attività spiegata dal Consiglio direttivo e dalle varie commissioni della Direzione diocesana, nel periodo di quest'ultimo biennio.

Il Consiglio direttivo della Direzione diocesana, che dopo l'ultima riforma pontificia fu costituito da rappresentanti delle associazioni cattoliche pistoiesi, e da rappresentanti scelti da mons. vescovo, ha tenuto in questo biennio 18 adunanze, risolvendo parecchi affari di sua iniziativa o su proposta di qualcuna delle varie commissioni poco anzi ricordate e ha aiutato lo sviluppo di molte opere cattoliche diocesane. All'iniziativa di questo Consiglio dev'essere attribuite le agitazioni popolari di protesta sia per la chiusura al culto della cappella al cimitero comunale di Pistoia, sia per il cambiamento fatto dal Comune del nome della piazza dello Spirito Santo in quello di Giordano Bruno.

Diciamo ora di altre iniziative e di altre opere compiute dal Consiglio e dalle commissioni, iniziative sorte o già avviate in varie parti della diocesi pistoiese.

E prima di tutto daremo sommario conto di quanto si riferisce all'attività della Commissione delle opere cattoliche di natura economica, commissione presieduta e guidata con tanto zelo e competenza da don Orazio Ceccarelli.

Questa commissione, coadiuvata dal favore del clero parrocchiale e da molti buoni cattolici, ha potuto far sorgere nell'ultimo biennio n. 9 Casse rurali, e una Cassa operaia. Questa stessa commissione ha seguitato a prestare assistenza legale alle trentuno Casse rurali, e ad altre tre Casse operaie già precedentemente esistenti, con grande vantaggio di queste stesse opere. Tutti questi istituti si trovano oggi in maggior o minor grado di floridezza e hanno oltre tremila soci iscritti.

Sotto la scorta di questa medesima commissione sono state costituite due società cooperative per la costruzione di case operaie, una nelle adiacenze di Pistoia, l'altra a Capraia. La commissione ha pure promosso e aiutato la costituzione di quattro società cooperative cattoliche di consumo, e ha anche favorito la fondazione di un corso set-

timanale di ragioneria e pratica amministrativa per i dirigenti delle associazioni nostre cooperative. Mercé l'attività intelligente di due membri del nostro clero, del ricordato don Ceccarelli, e del rev.mo can. Silvio Maffucci, due istituzioni economiche già fiorenti da diversi anni sono andate sempre più acquistando uno sviluppo ragguardevole, intendiamo di accennare all'Unione agricola cattolica pistoiese e al Mulino cooperativo della Ferruccia, con annesso forno per la panificazione.

Né qui si è fermata l'attività di questa commissione: essa ha da qualche mese iniziata, con ottimo successo, la costituzione dell'Unione professionale cattolica dei piccoli proprietari del Pistoiese, e ha raccolto nelle sei sezioni della nuova associazione parecchie centinaia di iscritti. Questa commissione ha indirettamente giovato pure allo sviluppo economico della sede di Pistoia del Piccolo credito toscano, col procurare che le relazioni di affari, e certe agevolezze si stabilissero continuamente tra il detto istituto e le società cooperative di vario genere sorte nella diocesi nostra. L'egregio direttore della sede pistoiese del Piccolo credito, rag. Attilio Zanzotto, ha pure concorso in quest'opera utile e merita in alto grado la nostra lode e la nostra gratitudine. Noi qui siamo lieti di riconoscere le sue benemeritenze non solo per l'attività e per la competenza indiscutibile spiegata nella direzione dell'istituto, ma anche per l'aiuto benevolente che ha reso sempre alla costituzione e allo sviluppo delle nostre associazioni cooperative.

Dato conto così dell'opera compiuta dalla commissione delle opere economiche, vediamo ora quale sia stato il lavoro delle altre commissioni della Direzione diocesana.

La Commissione di propaganda per la buona stampa, per le opere di carattere religioso e sociale, e per l'Unione popolare, se non ha sviluppato l'attività sua, quanto sarebbe stato necessario, per la diffusione dell'Unione popolare stessa, come fu detto, non si è ristata nel lavoro di propaganda e nel diffondere la buona stampa. Questa commissione ha procurato di distribuire in buon numero tra il popolo, foglietti morali e religiosi, ha curato la diffusione e gli abbonamenti dei giornali cattolici, e in modo particolare del giornale cattolico diocesano: *La Difesa religiosa e sociale*. Essa è riuscita a rendere questo giornale più popolare, più letto, e più ricercato, e i notevoli risultati ne sono una prova evidente, poiché si è riusciti nell'intento di accrescere il formato e quindi il numero degli articoli del

giornale, senza notevole aggravio. Il giornale è stato così più richiesto dal pubblico, e la tiratura di esso che due anni addietro era di 600-700 copie settimanali, è arrivata a essere di 1.200 copie alla settimana. Tutto ciò, ben inteso, senza danno amministrativo, anzi con qualche profitto, avendo potuto la commissione stessa stipulare un contratto assai vantaggioso colla Società generale, per la pubblicità della quarta pagina, e di una parte della terza del giornale stesso.

Dobbiamo inoltre osservare in linea generale che se pure in questo periodo biennale non vi furono in Pistoia adunanze generali di rappresentanze delle associazioni cattoliche indette dal Consiglio nostro direttivo ve ne è stata una in questo frattempo a Quarrata, nella mattina della festa federale, e vi sono state in questo stesso periodo varie adunanze indette a quando a quando, ora dalla Federazione delle opere economiche, ora dalla Commissione elettorale, ora dalla Commissione di propaganda, ora dalla Federazione delle associazioni cattoliche giovanili. E inoltre in questo stesso periodo vi furono riunioni assai frequenti delle diverse commissioni costituenti la Commissione diocesana, e in queste adunanze fu preparato il lavoro che ovunque praticamente si è andato svolgendo nelle svariate forme di attività economica, sociale, religiosa.

La Federazione diocesana delle opere economiche, la Federazione dei circoli economici giovanili, la Commissione della buona stampa e la Commissione elettorale si sono addimostrate assai laboriose. La Commissione diocesana dell'Unione popolare ha risentito non poco della crisi dell'Unione popolare italiana, e se non può dirsi che la nostra azione sia rimasta inoperosa, pure non ha saputo, o potuto fare quanto sarebbe stato desiderabile. Ora però con la nuova riforma e il nuovo assetto di quell'istituto è da ritenere più facile che anche la commissione pistoiese riprenda tutta la sua attività e le varie sue iniziative.

In tutto questo tempo non pretendiamo di aver fatto l'impossibile, come dicono nelle nostre campagne, ma abbiamo cercato di operare del nostro meglio fin dove abbiamo potuto. E se anche qualcuno volesse muoverci il rimprovero di non aver mostrato e spiegato tutta quell'intraprendenza e operosità che era da desiderarsi non potrà (vogliamo sperarlo) disconoscere una certa elevatezza d'intendimenti, un'imparzialità nei criteri direttivi e sicura rettitudine delle singole determinazioni del Consiglio della Direzione diocesana, che ho avuto l'onore sin qui di presiedere. A questa rettitudine e allo spi-

rito di imparzialità di condotta noi ci teniamo e speriamo che altri lo riconosceranno come cosa legittima e vera.

Ponendo termine alla nostra relazione, ci permettiamo di augurare alla Direzione diocesana nuova di fare più e molto meglio di quanto noi abbiamo operato.

L'opera alla quale i nuovi eletti potranno dedicare le loro forze e la loro attività sarà feconda di bene alle popolazioni, quando essi sappiano sempre invocare da Dio quella luce che illumina gli spiriti e che li guida, e quell'aiuto che non può venire che dall'alto. Così l'impresa a loro affidata, anche se ardua, non potrà «fallire a glorioso porto» e riuscire proficua alle popolazioni.



---

SECONDA SESSIONE  
Pisa, venerdì 19 ottobre, mattino

**IL BENE COMUNE NELL'ERA  
DELLA GLOBALIZZAZIONE**

---



## **Meditazione.**

# **«Apri la tua mano a tuo fratello» (Dt 15,11). Il bene comune nell'era della globalizzazione**

I concetti di «bene comune» e di «globalizzazione», intorno a cui si incentra questa sessione del centenario delle Settimane Sociali, sono temi di grandissima rilevanza, ma difficilmente reperibili nella Scrittura secondo la precisa accezione che hanno per noi oggi.

La concretezza biblica si preoccupa però di indicare dei cammini di giustizia che permettano all'uomo di uscire dal proprio egoismo per aprirsi a quel «bene» che è l'altro, il fratello. Proteggere il debole, redistribuire le ricchezze e le risorse per evitare disagio e povertà, questo è il bene da ricercare, andando persino oltre l'idea di semplice solidarietà ed equità per approdare, in una prospettiva pasquale, a quel «bene» fondamentale che è farsi povero per l'altro, fino a dare la vita per lui.

Vorrei dunque incentrare questa breve riflessione su quella fondamentale istanza biblica di giustizia che è appunto l'attenzione all'altro, a colui che è nel bisogno, il povero.

Nella legge di Israele, molti precetti e istituzioni avevano proprio lo scopo di evitare una situazione definitiva di povertà per l'israelita, facendo in modo che ci fosse una circolazione delle ricchezze e una condivisione che eliminasse il rischio di una disparità di condizione troppo grande tra coloro che erano invece tutti fratelli e come tali dovevano comportarsi. Tali provvedimenti sono significativi per la

---

\* Docente di Egesi biblica alla Pontificia università gregoriana. Il testo è stato letto da suor Marcella Farina.

loro attuale portata simbolica, che chiede di andare al di là della mera concretezza della lettera per comprenderne lo spirito e applicarli alle diverse situazioni storiche.

La legge, ad esempio, prescriveva ogni anno il regolare versamento delle decime per i leviti, che erano senza terra, e ogni tre anni per i poveri, l'orfano e la vedova, che erano senza sostentamento (cf. Dt 14,22-29; si veda anche Lv 27,30-32). Si trattava di una specie di sistema di tassazione, per cui la decima parte di quanto ognuno aveva prodotto e raccolto (grano e frutti della terra, bestiame, ecc.) veniva destinata ai poveri, in una condivisione fraterna che non dimenticava chi era nel bisogno. C'era poi la condivisione delle primizie, cioè della prima parte del raccolto, con i leviti e gli stranieri (cf. Dt 18,4-5; 26,1-11), un altro modo per significare che la terra è del Signore e da lui viene ogni dono, gratuitamente ricevuto e perciò da ridonare ai fratelli. E ancora, era prevista la proclamazione del grande giubileo, ogni cinquant'anni (sette volte sette anni, cf. Lv 25,8ss), in cui ognuno «tornava in possesso del suo» (cf. Lv 25,13), di ciò che aveva venduto, della sua terra e delle sue proprietà, e, se a motivo di debiti contratti si trovava in situazione di servitù, tornava libero. Era una forma di condono generale, un modo per ricominciare tutto da capo, permettendo a ciascuno di tornare nella sua situazione e nei suoi possedimenti originari. Era così che «il bene comune» veniva cercato e salvaguardato, in un incessante riferimento al dono divino che aveva dato la terra e la libertà al suo popolo, nel momento originario dell'esodo, e che continuava a prendersi cura di lui lungo tutto il dipanarsi della sua storia.

A questo proposito, vorrei ora brevemente soffermarmi su alcuni passi della Torah che trattano del prestito, della gestione dei pegni e della remissione dei debiti. Sono testi legali contenenti prescrizioni che mi sembrano importanti proprio perché riguardano il possesso e il denaro, punti nodali nei rapporti di equilibrio tra i singoli uomini e tra le nazioni. Ribadisco che sono testi che danno normative giuridiche precise, ma da assumere con valore simbolico, quindi da attualizzare e tradurre nel vissuto contemporaneo.

La legge di Israele prevedeva che se, per motivi contingenti (un raccolto andato male, una malattia, la moria del bestiame, un affare risoltosi in perdita), un israelita si veniva a trovare in stato di necessità, poteva cercare di risollevarsi chiedendo un prestito, prestito a cui colui che era ricco non doveva sottrarsi. La legge insistentemen-

te esorta a concedere prestiti, e senza interesse, a colui che ne ha bisogno (oggi le cose vanno un po' diversamente, purtroppo).

Dice la Scrittura, nel libro del Levitico: «Se il tuo fratello che è presso di te cade in miseria ed è privo di mezzi, aiutalo, come un forestiero e inquilino, perché possa vivere presso di te. Non prendere da lui interessi, né utili; ma temi il tuo Dio e fa' vivere il tuo fratello presso di te. Non gli presterai il denaro a interesse, né gli darai il vitto a usura» (Lv 25,35-37).

E in un altro testo: «Se vi sarà in mezzo a te qualche tuo fratello che sia bisognoso in una delle tue città del Paese che il Signore tuo Dio ti dà, non indurirai il tuo cuore e non chiuderai la mano davanti al tuo fratello bisognoso; anzi gli aprirai la mano e gli presterai quanto occorre alla necessità in cui si trova» (Dt 15,7-8; cf. anche Es 22,24; Dt 23,20; ecc.).

L'idea fondamentale è che il denaro, che permette di vivere, non può essere considerato possesso geloso, ma va condiviso. E deve essere vera condivisione, e il prestito non deve diventare un modo per far ulteriormente arricchire il ricco con gli interessi, ma un modo con cui il ricco aiuta generosamente il povero a uscire dalla sua povertà, senza peraltro diventare anche lui povero. E infatti la legge, che prevede il prestito senza interessi, così tutelando il povero, prevede anche che il debitore dia un pegno che garantisca la restituzione del debito, così tutelando anche il ricco.

Ma proprio la legge sui pegni apre prospettive inaspettate; si prescrive infatti che non si possa prendere come pegno ciò che serve alla vita dell'altro: «Nessuno prenderà in pegno né le due pietre della macina domestica né la pietra superiore della macina, perché sarebbe come prendere in pegno la vita» (Dt 24,6).

E poi: «Non lederai il diritto dello straniero e dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova» (Dt 24,17).

E ancora, in un altro testo: «Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole, perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle; come potrebbe coprirsi dormendo? Altrimenti, quando invocherà da me l'aiuto, io ascolterò il suo grido, perché io sono pietoso» (Es 22,25-26; cf. anche Dt 24,12-13).

Davanti alla vita del fratello (e la macina, la veste e il mantello sono cose necessarie per sopravvivere), ogni diritto e ogni tutela diventano secondari. È giusto che la legge pensi a tutelare sia il povero sia il ricco, e che colui che presta senza interessi possa contare su

una restituzione di quanto ha dato, ma quando è in gioco la vita del fratello, quella, la sua vita, diventa la legge a cui obbedire, quello l'unico diritto da rispettare a ogni costo, quello il bene decisivo da salvaguardare, il «bene comune» di tutto il popolo.

E la legge prescrive pure che l'acquisizione del pegno venga fatta senza prepotenza, con rispetto (dunque, non come fosse un sequestro): «Quando presterai qualsiasi cosa al tuo prossimo, non entrerai in casa sua per prendere il suo pegno; te ne starai fuori e l'uomo a cui avrai fatto il prestito, lui ti porterà fuori il pegno» (Dt 24,10-11).

Ma non basta. Il prestito deve essere un atto gratuito, un «aprire la mano» con generosità, mossi soltanto dal desiderio di bene. E perciò bisogna prestare, sempre, anche col rischio che l'altro non possa restituire il debito, o che venga l'anno della remissione di tutti i debiti. Bisogna saper condividere, e dare, anche a fondo perduto.

In Dt 15 si prevede un anno, ogni sette anni, in cui ogni debito viene cancellato e tutto è condonato, in una sorta di piccolo giubileo settennale. Come dice il testo, «quanto al tuo diritto nei confronti di tuo fratello, lo lascerai cadere» (v. 3), con quest'idea esplicita di lasciar perdere, lasciar cadere via da sé ogni pretesa. E se il povero chiede un prestito quando l'anno della remissione è vicino, la legge esorta a non fare calcoli meschini, ma a dare, comunque, generosamente. Dio allora benedirà: «Dagli generosamente e, quando gli darai, il tuo cuore non si rattristi; perché proprio per questo il Signore Dio tuo ti benedirà in ogni lavoro e in ogni cosa a cui avrai messo mano» (v. 10).

Perché è dando che si diventa ricchi. È condividendo che la povertà viene sconfitta, e il bene diventa di tutti, come la terra è di tutti. Ciò che la legge biblica chiede è una dimensione, un atteggiamento interiore di apertura, di dono; un atteggiamento apparentemente antieconomico, che non fa calcoli, anzi, che «lascia cadere» ogni calcolo e ogni pretesa, nel riconoscimento di una fraternità che ha la priorità su tutto e in cui si trova la vera benedizione. Una benedizione che è esperienza di pienezza, che è gioia condivisa, che è, nell'accoglienza di un dono impensabile, condivisione della vita stessa di Dio: «E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, che merito ne avrete? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo» (Lc 6,34-35).

Il «bene comune» chiede che «si lasci cadere» il proprio diritto, nell'accoglienza dell'altro come fratello, figlio dello stesso Padre che è nei cieli. E allora, per concludere questa breve meditazione, il testo biblico ci regala un'ultima immagine. È ancora un'altra legge, questa volta riferita al momento del raccolto: «Quando mieterete la messe della vostra terra, non mieterete fino al margine del campo e non raccoglierai ciò che resta da spigolare del tuo raccolto; lo lascerai per il povero e per il forestiero» (Lv 23,22; cf. anche 19,9-10; Dt 24,19-22).

Il comando chiede che durante il raccolto, quando la terra dà i suoi frutti, si pensi a coloro che non hanno terra e non hanno di che sostentarsi. E allora, bisogna lasciare loro qualcosa da raccogliere. Non nel senso che gli si lasciano i resti, ma che si lascia che la terra abbia frutti anche per loro e permetta loro di vivere. Ancora una volta, si tratta di donare, di condividere, ma, in questo caso, in un modo discreto, delicatissimo, senza bisogno che l'altro chieda nulla, ma lasciandogli a disposizione, senza parere, ciò di cui ha bisogno: aprendo la mano e «lasciando cadere» il dono, come il proprio diritto, perché l'altro possa raccoglierlo in libertà, senza domandare e senza umiliazione.

La stessa legge, in un altro passo, è così formulata: «Quando, facendo la mietitura nel tuo campo, vi avrai *dimenticato* qualche mannello, non tornerai indietro a prenderlo; sarà per il forestiero, per l'orfano e per la vedova, perché il Signore tuo Dio ti benedica in ogni lavoro delle tue mani» (Dt 24,19). Ecco, bisogna che il dono sia «dimenticato», lasciato nel campo e poi scordato; ed è chiaro che questi mancelli di spighe hanno valore anche simbolico: sono ogni frutto del proprio lavoro, ogni ricchezza che così viene condivisa, ma come «abbandonata» nel campo per il povero, senza guardare ciò che vi rimane, senza poterlo quantificare, senza poterlo calcolare, in piena gratuità, a occhi chiusi.

Quando gli uomini saranno finalmente capaci di questo, quando, nella condivisione dei beni, la mano sinistra di chi dona non saprà ciò che fa la destra (cf. Mt 6,3), allora forse anche il «bene comune» sarà stato raggiunto.



## Saluto

Eminenze, eccellenze, autorità, signore e signori,

ho cercato, tra le tante carte dell'archivio del servo di Dio Giuseppe Toniolo, qualcosa che si riferisce alla 1ª Settimana Sociale dei Cattolici italiani tenuta cent'anni fa. La testimonianza più significativa mi è parsa la lettera che il Papa Pio X inviò il 3 ottobre 1907 al prof. Toniolo, che diceva così:

Egregio Professore, le mie congratulazioni per il bel successo della Settimana Sociale, reso più significativo dalle escandescenze della teppa: escandescenze che avrà certo tollerate in pace il buon Prof. Toniolo colla sua Signora, ripetendo il – *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam* – e il Signore terrà conto anche di questo. Auguro a Lei, colla sua Signora e ai suoi figlioli tutte le benedizioni del Cielo e confermandomi suo obbligatissimo e affezionatissimo Pius P.P. X.

Pistoia, gentile e ospitale, fu turbata a metà di quella Settimana da teppistiche manifestazioni anticlericali. Turbe provocatrici di gente prezzolata e di ragazzacci seguivano i settimanalisti con impropri e beffe. Fu preso di mira particolarmente il Toniolo e il lancio di alcune pietre sfiorò anche la signora Maria, consorte del professore.

Dandovi, questa mattina, il più cordiale benvenuto a Pisa, vorrei assicurarvi che all'uscita da questo palazzo, non troverete certamente insulti e violenze, ma grande accoglienza e simpatia. Tutti i respon-

---

\* Arcivescovo di Pisa. La seconda sessione della Settimana («Il bene comune nell'era della globalizzazione») è stata coordinata dal prof. Cesare Mirabelli, ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico all'Università di Roma Tor Vergata, presidente emerito della Corte costituzionale e membro del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali.

sabili della vita cittadina si sono impegnati perché il vostro soggiorno nella nostra città sia gradevole e significativo.

Pisa ha una secolare tradizione di ospitalità e di signorilità nei confronti di tutti coloro che vengono qui per studiare alle nostre tre prestigiose Università, a visitare i nostri miracolosi monumenti e molto spesso a partecipare ai congressi culturali e scientifici che si tengono anche in questo luogo.

Mi auguro che ciascuno di voi, oltre all'ascolto e allo studio delle tematiche della Settimana, trovi nella nostra comunità ecclesiale e civile ciò che più rende gioioso e allettante il soggiorno.

Il bene comune oggi. Senza entrare nel merito dei diversi temi che daranno concretizzazione e specificità al tema generale, perché non mi compete, vorrei dare però qui testimonianza di come questo problema del bene comune lo stiamo vivendo nel nostro territorio. Stiamo da tempo impegnandoci, in una leale e fattiva collaborazione tra Chiesa e istituzioni civili e politiche, nella continua ricerca delle condizioni migliori per realizzare sempre di più un contesto di libertà e di giustizia, che si traduca in scelte condivise per una migliore qualità della vita comunitaria, soprattutto a favore dei più deboli.

Mi piace, qui oggi, dare testimonianza di come l'Università degli studi di Pisa La Sapienza, la Scuola Normale superiore, la Scuola superiore di studi e perfezionamento S. Anna, la Provincia, i sindaci dei Comuni della nostra arcidiocesi, le istituzioni culturali, sanitarie, assistenziali, ricreative, sono i normali interlocutori della nostra Chiesa pisana, che vuole essere sempre più fermento e ispirazione per la ricerca e la realizzazione di un bene che sia veramente comune, partecipato, condiviso. È un impegno faticoso, perché proveniamo da contesti culturali diversificati e a volte divergenti, siamo credenti e non credenti, ma crediamo nel dialogo sereno e costruttivo, in una sostanziale convergenza su certi valori essenziali, che mirano a fare della persona la vera fonte e l'unico obiettivo del bene comune.

Ecco perché tutti guardiamo alla Settimana Sociale che qui si celebra, come a un'occasione preziosa di crescita e di maggiore sensibilizzazione sociale.

Nessuno può negare che il contributo dei cattolici alla promozione del bene comune parte da molto lontano; da quel vangelo dell'amore che ha fatto di Gesù Cristo l'unico bene per l'umanità e che deve diventare patrimonio comune di tutti gli uomini di buona vo-

lontà che si stanno impegnando e faticano per costruire una società di cittadini degni di questo nome e di questa vocazione.

Certo è importante per il mondo che esso riconosca la Chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento, ma è altrettanto importante che la Chiesa non ignori quanto abbia ricevuto e riceva dalla storia e dallo sviluppo umano.

La *Gaudium et spes* ci ha ricordato molto efficacemente che

allo scopo di accrescere questo scambio, oggi, soprattutto, che i cambiamenti sono così rapidi e tanto vari i modi di pensare, la Chiesa ha bisogno particolare dell'aiuto di coloro che, vivendo nel mondo, sono esperti nelle varie istituzioni e discipline, e ne capiscano la mentalità, si tratti di credenti o non credenti. È dovere di tutto il popolo di Dio, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, capire e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la Verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta (n. 44: *EV* 1/1461).

Si sente sempre più urgente ciò che il card. Tettamanzi diceva nella sua prolusione al convegno ecclesiale di Verona: «Il disegno di Cristo circa la sua Chiesa domanda a tutti noi di rinnovare il nostro riconoscimento cordiale e gioioso del posto e del compito comuni e specifici dei laici», affinché – aggiungo io – nel pluralismo culturale odierno, pur tenendo innegoziabili certi principi irrinunciabili, sappiamo con vero discernimento spirituale interpretare e leggere i segni dei tempi, per un'efficace e non contrapposta evangelizzazione della società contemporanea.

Questo, credo, ci attendiamo dalla Settimana Sociale del centenario: una iniezione di speranza, sulla scia del Documento che i vescovi italiani hanno appena da poco consegnato alle nostre Chiese, dopo Verona.

Auguri vivissimi e cordiali a tutti. Il Signore ci doni la forza e il coraggio del suo Spirito.



## Saluto

È con estremo piacere e interesse che saluto la 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani, ospitata a Pisa da oggi fino a domenica. Il piacere, ovvio, deriva dall'essere il sindaco della città che accoglie assise così importanti per la Chiesa italiana e per l'intera società civile e comunità politica del nostro Paese.

Ma più che sulle note di soddisfazione, voglio soffermarmi sull'interesse con cui guardo a questi tre giorni di riflessione e confronto. Un interesse reale, che discende direttamente dalla responsabilità del governo di una città. Ogni sindaco e amministratore locale, infatti, non può non essere interessato al tema del «bene comune» che costituisce il filo conduttore della Settimana. Un tema che è un grande contenitore di valori, ma anche di regole condivise e che obbliga a un utilizzo cosciente delle limitate risorse disponibili. Una questione, questa del bene comune, che obbliga chi ha responsabilità politiche e istituzionali a non distogliere mai lo sguardo dagli interessi generali della comunità.

Eppure, negli ultimi tempi, quella della cura del bene comune sta sempre di più diventando una sfida difficile e impegnativa. Lo dico da sindaco di Pisa, da primo cittadino di una comunità che ha fatto dell'accoglienza e della tutela delle fasce più vulnerabili della popolazione e degli immigrati un suo tratto culturale qualificante, dove è straniero il 5% dei residenti e il 25% di coloro che hanno ottenuto una casa popolare, solo per citare un paio di dati.

Nonostante questo anche nella nostra città crescono i particolarismi e gli atteggiamenti di egoistica chiusura, al punto da costituire

---

\* Sindaco di Pisa.

spesso ostacoli gravosi nel perseguimento proprio del bene comune, cioè dell'interesse generale di tutta la comunità.

Di fronte a fenomeni di questo tipo, sempre più diffusi nel Paese, penso che occorra un rinnovato impegno culturale che veda schierati dalla stessa parte chi lavora nelle istituzioni e chi è impegnato nella società civile. Urgono nuovi strumenti di azione culturale e sociale, in buona parte ancora da costruire o comunque da ripensare nel dialogo, a partire dalla diversità dei compiti e delle funzioni di ciascuno ma anche dal comune interesse a una società autenticamente solidale, aperta e accogliente.

Per questo, quindi, non posso che guardare con estremo interesse alla 45<sup>a</sup> edizione delle Settimane Sociali, a mio parere un appuntamento importante non solo per i cristiani impegnati nel sociale, ma anche per chi ha compiti amministrativi e per chi è impegnato nella società civile. Perché è da momenti di riflessione come questo che possono arrivare stimoli e contributi per il superamento dei particolarismi e delle chiusure egoistiche, e per la promozione del bene comune e degli interessi generali.

Auguro a tutti i delegati e i presenti un buon lavoro e una gradevole permanenza nella nostra città.

# **Il bene comune nella società post-moderna: proposte per l'azione politico-economica**

## **1. Introduzione e motivazione**

Che la categoria di bene comune viva, oggi, una situazione di crisi, vale a dire di transizione, è cosa risaputa e ampiamente confermata da una pluralità di segni. Uno di questi – non certo dei minori – è la duplice confusione in continua crescita, per un verso, tra bene comune e bene totale e, per un altro verso, tra bene comune e interesse generale. Come chiarisce il «Documento preparatorio» della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale ai nn. 17-19, mentre il bene totale è una somma di beni individuali, il bene comune è piuttosto il prodotto degli stessi. Ciò significa che il bene comune è qualcosa di indivisibile, perché solamente assieme è possibile conseguirlo, proprio come accade in un prodotto di fattori: l'annullamento di anche uno solo di essi annulla l'intero prodotto. Essendo comune, il bene comune non riguarda la persona presa nella sua singolarità, ma in quanto è in relazione con altre persone. Il bene comune è dunque il bene della relazione stessa fra persone, tenendo presente che la relazione delle persone è intesa come bene per tutti coloro che vi partecipano. Comprendiamo allora la profonda differenza con il bene totale: in quest'ultimo non entrano le relazioni tra persone e, di conseguenza, neppure entrano i beni relazionali, la cui rilevanza ai fini del progresso civile e morale delle nostre società è ormai cosa ampiamente risapu-

---

\* Ordinario di Economia politica all'Università di Bologna, membro del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali.

ta. Al pari diffusa, nel lessico politico ed economico corrente, è la confusione tra bene comune e interesse generale, come se i sostantivi bene e interesse, da un lato, e gli aggettivi comune e generale, dall'altro, fossero sinonimi. Eppure, generale si oppone a particolare, mentre comune si oppone a proprio. Nel bene comune il bene che ciascuno trae dal suo uso non può essere separato da quello che altri pure da esso traggono. Sulla differenza tra i concetti di bene e di interesse non mette conto dire, tanto essa è chiara.

Che cosa c'è all'origine di tale situazione di crisi? Per un verso, vi è la svolta in senso individualistico che la cultura occidentale ha imboccato, per tutto un insieme di ragioni, a partire dalla modernità. È chiaro che nell'orizzonte dell'individualismo (assiologico) non c'è posto per la nozione di bene comune. Se l'intreccio delle relazioni interpersonali ha un ruolo meramente strumentale, è evidente che non si possa andare oltre il modello atomistico e contrattualistico proprio della modernità. Per un altro verso, vi è il dispiegamento pieno del pluralismo contemporaneo. Il venir meno di un'etica comune ha dato la stura al moltiplicarsi delle differenze negli interessi, nelle preferenze, nelle concezioni stesse del bene. Accade così che anche quando si condividono in linea di principio gli stessi valori fondamentali (o si dichiara di volerli condividere), si registrano poi ampie differenze nel modo di interpretarli e soprattutto di tradurli in pratica. Tanto che a livello di linguaggio popolare, ciò di cui si parla è, tutt'al più, di aggregazione delle preferenze individuali o di procedure di negoziazione degli interessi tra loro in conflitto. Con il risultato che alla politica viene affidato il solo compito di neutralizzare i conflitti in gioco. Richard Sennet attribuisce al «tramonto dell'uomo pubblico», a sua volta associato alla «fine della fiducia nella vita pubblica», una serie di «esiti incivili» che contraddistinguono le nostre odierne società. Tra gli esiti più incivili c'è la riduzione delle categorie politiche a quelle psicologiche, con il che ciò che rileva «non è quello che si fa ma come ci si sente nel farlo».<sup>1</sup> Ma il bene comune è il bene proprio della vita in comune e delle relazioni significative tra le persone. È comune ciò che non è soltanto proprio – così è invece con il bene privato – né ciò che è di *tutti* indistintamente: così è del bene pubblico. Nel suo *Vita activa*, H. Arendt scrive che comune «è il

---

<sup>1</sup> R. SENNET, *Il declino dell'uomo pubblico* (1976), Milano 2006, 324.

mondo stesso in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente».<sup>2</sup> In quanto tale, comune è il luogo delle relazioni interpersonali.

Un test significativo delle implicazioni profonde della svolta individualistica è che anche laddove la nozione di bene comune ha resistito – *in primis*, la dottrina sociale della Chiesa (DSC) – essa è andata soggetta a un certo riduzionismo. Ad esempio, al n. 74 della *Gaudium et spes* il bene comune è definito come «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono, sia alla collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente» (*EV* 1/1567). Come si nota, il bene comune non è un fine in sé, ma strumento per il bene del singolo o di gruppi di individui. Assai opportunamente il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, pubblicato nel 2004, corregge il tiro quando scrive:

Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo [...]. Nessuna forma espressiva della socialità – dalla famiglia al gruppo sociale intermedio, all'associazione, all'impresa di carattere economico, alla città, alla regione, allo Stato, fino alla comunità dei popoli e delle nazioni – può eludere l'interrogativo circa il proprio bene comune, che è *costitutivo del* suo significato e autentica *ragion d'essere* della sua stessa sussistenza (nn. 164-165; corsivo nostro).

Si osservi come questa definizione non solamente sottolinea con forza l'originalità del bene comune – da cui discende la sua non separabilità –, ma indica anche la via per la sua realizzazione. In particolare, nello Stato democratico, «coloro ai quali compete la responsabilità di governo sono tenuti a interpretare il bene comune del loro Paese non soltanto secondo gli orientamenti della maggioranza, ma nella prospettiva del bene effettivo di tutti i membri della comunità civile, compresi quelli in posizione di minoranza» (n. 169). Lo Stato dunque interpreta, e non determina, né sancisce che cosa è il bene comune, perché lo Stato è «espressione della società civile» (n. 168) e non viceversa, come pretendono le plurime versioni della tesi dello Stato etico. Come ha scritto Francesco Viola a proposito dell'universalità dei diritti umani: «L'universalità deve riguardare congiunta-

---

<sup>2</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, Milano 2001, 39.

mente i soggetti e il contenuto normativo: *qualcosa* vale per tutti, perché è comune a *tutti*», poiché non riguarda semplicemente la maggioranza, ma «li accomuna in ciò che per ognuno di essi è rilevante».<sup>3</sup>

È interessante fare qui menzione del pensiero di Antonio Rosmini. Dopo aver definito il bene comune «fine» della società civile, il celebre teologo e filosofo scrive: «Il bene comune è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale e che sono soggetti di diritti; il bene pubblico al contrario è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere di alcuni, nella sua organizzazione».<sup>4</sup> Nel linguaggio contemporaneo, il bene pubblico di cui parla Rosmini corrisponde al bene collettivo, cioè al bene indistinto della società – come suggerisce il pensiero comunitarista – mentre il bene comune è il bene delle persone che vivono e che si costituiscono in società.<sup>5</sup>

Ciò premesso, è ancora spendibile a fini pratici, l'idea di bene comune, oggi? Per mostrare e far sentire che tale principio (che, si badi, è uno dei quattro pilastri che sorreggono la DSC) non è un'astrazione o, peggio ancora, un'espressione retorica di volta in volta invocata secondo l'interesse di questa o di quella parte politica, di questo o di quel gruppo di potere, è indispensabile indicare quali forme concrete il perseguimento del bene comune può oggi assumere.<sup>6</sup> Aristotele ci ricorda che la virtù «è una disposizione che produce scelte». Non si è virtuosi se si parla solamente o se si rispettano le regole solamente. Bisogna anche fare opere e adoperarsi perché le regole stesse siano buone. È questo un compito che riguarda tutti, ma tocca in particolare i cattolici che vogliono vivere con responsabilità la loro cittadinanza. La sensazione di un «Paese spaesato» – per usare l'espressione dell'arcivescovo Bagnasco al recente Consiglio permanente della CEI – è, oggi, sotto gli occhi di tutti. La tentazione dell'antipolitica, che serpeggia e si diffonde per il Paese, si nutre di quelle che Spinoza chiamava le «passioni tristi». Non si tratta della tristezza del pianto o della sofferenza, ma dell'impotenza, della delu-

---

<sup>3</sup> F. VIOLA, «L'universalità dei diritti umani», in *Universalismo ed etica pubblica*, a cura di F. BOTTURI – F. TOTARO, Milano 2006, 169.

<sup>4</sup> A. ROSMINI, *Filosofia del diritto* (1865), n. 1644, ed. nazionale e critica, Roma 1997.

<sup>5</sup> Nel luglio 2004, è stata fondata l'Università del bene comune a sostegno delle iniziative promosse dal Comitato mondiale dell'acqua. Ma chi leggesse il documento costitutivo di tale università comprenderebbe che non di bene comune si tratta ma di bene collettivo.

<sup>6</sup> Cf. ARISTOTELE, *Etica nichomachea* VI.

sione, della frammentazione. È questo tipo di tristezza che spegne lo slancio vitale di cui sarebbero capaci non pochi soggetti, individuali e collettivi, del nostro Paese. Ed è sempre questa tristezza che genera la malinconia; quella condizione prodotta nelle singole coscienze dallo scarto tra l'esperienza e l'attesa. I cattolici, in Italia, non possono assistere, passivi e rassegnati, a un tale spettacolo.

In quel che segue, mi adopererò di indicare alcune linee di intervento in ambito socio-economico, dove la categoria di bene comune è capace di esprimere tutta la sua valenza nel suggerire forme fondamentali di azione socio-politica. Per comodità di esposizione raggrupperò tali proposte attorno a tre parole chiave: persona, democrazia, fraternità.<sup>7</sup>

Un'ultima osservazione preliminare. Se il XV secolo è stato il secolo del primo umanesimo, un evento squisitamente italiano, il XXI secolo, già dal suo inizio esprime, con forza, l'esigenza di approdare a un nuovo umanesimo. Allora fu la transizione dal feudalesimo alla modernità il fattore decisivo a spingere in quella direzione. Oggi, è un passaggio d'epoca altrettanto radicale: quello dalla società industriale a quella post-industriale, ovvero dalla modernità alla dopomodernità, a farci intravedere l'urgenza di un nuovo umanesimo. Globalizzazione, finanziarizzazione dell'economia, nuove tecnologie, questione migratoria, aumento delle disuguaglianze sociali, conflitti identitari, questione ambientale, paradosso della felicità, sono solamente alcune delle parole che dicono dell'attuale «disagio di civiltà», per richiamare il titolo di un celebre saggio di S. Freud. Di fronte alle nuove sfide, il mero aggiornamento delle vecchie categorie di pensiero o il semplice ricorso a sia pure raffinate tecniche di decisione collettiva non servono alla bisogna. Occorre osare vie diverse: dopo tutto, è questo il compito primario del movimento cattolico oggi, il quale deve riscoprire l'urgenza di fare opere, e non semplicemente attività. Perché – come ha scritto Aristotele – «ogni arte persegue un certo fine, ma appare evidente che c'è differenza tra i fini: alcuni sono attività; altri sono opere, che stanno al di là di quelle».

---

<sup>7</sup> Un'approfondita ed efficace riflessione a più voci sulla natura del bene comune e sulle condizioni, a un tempo filosofiche e antropologiche, che ne rendono possibile una fruizione condivisa, è quella di L. ALICI (ed.), *Forme del bene condiviso*, Bologna 2007.

## 2. La questione antropologica come nuova questione sociale e il principio di laicità

2.1. Inizio dalla prima parola chiave, quella di persona umana. Mentre il personalismo filosofico del Novecento – quello dei Mounier, Maritain, Ricœur, per intenderci – è valso a contrastare le gravi degenerazioni del concetto di persona dovute alle catastrofi di nazismo, fascismo e comunismo ma non ha dovuto difendere la nozione stessa di persona umana, il neopersonalismo verso cui tendere deve saper raccogliere la sfida di chi nega che ogni individuo sia anche persona. L'argomento di alcuni noti bioeticisti come P. Singer e T. Engelhardt, secondo cui i neonati malformati sarebbero bensì individui umani ma non persone, perché non hanno ancora elaborato l'autocoscienza o perché mai potranno farlo per via di lesioni cerebrali, chiama in causa la distinzione tra umano e non umano: che cosa ultimamente distingue la vita umana da quella non umana? Come dialogare con culture – come, ad esempio, quella cinese – che neppure posseggono il termine persona e che non comprendono che cosa significhi che la persona è un ente individuale in relazione necessaria, ontologica, con l'altro? Nel suo saggio recente, Roberto Esposito sostiene che solamente una filosofia della «terza persona», del «neutro», cioè della «depersonalizzazione della vita» sarebbe capace di fondare «una relazione intrinseca tra umanità e diritto sottratta al taglio soggettivo della persona giuridica». <sup>8</sup> Ma la nozione cristiana di persona – centrata come è sull'evento dell'incarnazione – costituisce un impedimento insormontabile sia per ogni riduzionismo biologistico, sia per la posizione di chi ritiene che soltanto la cittadinanza o una qualche autorità possa conferire a un essere umano dei diritti.

Comprendiamo perché la questione biopolitica – nel senso di M. Foucault – sia oggi al centro delle agende politiche e del dibattito culturale. <sup>9</sup> Il movimento cattolico italiano non può sottrarsi al compito di offrire risposte a domande del genere se vuole essere una comunità educante e non un mero luogo di formazione. L'asse dell'uguaglianza – che è stata la bandiera delle lotte che hanno contrassegnato il secolo breve – si è oggi spostata dall'economia alla morale.

---

<sup>8</sup> R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007, 18.

<sup>9</sup> Cf. la relazione di F. D'AGOSTINO, in questo volume.

Nasce di qui l'esigenza e l'urgenza di affrontare il tema della nuova laicità. Per cogliere la portata del problema, conviene prendere le mosse dalla considerazione che, in seguito alla rottura dell'unità religiosa occidentale e alle guerre di religione, prende avvio in Europa, a partire dalla rivoluzione francese, quel progetto di separazione tra sfera pubblica e sfera privata che costituisce appunto il cuore della secolarizzazione. Com'è noto, il termine è stato coniato da Max Weber, anche se il principio che ne è alla base era stato in precedenza anticipato da J.S. Mill, il grande economista e filosofo inglese, intorno alla metà dell'Ottocento.

L'idea di base della secolarizzazione è che la religione e, più in generale, i sistemi di credenze individuali devono essere confinati alla sfera del privato, non devono cioè contaminare la sfera del pubblico, che deve essere governata dai soli processi di razionalizzazione. Il concetto di laicità, che discende da una posizione del genere, dice allora che lo Stato deve adoperarsi, con gli strumenti a sua disposizione, affinché tale contagio non abbia a materializzarsi. Di qui la nozione di laicità come *indifferenza* dello Stato nei confronti delle varie opzioni religiose e dunque l'idea secondo cui il criterio che deve guidare l'azione del legislatore dev'essere quello dell'*etsi Deus non daretur*, la cui prima formulazione risale a Ugo Grozio agli inizi del Seicento.

È bene ricordare che, nel mondo intero, un solo continente, l'Europa, ha conosciuto un marcato processo di secolarizzazione, a seguito del quale gli individui sono stati «forzati» a privatizzare i loro principi religiosi. Nulla di simile negli altri continenti. Si prendano gli Stati Uniti. Qui la religione, o meglio le religioni hanno sin dagli inizi occupato la sfera pubblica, contribuendo a forgiare quell'*ethos* pubblico che ha trovato la sua più alta espressione nella Costituzione americana. Ecco perché negli USA il principio di laicità, come inteso da noi europei, neppure viene compreso. Il fatto è che la rivoluzione americana è qualitativamente assai diversa dalla rivoluzione francese, come H. Arendt ha magistralmente descritto. Dalla prima è disceso il principio di *neutralità* – che significa *imparzialità* – dello Stato nei confronti delle religioni: lo Stato non può preferire una religione alle altre, ma tutte sono, non solo consentite, ma favorite nella loro espressività e operatività. Dalla seconda è disceso, invece, il principio di *separazione* – che significa *indifferenza* – tra Stato e religioni, principio che esclude le religioni dalla costruzione dell'etica

pubblica. Ecco perché lo Stato laico europeo deve creare le sue scuole laiche, i suoi ospedali laici e, più in generale, deve produrre da sé quei beni meritori che l'etica laica giudica essenziale che i cittadini consumino o abbiano a disposizione.

Qual è la *res nova* dell'attuale fase storica? È che la «laicità della modernità» è oggi in grave crisi, poiché essa non è più in grado di far presa sulla realtà, vale a dire di dare risposte credibili a interrogativi del tipo: quale dev'essere il rapporto tra ragione etica e ragione economica, tra valori non negoziabili e diritto; quali risposte dare alle sfide della multiculturalità; come possono soggetti portatori di concezioni di vita assai distanti tra loro vivere in una società politica unitaria; quali sono gli elementi comuni delle diverse matrici culturali presenti in uno stesso Paese che devono entrare nella cosiddetta «ragione pubblica». Se non si intende accogliere, perché foriera di esiti autoritari, la tesi nichilista secondo cui il diritto non può richiamarsi a valori universali che lo trascendano – come diceva Nietzsche, il diritto può fondarsi soltanto sulla volontà più forte – è evidente che ci si deve porre il problema di come far emergere e di come far convergere i contenuti di verità presenti, sia pure in forme e gradi diversi, nei vari universi culturali. Come ha ricordato Benedetto XVI, nel discorso ai partecipanti al convegno promosso dal Partito popolare europeo del 30 marzo 2006, una laicità che, non aperta alla trascendenza, assolutizzi la ragione, costituisce un vero e proprio assoluto a carattere integralista. Una simile laicità finisce con lo scadere nella dittatura del razionalismo.

Ora, quando ci si pone di fronte a domande del genere si comprende perché la secolarizzazione, e la nozione di laicità che essa fonda, sono ormai divenute obsolete, superate dai fatti. In Europa, lo Stato laico moderno ha potuto praticare il separatismo di cui sopra si è detto, perché tutti gli attori, nel momento in cui scendevano nell'arena pubblica, avevano comunque – credenti e non – un comune riferimento valoriale, quello della tradizione giudaico-cristiana. Come è scritto nel «Documento preparatorio», lo Stato laico moderno separa bensì il peccato dal reato, ma non dimentica il Decalogo; propone bensì orientamenti educativi o modelli familiari, ma li desume – anche se non lo riconosce esplicitamente – da una comune matrice.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Su tale questione svolge riflessioni importanti P. GRASSI, «Laicità e pluralismo religioso», in ALICI, *Forme del bene condiviso*.

Ma che cosa succede quando – come oggi è il caso – questo comune riferimento culturale viene a mancare? Succede che l'insistenza, di per sé positiva, del discorso pubblico sui diritti soggettivi finisce con l'espellere dal dibattito politico questioni da sempre ritenute centrali, come quelle relative al perseguimento del bene comune. Come ha scritto M.A. Glendon,<sup>11</sup> la centratura dell'agenda politica sul tema dei diritti soggettivi non solamente ha fatto esplodere nuove conflittualità, ma ha favorito l'affermazione di un modello di agente sociale schiacciato sulla sola dimensione acquisitiva e autointeressata, e insensibile alle istanze solidaristiche. Quel che osserviamo, anche in Italia, è triste conferma di ciò: la discussione politica si riduce a mero proceduralismo, per un verso, e a risoluzione dei conflitti di interesse, per altro verso.

Ma la visione puramente procedurale dell'agire politico conduce a contraddizioni pragmatiche, alla lunga insostenibili. Infatti, l'ipotesi di una realtà sociale composta di persone che sono «stranieri morali» – nel senso di T.H. Engelhardt – e che interagiscono soltanto attraverso le regole del mercato è destinata a scontrarsi con il fatto che il mantenimento delle stesse regole dello scambio di mercato dipende, basicamente, dal riconoscimento, da parte di tutti, dei diritti della persona umana. Senza quel comune riconoscimento, non sarebbe neppure possibile definire e attribuire alle persone diritti di proprietà, con il che le regole e le procedure stesse durerebbero lo spazio di un mattino. Ecco perché è semplicemente illusoria – per tacer d'altro – la proposta di un «liberismo» in materia di valori e di un interventismo statale in ambito sociale ed economico. Non si può essere sostenitori, a un tempo, di un liberismo etico e di un solidarismo in ambito socio-economico. In altri termini, non è sostenibile, perché incoerente, la posizione di chi vorrebbe uno Stato laico che «pubblicizzi» gli interessi (o le preferenze) dei cittadini e «privatizzi» le loro diverse identità.

2.2. Alla luce di quanto precede, si riesce a comprendere perché oggi si tenda a parlare di post-secolarismo, termine questo coniato da Peter Berger nel 1999 nel suo saggio, *The De-secularization of the World*. Stiamo assistendo a un ripensamento profondo del rapporto

---

<sup>11</sup> Cf. M.A. GLENDON, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991.

tra politica e religione e, in conseguenza di ciò, a una ridefinizione netta del concetto di laicità fino a ora in uso. Vediamone le tappe principali.

Il primo passo è stata la presa d'atto che la distinzione tra pubblico e privato, oggi, non significa sostanzialmente più nulla. Piuttosto, la distinzione importante è quella tra *sfera pubblica* e *sfera politica*, come l'ultimo J. Rawls,<sup>12</sup> J. Habermas, A. Seligman e tanti altri hanno coraggiosamente e onestamente ammesso. Che cos'è la sfera pubblica? È quell'ampio campo di attività umane dove si coltivano e si pongono a raffronto i valori fondamentali dell'umano, quei valori cioè che interessano ogni uomo in quanto tale. La sfera politica, invece, comprende tutte quelle attività umane che, per essere volte alla decisione comune, postulano la comunanza, ovvero una qualche forma di concordanza e di intesa tra coloro che sono portatori di visioni e concezioni della verità e del bene diverse.

Il secondo passo, conseguente al primo, è che il discorso e la prospettiva religiosi, in quanto riguardano l'umano, fanno parte, di diritto, della sfera pubblica e più specificamente del campo della deliberazione e delle decisioni politiche. Tutt'altro, dunque, del principio di separazione. La ragione pubblica non può fare a meno del contributo del discorso religioso. Il che aiuta a spiegare perché il rapporto tra fede e cultura stia vivendo, anche nel nostro Paese, una nuova stagione.

Il terzo passo, quello decisivo, è la presa d'atto che la «vecchia» laicità – quella cioè della modernità – viola, in modo essenziale, il principio di uguaglianza tra i cittadini. Si tratta di questo. Se si pretende che nell'arena pubblica siano spendibili solamente ragioni non religiose, i cittadini che liberamente scelgono di vivere fino in fondo la loro fede devono affrontare un onere aggiuntivo per la partecipazione al processo democratico rispetto a quanto è richiesto al non credente. Come osserva A. Ferrara, se l'unica moneta a corso legale nello spazio pubblico è costituita dalle ragioni laiche (in senso vecchio), allora è evidente che non tutti i cittadini si trovano su un piano di parità, poiché al credente tocca fare un pezzo di strada ermeneutica in più per avanzare ragioni spendibili nella sfera pubblica. Il che rappresenterebbe una patente violazione del conclamato principio di giustizia, vero e proprio pilastro del pensiero laico.

---

<sup>12</sup> Cf. J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge (MA)-London 1997.

Quale allora la proposta che, in positivo, si può avanzare? Rawls e Habermas, sia pure da angolature e con intenti diversi, avanzano una proposta che reputo afferente e degna di attenzione. I cittadini possono portare, in qualsiasi momento e senza restrizione alcuna, nello spazio pubblico le loro convinzioni a sfondo religioso, senza dover sopportare «costi» per ottenere permessi. Tuttavia, quando si arrivasse alla sfera politica, cioè al momento in cui si tratta di deliberare in merito a un testo di legge, alle sue ragioni religiose, il credente deve affiancare altre ragioni, quelle che possono essere comprese anche dal non credente. E viceversa, il portatore di un credo immanentista e perfino l'ateo, quando si tratta di legiferare, devono saper fornire ragioni che possano essere comprese anche da chi non condivide la loro ideologia. La cifra della *nuova laicità* sta in ciò: che lo Stato si pone come equidistante da tutte le forme di argomentazione, quale che sia il loro punto di partenza, religioso o meno.

Una conseguenza pratica di questo principio conviene subito porla in evidenza. La tesi, così spesso chiamata in causa nel recente dibattito italiano in materia bioetica, secondo cui concedere il diritto di abortire (o di effettuare manipolazioni embrionali) non vuol dire obbligare tutti a servirsene e, dunque, che i cattolici non dovrebbero impedire il varo di leggi al riguardo, è una tesi che viola il principio di uguaglianza, come sopra specificato. Essa infatti depriverebbe i cattolici di ogni influenza nella sfera politica, poiché non consentirebbe loro di tradurre le ragioni ancorate alla loro fede in ragioni politiche. La laicità della post-modernità non può accettare forme simili di discriminazione.

Quali implicazioni di ordine pratico per il mondo cattolico discendono dalla prospettiva appena abbozzata? Mi limito a indicarne due. Quando il discorso religioso entra nella sfera pubblica, esso è tenuto, non solo a rispondere alle eventuali critiche, ma anche ad argomentare, a fornire cioè ragioni a sostegno delle proprie istanze, ragioni che devono poter essere comprese – anche se non necessariamente condivise – dagli «altri». È questo un compito non semplice, al quale il mondo cattolico italiano non è stato ancora abituato in modo sufficiente. E se ne comprendono i motivi. Fino a che il discorso religioso veniva relegato alla sola sfera privata, non c'era bisogno di produrre ragioni o argomentazioni da opporre agli «altri». Infatti, per coloro che si riconoscono nella medesima fede ci sono già, per un

verso, la teologia e, per un altro, l'attività pastorale. Ma quando il credente deve scendere nella mischia e confrontarsi con il non credente non può più sottrarsi al compito di fornirgli ragioni. Su questo piano, il mondo cattolico è, tuttora, alquanto indietro. Un'eccezione notevole che conferma tuttavia la regola è stata l'esperienza del Comitato scienza e vita, costituito in occasione del referendum del giugno 2005. I cattolici che in esso si sono seriamente impegnati non si sono limitati ad affermare e ribadire i loro principi fondamentali sulla materia oggetto del referendum, ma hanno saputo fornire robuste ragioni da cui sono derivate precise direttive di azione. E hanno vinto perché i loro argomenti hanno saputo convincere anche molti tra i non credenti.

La seconda conseguenza riguarda le insidie che, almeno potenzialmente, potrebbero celarsi nelle pieghe dei tentativi che, sia pure in buona fede, i cattolici esperissero per giungere a legiferare in ambito politico. Il rischio è duplice. Per un verso, quello dell'isomorfismo culturale, un rischio questo specialmente evidente nel dialogo con il liberalismo filosofico. Proprio perché il pensiero liberale non è, *prima facie*, antagonista della visione cristiana della persona e della storia, il rischio è quello di perdere di vista che l'interpretazione liberale della libertà, in quanto prescinde dalla natura relazionale della soggettività umana, è un'interpretazione troppo debole per il cristianesimo, il quale non può certo accontentarsi di ridurre la libertà alla sola libertà di scelta, intesa in senso individualistico. Per un altro verso, c'è il rischio della cattura, della riduzione cioè del cristianesimo a un'utile tradizione di pensiero generatrice di convenienti norme sociali di comportamento. È questo il rischio che i cristiani corrono tutte le volte in cui accettano di confrontarsi con la cultura «laica» solamente sui temi del sociale. La Chiesa è oggetto di plauso e di rispetto fin tanto che il confronto si mantiene sul piano della giustizia sociale e della definizione delle politiche di intervento a favore degli esclusi; è invece osteggiata quando afferma che la vita è, in sé, un bene o quando proclama che il riconoscimento dei diritti soggettivi è fondato sul diritto naturale.

### **3. Dalla democrazia rappresentativa alla democrazia deliberativa: il ruolo della società civile organizzata**

3.1. La seconda parola chiave cui sopra accennavo è democrazia. Grazie al principio democratico si è riusciti a coniugare, soprattutto durante il Novecento, libertà e giustizia sociale. Un brano del filosofo francese Henri Bergson rende assai efficacemente il punto: «Così è la democrazia: proclama la libertà, rivendica l'uguaglianza e riconcilia queste due sorelle nemiche, ricordando loro che sono sorelle». Invero, presi singolarmente, principio di libertà e principio di uguaglianza paiono tra loro nemici; è solamente il principio democratico a farli marciare insieme.

Qual è il problema dell'oggi? È che il modello della democrazia rappresentativa – i cui meriti storici sono fuori di ogni dubbio – non è più in grado di sostenere istituzioni politiche capaci di assicurare un'equa distribuzione dei frutti dello sviluppo e di dilatare gli spazi di libertà dei cittadini. Vediamo di chiarire. Tre sono le caratteristiche essenziali del modello elitistico-competitivo di democrazia dovuto a Max Weber e a Joseph Schumpeter. La democrazia è principalmente un metodo di selezione di un'élite che, essendo esperta, è capace di prendere le decisioni necessarie, date le circostanze. La democrazia è dunque la procedura per arrivare a selezionare, all'interno della società, coloro che sono in grado di prendere le decisioni di volta in volta richieste dal corpo politico. La seconda caratteristica è quella di ostacolare gli eccessi di potere della *leadership* politica. Poiché il rischio della degenerazione e dell'abuso di autorità non può mai essere scongiurato, è opportuno inserire negli ingranaggi del potere «granelli di sabbia». E quale modo migliore per conseguire un tale risultato di quello di far soffiare, sui partiti politici, il vento della competizione? La terza caratteristica, infine, è che il modello in questione si qualifica per il suo orientamento alla crescita e al progresso della società. Si noti l'analogia: come nell'arena del mercato le regole della competizione economica servono ad assicurare un'efficiente allocazione delle risorse e quindi il più alto tasso possibile di sviluppo, così, alla stessa stregua, nella sfera politica i partiti gareggiano fra loro per vincere le elezioni massimizzando i rispettivi consensi. Le regole della gara elettorale allora devono essere tali da impedire la

formazione di grumi di potere, che favoriscano l'uno o l'altro dei contendenti. In definitiva, l'idea base del modello è che le imprese gestiscono i mercati e i governi regolano le imprese; d'altra parte, le burocrazie di vario tipo gestiscono l'amministrazione pubblica e il governo controlla e regola la burocrazia. Con il che è alla sfera della politica che è demandato il compito di tracciare il sentiero di marcia dell'intera società.

Notevoli sono stati i risultati positivi che questo modello di democrazia – con le sue molteplici varianti nazionali – ha consentito di ottenere a partire dal secondo dopoguerra. Ma i mutamenti di portata epocale di cui si è detto lo hanno reso inadeguato, non più capace di far fronte alle nuove sfide. La democrazia deliberativa, invece, mostra di essere all'altezza della situazione. Basicamente, la ragione è che per tale modello non è ammissibile che il benessere, lo star bene degli emarginati e degli svantaggiati dipenda – a seconda delle circostanze – dallo «Stato benevolente» o dalle istituzioni del «capitalismo compassionevole». Piuttosto, esso deve essere il risultato di strategie di inclusione nel circuito della produzione – e non della redistribuzione – della ricchezza.

Come noto, tre sono i caratteri essenziali del metodo deliberativo. Primo, la deliberazione riguarda le cose che sono in nostro potere (come insegnava Aristotele, non deliberiamo sulla luna o sul sole!). Non ogni discorso dunque è una deliberazione, la quale è invece un discorso volto alla decisione. Secondo, la deliberazione è un metodo per cercare la verità pratica e pertanto è incompatibile con lo scetticismo morale. In tal senso, la democrazia deliberativa non può essere una pura tecnica senza valori; non può ridursi a mera procedura per prendere decisioni. Terzo, il processo deliberativo postula la possibilità dell'autocorrezione e quindi che ciascuna parte in causa ammetta, *ab imis*, la possibilità di mutare le proprie preferenze e le proprie opinioni alla luce delle ragioni addotte dall'altra parte. Ciò implica che non è compatibile col metodo deliberativo la posizione di chi, in nome dell'ideologia o di interessi di parte, si dichiara impermeabile alle altrui ragioni. È in vista di ciò che la deliberazione è un metodo essenzialmente comunicativo, un metodo secondo cui chi vi prende parte si dichiara disponibile a mettere in gioco le proprie posizioni iniziali alla luce dell'esito del processo argomentativo.

Certo, non pochi sono i nodi teorici e pratici che devono essere sciolti perché il modello di democrazia deliberativa possa costituire

un'alternativa pienamente accettabile rispetto a quella esistente.<sup>13</sup> Ma non c'è dubbio che la concezione deliberativa di democrazia sia, oggi, la via che meglio di altre riesce ad affrontare i problemi dello sviluppo e del progresso dei nostri Paesi. Ciò in quanto essa riesce a pensare la politica come attività non solo basata sul compromesso e sull'inevitabile tasso di corruzione che sempre lo accompagna, ma anche sul fine della convivenza stessa, cioè sul bene comune. Essa è anche la via più efficace per contrastare l'invadenza di un certo politicismo e, quindi, per rilanciare il ruolo della società civile, soprattutto dei corpi intermedi, nella definizione delle politiche concrete. Parecchie sono ormai le pratiche deliberative sperimentate con successo nei Paesi più avanzati dell'occidente. Si va dal sondaggio deliberativo ideato nel 1988 da James Fishkin; alle giurie dei cittadini proposte da Ned Crosby; alle *consensus conferences* della Danimarca; alla democrazia di prossimità della Francia (la *loi de démocratie de proximité* è del 2005); e altre ancora. Il nostro Paese non ha ancora iniziato, salvo sporadiche esperienze in alcuni comuni, a sperimentare il metodo deliberativo.<sup>14</sup>

Nel discorso al convegno della Comece per i cinquant'anni della firma dei trattati di Roma, il 24 marzo 2007 Benedetto XVI ha ribadito con forza che la democrazia non è in contrasto con valori assoluti. Diversamente, si finirebbe

per difendere la convinzione che la ponderazione dei beni sia l'unica via per il discernimento morale e che il bene comune sia sinonimo di compromesso. In realtà, se il compromesso può costituire un legittimo bilanciamento di interessi particolari diversi, si trasforma in male comune ogni qualvolta comporti accordi lesivi della natura dell'uomo.

Quanto a dire che la mediazione democratica – pur necessaria – non può limitarsi a mediare tra posizioni alternative prescindendo dal riferimento alle loro rispettive verità. Vediamo di approfondire un attimo la questione.

Il principio democratico – come si sa – si regge su due pilastri fondamentali. Per un verso, che tutti coloro che direttamente o indiret-

---

<sup>13</sup> Per un resoconto recente dei problemi di ordine pratico associati alla democrazia deliberativa, oltre che delle sfide che essa pone, si può vedere D. GIANNETTI, «Modelli e pratiche della democrazia deliberativa», in *Strumenti della democrazia*, a cura di G. PASQUINO, Bologna 2007. Il saggio contiene un'ampia bibliografia sull'argomento.

<sup>14</sup> La Regione Emilia-Romagna è, al momento, l'unica Regione italiana che nello statuto approvato nel 2006 contempla, agli artt. 17 e 19, la possibilità di esprimere forme mirate di democrazia deliberativa.

tamente vengono influenzati da una decisione politica possano, almeno in una qualche misura, concorrere a influenzare la decisione stessa. Per un altro verso, che coloro che hanno acquisito per via elettorale il potere di prendere decisioni siano ritenuti responsabili delle conseguenze che ne discendono, rispondendone elettoralmente ai cittadini – è il cosiddetto principio dell'imputabilità personale dell'agire politico. Come si constata, la globalizzazione va indebolendo questi due pilastri col risultato di affievolire il legame forte, all'interno dei singoli Stati nazionali, fra democrazia e istituzioni democratiche. Nella realtà odierna, infatti, vi sono soggetti capaci di produrre norme vincolanti, anche *erga omnes*, ma che non hanno territorio e che non sono retti da istituzioni democratiche del tipo di quelle cui finora siamo stati abituati. Lo Stato nazionale non è più l'unico produttore di norme giuridiche. Si pensi a soggetti quali le imprese transnazionali che già da diversi anni vanno costruendo la nuova *lex mercatoria*; alle associazioni transnazionali; alle organizzazioni non governative; alle stesse organizzazioni intergovernative, come l'Unione europea, che hanno assunto poteri sovranazionali non contemplati dal diritto internazionale e non regolabili a mezzo del suo strumento principale che è il trattato; agli organismi interstatali come il WTO e il G8 che, pur non avendo una legittimazione democratica secondo i canoni del modello elitistico-competitivo, prendono decisioni di grande rilevanza pratica. Come ha indicato Sabino Cassese nel suo saggio *Beyond the State*, vi sono oggi più di 2.000 organizzazioni internazionali (nel 1951 ve ne erano solamente 123) e più di 100 corti internazionali di varia natura, che generano norme rivolte non solo alle amministrazioni nazionali, ma anche ai singoli individui.

Si rifletta anche sul nesso tra democrazia competitiva e quel fenomeno, così ampiamente diffuso nella prassi dell'agire politico, noto come *corto-termismo* (*short-termism*). I partiti politici predispongono la propria piattaforma elettorale pensando alle elezioni successive e non agli interessi delle generazioni future. È questa, infatti, la strategia da seguire per sperare di vincere nella competizione elettorale. Ma la politica autenticamente democratica – come si sa – è la visione degli interessi lontani. La responsabilità verso le generazioni future è questione che, soprattutto oggi, non può essere elusa. La natura della maggior parte delle questioni rilevanti in ambito sia sociale sia economico è oggi tale che le decisioni che i governi prendono sulla base di un orizzonte temporale di breve periodo generano quasi sempre

effetti di lungo periodo che si ripercuotono sulle generazioni future, alle quali però essi non rispondono elettoralmente. Con il che il secondo pilastro di cui sopra si è detto viene così a crollare. Valgano un paio di esempi. Se il governo di un piccolo Paese decide di dar vita, per ragioni elettorali, a un paradiso fiscale in cui viene reso più agevole il lavaggio del denaro sporco, ciò avrà effetti non solo sul funzionamento dei mercati finanziari, ma anche sulle generazioni future di quel Paese, le quali subiranno una pesante ipoteca. Ancora, la decisione del governo di un Paese di non ratificare accordi in ambito ambientale, come quello di Kyoto, può certamente avere valide ragioni economiche se l'orizzonte temporale è di breve periodo: l'abbassamento dei costi di produzione e quindi l'innalzamento dei margini di competitività nei confronti dei Paesi che, invece, avessero ratificato quegli accordi. Ma è evidente che decisioni del genere avranno effetti negativi che si ripercuoteranno sulle generazioni future.

È dunque la discrasia crescente tra assetti politici costruiti per il breve periodo e per il contesto nazionale e conseguenze, derivanti da quegli assetti, che valicano i confini nazionali e che incidono sulla sfera di libertà delle generazioni future a fare problema. Di qui la miopia di cui sembra soffrire la gran parte delle scelte politiche. Di qui anche il paradosso per cui i contenuti dei programmi elettorali diventano sempre più general-generici, mentre sempre più spazio di azione ottengono gli esperti nelle tecniche di persuasione usate per catturare (e spesso per manipolare) le preferenze degli elettori. È la deriva «economicistica» della nozione di cittadinanza, a sua volta legata al dominio delle *lobbies* economico-finanziarie, a far sì che i cittadini siano indotti a svolgere un ruolo meramente passivo nel processo democratico e in cui il dibattito elettorale è controllato da professionisti esperti. Ecco perché il tradizionale modello di democrazia rappresentativa non è in grado, nelle attuali condizioni storiche, di generare e difendere quelle istituzioni da cui dipende sia un elevato tasso di innovatività sia l'ampliamento della platea di soggetti che aspirano a essere inclusi nella cittadinanza. Come ha scritto il politologo francese Zaki Laidi a proposito del concetto di «Stato frattale», sempre più spesso – in relazione con la società civile e con i soggetti sopranazionali – lo Stato dimostra di non essere più un «tutto» (come la tradizionale pretesa della sovranità postulava), ma soltanto una «parte» che è costretta a negoziare il suo ruolo e il suo potere con altre «parti» nella forma di una *governance* multilivello.

In buona sostanza, la differenza fondamentale tra la concezione deliberativa della democrazia e quella rappresentativa o aggregativa della stessa, è bene resa da J. Cohen quando scrive:

In base alla concezione aggregativa [...], le decisioni sono collettive se derivano da metodi per prendere decisioni vincolanti che attribuiscono eguale considerazione [...] agli interessi di ciascun individuo vincolato dalla decisione. Secondo la concezione deliberativa, una decisione è collettiva se deriva da metodi per prendere decisioni vincolanti che stabiliscono condizioni di libero ragionamento pubblico tra eguali sottoposti a quella decisione.<sup>15</sup>

Quanto a dire che nella democrazia deliberativa i cittadini sono trattati come eguali «non perché viene attribuita eguale considerazione ai loro interessi [ovvero alle loro preferenze], ma perché la decisione è il frutto di considerazioni che possono, grosso modo, essere accettate da tutti come ragioni».<sup>16</sup> Ecco perché la concezione deliberativa della democrazia è più capace, rispetto a quella aggregativa, di recepire le istanze del bene comune.

Su due implicazioni pratiche di quanto sopra desidero soffermare un attimo l'attenzione. Oggi si stanno confrontando, e talvolta scontrando, due visioni del modo di concepire il rapporto tra società politica e società civile. Si badi che, in origine, le due espressioni – società politica e società civile – erano sinonimi. La *koinonía politiké* di Aristotele corrispondeva, infatti, alla *civilis societas* di cui parla Cicerone nel *De republica*. È soltanto dal XVII secolo che si registra la separazione dei significati, tuttora in uso. Due gli approcci che da tale separazione hanno preso avvio. Rifacendomi all'ormai celebre distinzione del politologo americano M. Oakeshott, la scelta è tra politica come *enterprise association* e politica come *civil association*. La prima concezione, che ha in Thomas Hobbes il capostipite e che presuppone in qualche grado almeno una visione della società di stampo organicistico, vede la politica come l'attività alla quale spetta di guidare la società in una direzione determinata. Con il che la sfera del politico viene a coincidere, di fatto, con la sfera del pubblico e questa con lo Stato leviatano. Per tale concezione della politica, i partiti sono assimilabili al management di una grande impresa, che

---

<sup>15</sup> J. COHEN, «Democracy and Liberty», in *Deliberative Democracy*, by J. ELSTER, Cambridge 1998, 186.

<sup>16</sup> COHEN, «Democracy and Liberty», 186.

deve sforzarsi di rendere compatibili le richieste delle varie classi di *stakeholder* nei confronti dell'impresa. La società civile è il luogo degli interessi particolari che possono bensì esprimersi liberamente, ma a condizione di non intralciare il lavoro e di non porre in discussione il ruolo guida degli apparati amministrativi dello Stato, espressione e luogo dell'universale. L'altra concezione, invece, che si rifà all'ideale liberal-democratico della politica, e che ha in John Locke il suo primo e più efficace sistematizzatore, non accetta che lo spazio pubblico sia tutto occupato, senza scarti, dai partiti, i quali sono bensì attori indispensabili, ma non unici, in un palcoscenico nel quale recitano anche attori sociali e civili. Non accetta, cioè, che questi ultimi siano sussunti nei primi. E ciò per la fondamentale ragione che, nella società visualizzata da Locke, gli uomini sono capaci di socialità prima ancora di arrivare a sottoscrivere il contratto sociale. Entrambe le concezioni – si badi – hanno la loro ragion d'essere e i loro rispettivi punti di forza e di debolezza. Sia pure variamente interpretate, esse sono presenti in modo trasversale nei due schieramenti della politica italiana.

Quali conseguenze discendono dalle due concezioni della politica ai fini del nostro discorso? In primo luogo, un diverso modo di interpretare il principio di sussidiarietà. Mentre la politica come *enterprise association* privilegia la sussidiarietà negativa, che consiste nel divieto di sottrazione («mai privare dell'autonomia le unità sociali inferiori»), la politica come *civil association* enfatizza piuttosto la sussidiarietà positiva, che consiste in un dovere di aiuto, il che pone la sfera del sociale al servizio della persona. Nel primo caso, la sussidiarietà è, di fatto, una tecnica di governo; nel secondo caso, essa è piuttosto un principio di ordine sociale. Una seconda conseguenza importante concerne la fattibilità o meno di attuare le più rilevanti pratiche di democrazia deliberativa. Esse sono tutte ancorate al principio di arrivare alle decisioni di un certo peso – si pensi al governo del territorio, alle grandi infrastrutture, alla tutela dell'ambiente – coinvolgendo tutte le parti in causa o i loro rappresentanti sulla base di un'adeguata informazione e in un contesto dialogico. L'esempio a noi più vicino è quello francese, dove – come ricordavo – la recente legge sulla «democrazia di prossimità» ha imposto lo svolgimento di un «dibattito pubblico» quando l'ente locale deve prendere decisioni i cui effetti si estendano oltre l'orizzonte temporale fissato dalle tornate elettorali. La *Commission nationale du débat publique*, la cui

composizione riflette tutte le espressioni della società francese, assicura l'imparzialità della discussione, organizza i dibattiti locali e verifica che le decisioni tengano conto delle risultanze della consultazione. Un altro esempio ci viene dalla recente decisione del governo inglese di Gordon Brown di dare vita a «giurie cittadine» e a «commissioni civiche» nelle quali i cittadini, organizzati o meno, possono far valere le loro ragioni in merito a questioni di comune interesse, quali l'infanzia, il crimine, la sanità, ecc. Chiaramente, soltanto la politica come *civil association* è capace di dare ali a questi e ad altri istituti che rappresentano la condizione necessaria della partecipazione popolare di tipo deliberativo. La concezione alternativa della politica può, tutt'al più, assicurare la partecipazione consultativa e quella petizionaria, come accade ad esempio con i referendum.

È certamente d'interesse richiamare alla mente le parole profetiche che J. Maritain adopera nel suo celebre *L'uomo e lo Stato* per chiarire la distinzione tra società politica e società civile: «Il popolo è la moltitudine delle persone umane che riunite da una reciproca amicizia per il bene comune [...] costituiscono una società politica o un corpo politico [...]. Il popolo è al di sopra dello Stato; il popolo non è per lo Stato, ma lo Stato invece è per il popolo». <sup>17</sup> La distinzione di cui sopra è necessaria, per Maritain, al fine di scongiurare il rischio di degenerazioni nell'azione di governo:

Coloro che si specializzano negli affari del tutto hanno l'inclinazione a prendersi per il tutto: [...] le autorità ecclesiastiche per l'intera Chiesa, lo Stato per l'intero corpo politico. In pari tempo, lo Stato tende ad assegnare a se stesso una *bene comune particolare*, ossia la propria conservazione e la propria crescita, distinto [...] dal bene comune che è il suo fine supremo. <sup>18</sup>

3.2. Una seconda conseguenza di rilievo del metodo deliberativo ha a che vedere con il processo di riforma oggi in atto, pur tra tante resistenze, circa il modo in cui i livelli di governo, centrale e locale, devono ripensare non solo la loro funzione propria, ma anche le forme dei loro interventi. La posta in gioco è come reinventare le burocrazie e le amministrazioni pubbliche per migliorarne la *performance*. Fino agli anni Novanta del secolo scorso, la risposta offerta

---

<sup>17</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Genova 2003, 29.

<sup>18</sup> MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, 17. Per un ampliamento del discorso rinvio a A. BAGGIO, «Il nome del popolo», in *Nuova Umanità* (2007)4.

dall'approccio noto come *new public management* è stata basicamente quella di introdurre nelle attività di governo logiche e metodi tipici del mercato: schemi di incentivo; decentralizzazione; esternalizzazione; deregolamentazione, ecc. Tuttavia, i risultati sono stati inferiori alle attese, e *pour cause*. La trasposizione alla pubblica amministrazione di tecniche gestionali e organizzative tipiche del settore privato dell'economia non può generare risultati soddisfacenti se prima non muta la filosofia di fondo dell'ente pubblico. Molti sprechi si sarebbero potuti evitare e tante frustrazioni sarebbero state scongiurate se si fosse fatto tesoro di questa semplice regola metodologica. Ecco perché in questi ultimi anni, nei Paesi più evoluti, si sta passando al cosiddetto *third-party government* (governo dei terzi), che privilegia gli strumenti indiretti di azione pubblica, quali convenzioni, buoni sociali, deduzioni e detrazioni fiscali, prestiti garantiti, programmi di *asset building* e altri ancora. La nuova *governance* che si va delineando poggia su due idee-forza: per un verso, che la soluzione dei problemi pubblici postula un approccio cooperativo da parte di tutti i segmenti della società; per un altro verso, che l'approccio cooperativo, per generare gli effetti desiderati, richiede il passaggio dalla gerarchia alla rete. La cooperazione, infatti, postula una certa uguaglianza tra tutti coloro che sono chiamati a realizzare l'azione comune. Alla persona sottoposta in senso gerarchico si può dare comandi e si può chiedere di collaborare, ma non certo di cooperare.

Su che cosa si regge l'impianto di pensiero che ha originato il governo dei terzi? Basicamente, sul principio che dev'essere la domanda a orientare la fornitura di beni e servizi da parte delle pubbliche amministrazioni e non invece sul principio che è l'offerta a obbligare la domanda ad aggiustarsi ad essa. Per dirla nei termini di una celebre legge economica – la legge di Say –, non è l'offerta che crea la domanda, ma al contrario è la domanda che stimola e indirizza l'offerta. Nel concreto, questo significa rendere la persona protagonista dei modi in cui i suoi bisogni vengono soddisfatti e ciò sulla base della considerazione – di per sé ovvia ma sempre dimenticata – che il portatore di bisogni non è un soggetto passivo perché bisognoso di cura o di aiuto, ma un soggetto che comunque è portatore di conoscenze e di risorse, non solo monetarie. È stata la «cultura» stata-dirigistica, ancora troppo diffusa nel nostro Paese, a far credere che tra diritti soggettivi, quali la libertà di poter scegliere tra opzioni diverse nell'erogazione di determinate prestazioni, e diritti sociali, quali l'accesso ai servizi del

welfare, vi sia un irriducibile *trade-off*, come se per soddisfare i secondi si dovessero limitare i primi o viceversa. Di qui il sacrificio, nella prassi, dei diritti soggettivi sull'altare dell'interesse collettivo oppure del bene totale. Nulla di più insensato. Il principio del bene comune non tollera – come già si è detto – simili *trade-off*.

Che cosa comporta, in pratica, accogliere la prospettiva del bene comune? Comporta che l'ente pubblico abbandoni il principio della centralità delle competenze istituzionali in favore del principio della centralità del cittadino in quanto persona. A sua volta, questo postula una coraggiosa innovazione organizzativa, capace di far fronte alle sfide poste dal governo dei terzi in termini di *accountability*, vale a dire di rendiconto dei risultati. L'impostazione tradizionale, basata com'è su procedure di controllo a carico delle agenzie governative, non è più sufficiente. Tutt'al più, essa può servire per controllare la qualità codificata delle prestazioni; non certo la qualità tacita che può essere accertata solamente da chi riceve quelle prestazioni, cioè dai soggetti di domanda. Come, tra i tanti, chiarisce L. Salamon,<sup>19</sup> si tratta di sostituire ai meccanismi tradizionali del controllo per via democratica della pubblica amministrazione gli strumenti indiretti dell'azione pubblica. I primi presumevano che amministratori eletti dessero direttive politiche, sulla base del consenso elettorale ricevuto, per poi monitorare i risultati delle azioni attraverso il controllo gerarchico degli enti operativi. Le modalità indirette di governo, invece, frammentano i controlli gerarchici in favore dei network organizzativi e legittimano visioni plurime sugli obiettivi dei programmi. Soprattutto, mentre l'approccio tradizionale esaspera la tensione fra pubbliche amministrazioni e settore privato (sia *profit* sia *non profit*), i nuovi strumenti di azione pubblica tendono ad armonizzare la sfera pubblica e privata, così che la competizione posizionale – generatrice di spechi inenarrabili – viene sostituita da strategie di tipo cooperativo, che valorizzano le complementarità strategiche tra le due sfere. Come si può comprendere, l'accoglimento del punto di vista del bene comune, lungi dal rappresentare un vago filosofema o una sorta di petizione di principio, è capace di ispirare concretissime linee di intervento in un ambito tanto pratico e vicino alle persone quanto può esserlo quello della nuova *governance*.

---

<sup>19</sup> Cf. L. SALAMON, *The Tools of Government*, Oxford 2002.

## 4. Fraternità, capitale sociale ed economia civile

4.1. Passo infine alla terza parola chiave: fraternità. È stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che essa ha conservato nel corso del tempo. Ci sono pagine della Regola di Francesco che aiutano bene a comprendere il senso proprio del principio di fraternità, che è quello di costituire, a un tempo, il complemento e il superamento del principio di solidarietà. Infatti, mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare uguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente agli uguali di essere diversi. La fraternità consente a persone che sono uguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l'Ottocento e soprattutto il Novecento, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà, e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse soltanto solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è sempre vero.

È facile darsene conto. Come si sa, due sono le categorie di beni che concorrono al nostro benessere: i beni di giustizia e quelli di gratuità. I beni di giustizia – ad es. quelli assicurati dal *welfare state* – fissano un preciso *dovere* in capo a qualche ente (tipicamente, ma non solo, lo Stato) affinché i diritti dei cittadini su quei beni vengano soddisfatti. I beni di gratuità invece – quali sono i beni relazionali – fissano un'*obbligazione* che deriva dallo speciale legame che ci unisce l'un l'altro. È il riconoscimento di una mutua *ligatio* tra persone a fondare un'*ob-ligatio*. Si noti che, mentre per difendere un diritto si può ricorrere alla legge, si adempie a un'*obbligazione* per via di gratuità e, quindi, in seguito al processo di riconoscimento reciproco. Mai nessuna legge, neppure quella costituzionale, potrà obbligarci alla relazionalità.

Eppure, non c'è chi non veda quanto i beni di gratuità siano fondamentali per il bisogno di felicità che ciascuna persona si porta appresso. Perché dove non c'è gratuità non può esserci speranza.

La gratuità, infatti, non è una virtù etica, come lo è la giustizia. Essa riguarda la dimensione sovraetica dell'agire umano; la sua logica è quella della sovrabbondanza. La logica della giustizia, invece, è quella dell'equivalenza, come già Aristotele insegnava. Capiamo allora perché la speranza non possa ancorarsi alla giustizia. In una società, per ipotesi, soltanto perfettamente giusta non vi sarebbe spazio per la speranza. Cosa potrebbero mai sperare i suoi cittadini? Non così in una società dove il principio di fraternità fosse riuscito a mettere radici profonde, proprio perché la speranza si nutre di sovrabbondanza.

Un punto che la stessa cultura cattolica tende troppo spesso a dimenticare è che la moderna economia di mercato si costituisce a partire dall'umanesimo, durante il XV secolo. Tre i suoi principi regolativi. Primo, la divisione del lavoro, e ciò allo scopo di consentire a tutti gli esseri umani di partecipare al processo produttivo, anche a coloro meno dotati fisicamente o intellettivamente. È dalla divisione del lavoro che nasce la necessità dello scambio sistematico e quindi la presa d'atto dell'inevitabile interdipendenza tra gli uomini. Secondo, l'idea di sviluppo, intesa come impegno della generazione presente di farsi carico delle necessità della generazione futura e quindi come espressione della solidarietà intergenerazionale. Terzo, la libertà di impresa e di conseguenza il principio di competizione come metodo per coordinare le decisioni prese da una miriade di soggetti e per favorire l'emulazione. Questi tre principi sono orientati a un fine ultimo che è il bene comune. Con l'avvento della rivoluzione industriale e in seguito all'affermazione della filosofia utilitarista di J. Bentham, l'economia di mercato, mentre conserva i tre principi, muta il fine cui tende, che diventa il bene totale e non più il bene comune. La logica del profitto che connota di sé l'economia capitalistica non è altro che l'applicazione pratica della logica del bene totale. Si può dunque dire che il *genus* economia di mercato ha conosciuto, nel corso del tempo, due *species*: quella civile e quella capitalistica. I grandi costruttori dell'economia di mercato nella *species* civile furono dapprima i francescani e poi i domenicani e i gesuiti fino ai grandi illuministi italiani del Settecento di scuola sia milanese (P. Verri, C. Beccaria, G. Romagnosi) sia napoletana (l'abate A. Genovesi; l'abate F. Galiani; il giurista G. Dragonetti). La *species* capitalistica dell'economia di mercato invece è soprattutto legata al contributo della scuola di

pensiero scozzese (F. Hutcheson, D. Hume, A. Smith, per citarne solo alcuni).<sup>20</sup>

Abbandonata, perché priva di fondamento, la speranza di trovare una soluzione ai problemi di cui si è detto nella riproposizione vuoi di una qualche variante del modello di economia mista, vuoi del modello di socialismo di mercato, la domanda che la prospettiva di discorso del bene comune sollecita può essere resa nei seguenti termini: è possibile cercare oggi di rendere civile il mercato? Vale a dire, ha senso sforzarsi di prefigurare un modello di economia di mercato capace di includere (almeno tendenzialmente) tutti gli uomini, e non solamente quelli adeguatamente «attrezzati» o dotati, e di avvalorare – nel senso di attribuire valore a – entrambe le dimensioni dell’umano, sia quella espressiva sia quella acquisitiva, e non solamente la dimensione acquisitiva? Dall’avvento dell’economia di mercato in poi è lo scambio a consentire una grande diversità genetica nelle popolazioni umane. Ma occorre sempre ricordare che ai suoi inizi l’economia di mercato viene fondata non solamente sui principi dello scambio di equivalenti di (valore) e su quello redistributivo, ma anche sul principio di reciprocità. È con lo scoppio della rivoluzione industriale e quindi con l’affermazione piena del sistema capitalistico che il principio di reciprocità si perde per strada; addirittura viene bandito dal lessico economico. Con la modernità si afferma così l’idea secondo la quale un ordine sociale può reggersi solamente sugli altri due principi. Di qui il modello dicotomico Stato-mercato: al mercato si chiede l’efficienza, cioè di produrre quanta più ricchezza si può, stante il vincolo delle risorse e lo stato delle conoscenze tecnologiche; allo Stato spetta invece il compito primario di provvedere alla redistribuzione di quella ricchezza per garantire livelli socialmente accettabili di equità.

Si pensi, per considerare un solo esempio, all’ampio dibattito, ancora lungi dall’essere concluso, sul *Big trade-off* – per richiamare il titolo del celebre libro di Arthur Okun del 1975 – tra efficienza ed equità (o giustizia distributiva). È preferibile favorire l’una o l’altra, vale a dire, è meglio dilatare lo spazio di azione del principio dello scambio di equivalenti, che mira appunto all’efficienza, oppure attri-

---

<sup>20</sup> Per approfondire il punto rinvio a L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Economia civile*, Bologna 2004.

buire più poteri di intervento allo Stato affinché esso migliori la distribuzione del reddito? Ancora: a quanta efficienza si deve rinunciare per migliorare i risultati sul fronte dell'equità? E così via. Interrogativi del genere hanno riempito (e riempiono) le agende di studio di schiere di economisti e di scienziati sociali, con risultati pratici piuttosto modesti, a dire il vero. La ragione principale di ciò non è certo nella carenza dei dati empirici o nell'inadeguatezza degli strumenti di analisi a disposizione. Piuttosto, la ragione è che questa letteratura si è dimenticata del principio di reciprocità, del principio cioè il cui fine proprio è quello di tradurre in pratica la cultura della fraternità. Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per un altro verso, ad aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti a una soluzione credibile di quel *trade-off*. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il «dare per avere» oppure il «dare per dovere». Ecco perché, né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate.<sup>21</sup>

4.2. Un modo spedito di cogliere la rilevanza di quanto sopra è quello di considerare gli usi plurimi della nozione di capitale sociale. Robert Putnam<sup>22</sup> ha tracciato una netta distinzione tra capitale sociale di tipo *bonding* e capitale sociale di tipo *bridging*. Il primo è l'insieme delle relazioni che si intessono tra persone che appartengono a un medesimo gruppo sociale, caratterizzato da forte omogeneità di valori e di interessi: la famiglia, un'associazione, una comunità di paese. Questo tipo di capitale crea bensì rapporti fiduciari, ma di corto raggio; realizza bensì forme di solidarietà, ma solamente nei

---

<sup>21</sup> Per un allargamento di discorso rinvio al mio *L'economia del bene comune*, Roma 2007.

<sup>22</sup> Cf. R. PUTNAM, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1993.

confronti dei membri del gruppo. Il capitale sociale di tipo *bridging*, invece, è quello che si crea quando persone che appartengono a gruppi sociali diversi, e pure fra loro culturalmente distanti, riescono a intrecciare forme stabili di relazioni. Nasce di qui la fiducia generalizzata, che è cosa ben diversa dalla fiducia particolaristica associata al capitale sociale di tipo *bonding*. Oggi sappiamo che è la fiducia generalizzata il vero fattore di sviluppo economico e di progresso morale di un Paese. Soltanto essa, infatti, è capace di generare quel capitale reputazionale che abbassa significativamente i costi di transazione e incentiva l'assunzione dei rischi imprenditoriali.

C'è però un terzo tipo di capitale sociale non considerato da Putnam (e dalla sua scuola): quello di tipo *linking*. Esso consiste nella rete di relazioni tra organizzazioni della società civile (associazioni; fondazioni; ONG; Chiese) e istituzioni politico-amministrative (a livello sia centrale sia locale) volte alla realizzazione di opere che né la società civile né la società politica, *da sole*, potrebbero attuare. Il principio regolativo dei rapporti tra i due tipi di società è quello di sussidiarietà, come già si diceva nel paragrafo precedente. Ebbene, la situazione del nostro Paese è che a un elevato capitale sociale di tipo *bonding*, e a un adeguato livello di capitale sociale *bridging*, fa riscontro un insufficiente livello di capitale sociale di tipo *linking*. È in ciò il problema italiano. Non è certo – come ormai tutti sanno – la carenza di capitale umano, né di capitale fisico a impedire al nostro Paese di realizzare il suo straordinario potenziale. È piuttosto la *separazione* di società civile e società politica, per un verso, e la non sufficiente dotazione di fiducia generalizzata, nel mezzogiorno – si vedano al riguardo gli studi recenti di Roberto Cartocci – per un altro verso, la vera strozzatura dell'Italia.

In quali ambiti questa strozzatura si fa maggiormente sentire? Ne indico tre, quelli che a me paiono più critici.

1) Il primo è quello che concerne la difficoltà di dar vita a un modello di welfare che sia compatibile, a un tempo, con il vincolo delle risorse e con la libertà delle persone. Il welfare italiano è ancora di stampo risarcitorio, un modello che mira a migliorare, quando ci riesce, le *condizioni di vita* dei gruppi più nel bisogno.<sup>23</sup> Si spendono risorse, anche ingenti, per i poveri e gli emarginati, ma queste

---

<sup>23</sup> Cf. la relazione di P. DONATI in questo volume.

risultano scarsamente efficaci, nel contesto attuale connotato dal fenomeno della globalizzazione. Occorre muovere passi decisi verso un welfare abilitante, che incida cioè sulle *capacità di vita* dei portatori di bisogni. Ma senza capitale sociale di tipo *linking* ciò non può essere realizzato.

2) L'Italia possiede un capitale umano di tutto rispetto; istituzioni di ricerca universitaria di buon livello; un mondo imprenditoriale vivace e appassionato. Eppure, università, imprese, enti locali non riescono a creare sinergie dando vita a fondazioni di sviluppo, sul modello di quella della Silycon Valley in California, oppure a distretti industriali di nuova generazione. La diffidenza reciproca – cioè la mancanza di fiducia – che regna tra i vertici del triangolo ora indicato non consente di generare percorsi virtuosi di sviluppo, che pure sarebbero a portata di mano.

3) La mancanza di un *ethos* condiviso è ciò che condanna l'Italia al corto-termismo. Diceva il grande scrittore latino Seneca: «Non ci sono venti favorevoli per il navigante che non sa dove andare». Per sapere dove andare occorre conoscere il fine cui tendere. Ma il fine non può deciderlo la politica da sola. Essa è piuttosto chiamata a servirlo. Né può fissarlo un'élite di intellettuali oppure un'oligarchia detentrica del potere economico-finanziario. È la democrazia partecipativa di tipo deliberativo il luogo ideal-tipico dove società politica, società civile, società commerciale possono arrivare a definire cos'è il bene comune del Paese.

Se le cose stanno – come credo – in questi termini, chi deve farsi carico di rompere questa sorta di circolo vizioso imboccando la via della creazione del capitale sociale di tipo *linking*? La mia risposta è che nelle attuali condizioni storiche tale compito spetti, *in primis*, ai soggetti imprenditoriali e alle loro associazioni (penso all'UCID, alla CDO, all'Economia di comunione, alla confcooperative, al sistema delle BCC, ecc.). Si badi però: non solo imprese private, ma anche imprese sociali e imprese civili. Mi sia concesso il riferimento a un grande imprenditore fiorentino dell'umanesimo civile, Coluccio Salutati. Scriveva nel 1437: «Consacrarsi onestamente all'attività economica può essere una cosa santa, più santa che vivere in ozio nella solitudine, perché la santità raggiunta con una vita rustica giova soltanto a se stesso, ma la santità della vita operosa innalza l'esistenza di molti». Che cosa c'è di notevole in questo brano? L'idea che la vita economica, in quanto generatrice di valore, è di per sé votata al

bene comune: un punto questo che troviamo assai efficacemente realizzato dalle varie espressioni del movimento cattolico italiano. Ma sotto quale condizione ciò si realizza? Una in cui alla motivazione estrinseca, rappresentata dalla ricerca del profitto, l'imprenditore affianchi la motivazione intrinseca, che consiste nel comprendere che le doti che fanno di un soggetto un imprenditore devono essere poste al servizio del bene comune. L'imprenditore che mira alla sola massimizzazione del profitto è un soggetto veramente modesto. Anche perché, nelle condizioni storiche attuali, non è poi così tanto difficile raggiungere quel fine. Ma soprattutto è un soggetto miope, e dunque sciocco, perché non si rende conto che non potrà mantenere a lungo la sua posizione se il mercato diventa sempre più incivile, come oggi in parte sta avvenendo.

Ha scritto Gilbert Chesterton: «Tutta la differenza tra costruzione e creazione è esattamente questa: una cosa costruita si può amare soltanto dopo che è stata costruita; ma una cosa creata si ama prima di farla esistere». Ecco dunque la differenza ultima tra imprenditore civile e non civile: il primo è un creatore, il secondo è un costruttore. La condizione che allora occorre soddisfare è che possa affermarsi *entro* il mercato – e non già al di fuori o contro di esso – uno spazio economico formato da soggetti il cui agire sia ispirato dal principio di reciprocità, intervenendo anche con strumenti di tipo legislativo. L'aspetto essenziale della relazione di reciprocità è che i trasferimenti che essa genera sono indissociabili dai rapporti umani: gli oggetti delle transazioni non sono separabili da coloro che li pongono in essere, quanto a dire che nella reciprocità lo scambio cessa di essere anonimo e impersonale come invece accade con la relazione di scambio di equivalenti.

Già intorno alla metà dell'Ottocento, in Europa dapprima e negli Stati Uniti poi, inizia a prendere corpo l'idea di tentare di correggere le storture più evidenti della logica del bene totale, nella sfera propriamente finanziaria. Si pensi alla Banca del popolo fondata nel gennaio 1849 da P.J. Proudhon, la cui attività durerà solamente sette settimane, ma i cui due principi fondamentali – primo, che l'accesso al credito è la via più pervia per combattere la povertà; secondo, che il credito costituisce un potente legame sociale – continueranno, con grande successo, nelle esperienze successive. Alludo alle Banche di villaggio, la prima delle quali fondata da F.W. Raiffeisen nel 1864, alle Cooperative di risparmio e credito ideate da Schultze e Delitzsch e, infine, alle Casse

di risparmio e alle Casse rurali italiane, del cui ruolo nello sviluppo economico del nostro Paese non si dirà mai abbastanza.

La letteratura su queste istituzioni bancarie tuttora in esistenza e in continua espansione è ormai talmente vasta e nota che non mette conto soffermarsi qui a illustrarne i contenuti. Per un resoconto efficace, rinvio al contributo di L. Becchetti nel volume presente, che ci aiuta a comprendere come mai da poco più di un quarto di secolo a questa parte si vada assistendo a una ripresa massiccia di forme plurime di finanza etica, quali la banca etica, la microfinanza, i fondi etici.

Piuttosto, conviene porsi la seguente domanda: che dire a proposito delle prospettive future? Hanno per caso ragione coloro che sostengono che le varie forme di finanza alternativa sarebbero afflitte da un irriducibile paradosso, quello per cui il loro stesso successo ne decreterebbe, alla lunga, l'estinzione? Una risposta non superficiale esige che si ponga mente ai limiti della microfinanza, oltre che ai suoi punti di forza. Si badi che il termine limite sta qui a significare confine e non già lacuna o errore. Soltanto una comprensione non distorta dei limiti di validità e di efficacia della microfinanza può consentirci di congetturare quale sarà, nel futuro, il suo raggio di azione. Vediamo allora di illustrarli, molto brevemente.

In primo luogo, la microfinanza non si occupa né si interroga sulle cause della povertà. Il suo obiettivo è di intervenire piuttosto sugli effetti della povertà sollevando i poveri dalla dipendenza e, dunque, dalla perdita di autonomia che sempre gli interventi in chiave assistenziale vanno a generare. La microfinanza considera pertanto il contesto sociale e normativo come un dato dal quale partire. Un secondo limite è stato bene posto in luce dal Consultative Group to Assist the Poor (CGAP).<sup>24</sup> Vi si legge che la microfinanza si rivolge, basicamente, ai «moderatamente poveri» e non già ai poveri estremi, i quali hanno piuttosto bisogno di tutto quanto serve loro per raggiungere la soglia della sussistenza in senso fisiologico. D'altro canto, gli interventi di microfinanza postulano, per produrre un qualche effetto, almeno un simulacro di assetto istituzionale di mercato, e dove c'è povertà estrema neppure si può parlare di mercato. In tal senso, la microfinanza tende, di per sé, ad accrescere l'ineguaglianza

---

<sup>24</sup> Cf. CONSULTATIVE GROUP TO ASSIST THE POOR, «The Impact of Microfinance», in *Donor Brief* (2003)13.

tra poveri e ciò nella misura in cui i più poveri tra i poveri, non esibendo alcun potenziale imprenditoriale, non hanno di fatto accesso al microcredito. Un terzo limite, infine, in parte collegato a quello precedente, è che la microfinanza tende, per sua natura, a realizzare l'inclusione sociale degli esclusi mediante la loro auto-occupazione e la nascita di microimprese. Ma i poveri estremi hanno necessità di occupazione, giacché non sono in grado di auto-occuparsi, per limiti sia cognitivi sia fisiologici.

Quale il senso di quanto precede? Per un verso, quello di suggerire che non si deve pretendere dalla microfinanza ciò che essa non può dare. Per dirla nei termini di quanto sopra esposto, la microfinanza mira a migliorare la *capacità di vita* delle persone, dilata cioè il loro *capability set* nel senso di A. Sen, ma i poveri estremi abbisognano di interventi che puntino piuttosto a migliorare le loro *condizioni di vita*. Per l'altro verso, i limiti indicati valgono anche a farci comprendere i notevoli punti di forza della microfinanza. Per ragioni di spazio li richiamo solamente, tanto sono ormai noti.<sup>25</sup> La microfinanza agisce da ponte tra settore informale e settore formale dell'economia; è uno degli strumenti più efficaci per favorire l'emancipazione delle donne; è il più potente strumento per aumentare il tasso di imprenditorialità di una comunità locale. Ma soprattutto è la più credibile, oltre che più efficace, via per creare quel capitale sociale di tipo *linking* che è oggi unanimemente riconosciuto come il fattore decisivo di sviluppo.

Siamo ora in grado di dare risposta all'interrogativo sopra posto. Se la microfinanza sarà capace di conservare e rafforzare la sua identità – che è quella definita dai suoi punti forza – essa continuerà a crescere non solamente nei Paesi in via di sviluppo, ma anche in quelli dell'occidente avanzato. Se invece prevarrà la posizione di coloro che vedono nella microfinanza poco più che uno strumento per sopperire alle imperfezioni del mercato finanziario e quindi poco più che un ulteriore prodotto da inserire nella gamma dei servizi finanziari già disponibili, allora essa avrà gli anni contati. Non è difficile darsene conto. Se facciamo dipendere l'esistenza della microfinanza unicamente dai problemi legati alla presenza di informazione nascosta e di azione nascosta nel mercato del credito, è chiaro che, risolti

---

<sup>25</sup> Cf. L. BECCHETTI, *La felicità sostenibile*, Roma 2005.

questi, non vi sarebbe più bisogno alcuno degli schemi di prestito tipici della microfinanza: prestito di gruppo; riunioni di gruppo; restituzione a intervalli ravvicinati; ecc.

Ecco perché la questione del futuro della microfinanza è indissolubilmente legata a quella riguardante il fine ultimo che essa intende perseguire: se l'efficienza del mercato oppure la sua civilizzazione. Nell'ottica della sola efficienza, ai soggetti che praticano la microfinanza non può non essere richiesta la completa autosufficienza finanziaria (dopo il periodo iniziale di avviamento), con il che tali soggetti finiranno per forza con l'adottare un comportamento sostanzialmente isomorfo a quello della finanza commerciale. Ad esempio, saranno i segmenti più redditizi della clientela a ricevere le maggiori attenzioni, e ciò non per ottenere un profitto ma per contrastare gli eccessivi costi operativi connessi ai servizi rivolti agli altri segmenti della clientela. Un'importante organizzazione di microfinanza inglese, la Street UK, riferisce che il costo per prestare una sterlina è stato di otto sterline nella fase iniziale di attività e poi di due sterline e mezzo nella fase a regime.<sup>26</sup>

Muoversi invece nell'ottica della civilizzazione del mercato significa chiedersi se il più alto costo medio per unità di denaro prestato dai soggetti che praticano il microcredito sia o meno compensato dal valore aggiunto sociale (VAS) che l'attività di quei soggetti va a produrre. A sua volta, questo significa riconoscere che la microfinanza produce non solamente un *valore strumentale*, come ogni altro soggetto che opera nel mercato finanziario, ma anche un *valore espressivo* che è bensì misurabile, anche se non lo è secondo i canoni standard.<sup>27</sup>

In definitiva e generalizzando, il destino della finanza etica è legato alla capacità (e alla volontà) dei suoi dirigenti di realizzare un bilanciamento armonico tra la dimensione *espressiva* e quella *strumentale*, evitando che l'affermazione piena dell'una vada a detrimento dell'altra. È questo il vero nodo da sciogliere. Mentre al management della finanza commerciale nessuno chiederà mai di dare conto del valore espressivo generato dalla sua attività, il management della finanza etica deve poter mostrare quanto valore

---

<sup>26</sup> STREET UK, *Lessons for Experience*, Research report, New Economics Foundation, London 2004.

<sup>27</sup> Come si sa, non si misura la creazione di capitale sociale nello stesso modo in cui si misura l'efficienza.

aggiunto sociale il suo agire produce. Soltanto così potrà «giustificare» il più alto costo medio di cui sopra si è detto. Si comprende allora perché è assai più difficile gestire un'attività di finanza etica che non di finanza commerciale.

4.3. Quanto precede mi porta a una riflessione finale sulla *vexata quaestio* concernente la definizione di terzo settore (TS). Sono dell'idea che la concettualizzazione, ancor oggi dominante, di TS non consenta a quest'ultimo di reclamare per sé funzioni che vadano oltre la mera supplenza o il *lobbying*. Se si vuole, come ritengo si debba volere, che i soggetti della società civile partecipino attivamente alle scelte di natura politica, oltre che a quelle di natura amministrativa, la definizione di ciò che deve intendersi per TS è questione che non può essere elusa. Vedo di spiegarmi. La definizione corrente di TS vede questo come la sfera cui afferiscono tutti quei soggetti che non hanno titolo per rientrare né nel mercato (Primo settore) né nello Stato (Secondo settore). Si noti subito l'asimmetria: mentre la distinzione tra TS e Stato si appoggia su un fondamento oggettivo, quale è quello basato sulla dicotomia pubblico-privato, la distinzione tra TS e mercato postula, per avere senso, che il mercato venga considerato come lo spazio occupato per intero da agenti che sono motivati all'azione dal fine lucrativo. Soltanto così, infatti, si possono tenere tra loro separati soggetti – pensiamo a una cooperativa sociale e a un'impresa commerciale – che partecipano della medesima natura giuridica (quella di enti privati), ma che perseguono obiettivi diversi. Tanto ciò è vero che, negli ambienti anglosassoni, le organizzazioni di cui qui si tratta vengono genericamente indicate con l'espressione di enti *non profit*, per sottolineare appunto il fatto che la loro specificità sta tutta nel rispetto del vincolo di non distribuzione degli utili.

Ora, se le organizzazioni della società civile – ovvero le organizzazioni delle libertà sociali, come le ha chiamate G. Zagrebelski – appartengono alla sfera del privato ma non a quella del mercato, vuol dire che la loro ragion di esistere non può essere ricercata sul piano economico, ma soltanto su quello sociale. Ecco perché, agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso, tali organizzazioni furono identificate con l'espressione di «privato sociale». Ebbene, mentre allora tale espressione ha rappresentato fedelmente ed efficacemente la realtà, le cose sono andate progressivamente mutando in segui-

to all'affermazione in senso quantitativo e alla diffusione su tutto il territorio nazionale di soggetti imprenditoriali connotati da due elementi specifici: primo, un'organizzazione produttiva del tutto simile a quella delle imprese *for profit* (e dunque connotata da elementi quali professionalità, produzione di beni e servizi, non erraticità e così via); secondo, il perseguimento di interessi collettivi affatto analoghi a quelli perseguiti da associazioni (di volontariato, di promozione sociale) e da fondazioni (di impresa, di comunità). Si pensi alle cooperative sociali e alle neonate imprese sociali: si tratta di soggetti che stanno *nel* (cioè dentro il) mercato, ma non accettano il fine dell'agire capitalistico, che è quello del profitto. In quanto operanti con sistematicità e regolarità nel mercato, tali soggetti sono simili alle società commerciali e dissimili da fondazioni e associazioni; in quanto non mirano al profitto, essi sono simili a fondazioni e associazioni e dissimili dalle società di cui al libro V del codice civile.

Sono dell'avviso che fino a che non si troverà una sistemazione giuridica adeguata per questi enti, veri e propri *Giano bifronte*, le difficoltà di cui siamo a conoscenza non potranno essere risolte: difficoltà, si badi, che non sussistono per le associazioni e le fondazioni, cioè per i soggetti del privato sociale in senso proprio. Ora, non c'è chi non veda come la vera novità dell'ultimo quarto di secolo sia proprio l'irrompere nella nostra società di questa nuova tipologia di soggetti imprenditoriali. Associazioni e fondazioni, infatti, esistono da secoli (si pensi alle misericordie e alle varie confraternite). Ecco perché ritengo sia giunto il tempo di inserire nel pubblico dibattito la categoria di impresa civile: il sostantivo dice che si tratta di un ente che opera nel rispetto dei familiari canoni del mercato – efficienza, competitività, innovatività, sviluppo – mentre l'aggettivo dice che il fine perseguito è il soddisfacimento di bisogni collettivi o la tutela di interessi generali. Non penso si possa continuare ancora a lungo a pretendere di costringere la realtà odierna, in rapida evoluzione, entro l'ormai obsoleto schema dualistico del pubblico e del privato.

Se colgo nel segno, il significato profondo del nuovo titolo V della nostra Carta costituzionale e in particolare dell'art. 118, è quello di parlare a favore della costituzionalizzazione del civile. Invero, la distinzione, introdotta nella modernità, tra pubblico e privato non fa più presa sulla realtà non solamente perché essa lascia fuori segmenti importanti della società – come appunto non pochi dei soggetti del TS – ma anche perché c'è conflazione tra le due sfere. Come

osserva G. Teubner,<sup>28</sup> la conflazione deriva dalla circostanza che il contratto – che è lo strumento principe che muove la sfera del privato – deve sempre più includere i problemi di livello pubblico che esso provoca. Ciò in quanto la contrattazione privata produce sempre esternalità pecuniarie (positive o negative a seconda dei casi) che ricadono in capo a soggetti terzi rispetto alle parti in causa. La ricerca di Teubner ci conferma che la società odierna può darsi ordini di tipo costituzionale che emergono dalla società civile, e non solo dal corpo politico. Chiaramente, se si desidera che il civile possa svolgere questa funzione integratrice, esso non può non porsi il problema della propria normatività, e quindi dei modi della propria rappresentanza. In buona sostanza, chi ritiene che il modello di ordine sociale basato sulla dicotomia pubblico-privato continui a essere sufficiente non ha bisogno di porsi il problema della *rappresentanza del civile*, poiché quest'ultima viene, per così dire, incorporata ovvero sussunta nella rappresentanza politica. Proprio come ancor oggi accade in gran parte: il sistema politico vede il TS come forza di sostegno agli attori politici in campo e non già come espressione di una modalità nuova e originale di realizzare opere che hanno bensì ricadute sul pubblico, ma sono di natura civile. Chi invece riconosce al TS un «potere istituyente»,<sup>29</sup> ed è convinto che, nelle attuali condizioni storiche, esso già abbia acquisito la capacità di darsi un assetto costituzionale, deve anche ammettere che la questione della rappresentanza non può essere ulteriormente procrastinata.

Su quale base poggia una tale esigenza? Sulla constatazione che il sistema politico non riesce più ad assolvere il compito della rappresentanza dell'intera area del sociale. Infatti, la crescita rapida del pluralismo sociale è oggi tale che gli individui non possono più dirsi rappresentati da una sola organizzazione, fosse pure un grande partito oppure un grande sindacato. È il fatto della pluriappartenenza, il fatto cioè che le persone nella società odierna possono scegliere la propria identità come risultato di appartenenze plurime, a far sì che il tradizionale sistema della rappresentanza non sia più sufficiente a coprire tutti gli ambiti in cui si esprime l'esistenzialità delle persone. Posso anche aderire a un partito politico ed essere iscritto a un

---

<sup>28</sup> Cf. G. TEUBNER, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. Le costituzioni civili*, Roma 2005.

<sup>29</sup> Si veda M. MAGATTI, *Il potere istituyente della società civile*, Roma 2005.

sindacato, ma questi due luoghi istituzionali non mi bastano più per dare piena espressione alla mia identità, oltre che piena tutela ai miei interessi.

Fino a un passato recente, invece, le cose sono andate diversamente. Al tavolo della decisione pubblica partecipavano (e partecipano tuttora) soltanto coloro che avevano titolo, vale a dire coloro che potevano dimostrare di rappresentare interessi organizzati di gruppi o di categorie di cittadini. Lo spiazzamento del civile ad opera del pubblico che ne è derivato ha fatto sì che fino a tempi recentissimi la società fosse organizzata attorno a pochi attori sociali e nella quale la capacità di azione collettiva era controllata da alcuni grandi partiti che operavano in collegamento con reti di associazioni collaterali. Tanto è vero che per i soggetti della società civile portatori di cultura avere accesso alla sfera pubblica significava, basicamente, far eleggere alcuni dei propri membri in questa o quella organizzazione partitica. Nulla di più.

Ebbene, la novità importante di questo nostro tempo è la presa d'atto dell'inefficienza oltre che delle gravi lacune che il modello fordista di organizzazione sociale ci ha lasciato in eredità. È quando ci si confronta con i problemi connessi ai nuovi rischi sociali, alla nuova configurazione del mercato del lavoro, ai conflitti identitari, ai paradossi della felicità, e così via, che si inizia a percepire che cosa significhi aver lasciato ai margini il civile, impedendogli di fatto di esprimere tutta la sua carica progettuale. Ed è precisamente a questo punto che si comincia anche a comprendere perché il TS non può non aspirare a diventare parte sociale, preoccupandosi, in conseguenza, di sciogliere il nodo della sua rappresentanza, secondo forme che ancora devono essere trovate.

## **5. Un'annotazione conclusiva**

C'è posto per la categoria del bene comune entro il discorso e la pratica dell'economia? O quest'ultima è «condannata» a parlare il linguaggio e quindi a occuparsi solamente di efficienza, profitto, competitività, sviluppo e, al più, di giustizia distributiva? La domanda è tutt'altro che retorica, se si considera che il bene comune è oggi sotto attacco, sebbene con intenti diversi, da un duplice fronte: quello dei neoliberalisti e quello dei neostatalisti. I primi si «accontentano» della

filantropia e delle varie pratiche del conservatorismo compassionevole per assicurare un livello minimo di assistenza sociale ai segmenti deboli ed emarginati della popolazione. Ma che non sia questo il senso del bene comune ci viene dalla considerazione che l'attenzione a chi è portatore di bisogni non ha da essere oggettuale, ma personale. L'umiliazione di essere considerati «oggetti» delle attenzioni altrui, sia pure di tipo compassionevole, è il limite grave della concezione liberal-individualista, che non riesce a comprendere il valore dell'empatia nelle relazioni interpersonali. Come si legge nella *Deus caritas est*: «L'intima partecipazione personale al bisogno e alla sofferenza dell'altro diventa così un partecipargli me stesso: perché il dono non umili l'altro, devo dargli non soltanto qualcosa di mio, ma me stesso, devo essere presente nel dono come persona» (n. 34).

Anche la logica neostatalista non coglie affatto il significato profondo del bene comune. Insistendo unicamente sul principio di solidarietà, lo Stato si fa carico di assicurare a tutti i cittadini livelli essenziali di assistenza. Ma in tal modo esso spiazza il principio di gratuità, negando, al livello della sfera *pubblica*, ogni spazio all'azione gratuita. Se si riconosce che la gratuità svolge una funzione profetica, perché porta con sé una «benedizione nascosta», ma non si consente che questa funzione si manifesti nella sfera pubblica, è chiaro che lo spirito del dono andrà soggetto a lenta atrofia. L'aiuto per via esclusivamente statale tende a produrre individui bensì assistiti ma non rispettati nella loro dignità, perché non riesce a evitare la trappola della dipendenza riprodotta.

La sfida da raccogliere, oggi, è quella di battersi per restituire il principio del bene comune alla sfera pubblica. Il bene comune, affermando il primato della relazione interpersonale sul suo esonero, del legame intersoggettivo sul bene donato, dell'identità personale sull'utile, deve poter trovare spazio di espressione ovunque, in qualunque ambito dell'agire umano, ivi compresa l'economia e la politica. Il messaggio centrale è dunque quello di pensare la carità, e quindi la fraternità, come cifra della condizione umana, vedendo nell'esercizio del dono gratuito il presupposto indispensabile affinché Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune. Senza pratiche estese di dono si potrà anche avere un mercato efficiente e uno Stato autorevole (e perfino giusto), ma efficienza e giustizia, anche se unite, non valgono a renderci felici. «L'amore-*caritas*», scrive ancora Benedetto XVI, «sarà sempre necessario, anche nella società più giu-

sta [...] ci sarà sempre sofferenza che necessita di consolazione e aiuto. Sempre ci sarà solitudine» (*DCE* 28).

Ha scritto Albert Camus in *Nozze*: «Se c'è un peccato contro la vita, è forse non tanto disperarne, quanto sperare in un'altra vita e sottrarsi all'implacabile grandezza di questa». Camus non era credente, ma ci insegna una verità: non bisogna peccare contro la vita presente squalificandola, umiliandola. Non si deve perciò spostare il baricentro della nostra fede sull'aldilà tanto da rendere insignificante il presente: peccheremmo contro l'incarnazione. Si tratta di un'opzione antica che risale ai Padri della Chiesa, i quali chiamavano l'incarnazione un *sacrum commercium* per sottolineare il rapporto di reciprocità profonda tra l'umano e il divino e, soprattutto, per sottolineare che il Dio cristiano è un Dio di uomini che vivono nella storia e che si interessa, anzi si commuove, per la loro condizione umana. Amare l'esistenza è allora un atto di fede e non solo di piacere personale. Il che apre alla speranza, la quale non riguarda solamente il futuro, ma anche il presente, perché abbiamo necessità di sapere che le nostre opere, oltre a una destinazione, hanno un significato e un valore anche qui e ora.

## **Responsabilità sociale e mercato**

La dottrina sociale è parte integrante del ministero di evangelizzazione della Chiesa. Tutto ciò che riguarda la comunità degli uomini – situazioni e problemi relativi alla giustizia, alla liberazione, allo sviluppo, alle relazioni tra i popoli, alla pace – non è estraneo all’evangelizzazione e questa non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello che si fanno continuamente il vangelo e la vita concreta, personale e sociale dell’uomo.

Tra evangelizzazione e promozione umana ci sono legami profondi,

legami di ordine antropologico perché l’uomo da evangelizzare non è un essere astratto, ma è condizionato dalle questioni sociali ed economiche. Legami di ordine teologico, poiché non si può dissociare il piano della creazione da quello della redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete dell’ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare. Legami dell’ordine eminentemente evangelico, quale è quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace la vera, l’autentica crescita dell’uomo? (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 66).

### **1. Introduzione: l’integrazione globale dei mercati rende tutte le cose nuove...**

La dottrina sociale cristiana definisce il bene comune come «l’insieme di quelle condizioni di vita sociale che permettono ai gruppi,

---

\* Ordinario di Economia politica all’Università di Roma Tor Vergata.

come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente».<sup>1</sup> La ridefinizione dei traguardi dell'agire economico da parte degli economisti nel corso degli ultimi decenni sembra avvicinarsi sempre di più a questo concetto spostando l'ottica dalla prospettiva monodimensionale della crescita economica a quella più vasta e integrata dell'ampliamento delle *capabilities* (Amarthya Sen) e della felicità «economicamente sostenibile». Traguardo dell'azione socio-economica deve essere la creazione dei presupposti e la rimozione di barriere affinché gli individui possano esplicitare tutte le loro potenzialità in questa direzione. Libertà religiosa, diritti politici, istruzione, salute, qualità dell'ambiente, prospettive di lavoro stabili (ma anche stabilità del bilancio pubblico e sviluppo economico) sono alcune delle principali condizioni di contorno che consentono l'ampliamento delle *capabilities* e creano le condizioni per la felicità economicamente sostenibile e il perseguimento del bene comune.

Mentre nel mondo delle scienze sociali verifichiamo questo processo di avvicinamento, la riflessione dei cattolici sul tema appare talvolta pigramente ripiegata sulla rielaborazione dei principi di fondo senza uno sforzo di ricerca di direttrici di attuazione nell'attuale realtà socio-economica.

È abitudine comune tra credenti ritenere infatti che il pensiero cristiano sul rapporto tra etica ed economia e sul concetto di bene comune abbia già detto tutto. In realtà è del tutto evidente che l'evoluzione socio-economica crea situazioni sempre nuove che richiedono un'attualizzazione dei principi generali immutabili alle fattispecie mutate. Rovesciando dunque la proposizione di partenza è possibile oggi affermare che le *res novae* dell'era dell'integrazione globale dei mercati sono talmente rilevanti da richiedere una riflessione accurata e una rilettura approfondita del contesto. Soltanto in questo modo sarà possibile individuare quei sentieri di progresso che rappresentano oggi il *magis* dell'azione credente finalizzata alla realizzazione del bene comune e di un'economia veramente al servizio della persona.

La novità principale è rappresentata dal flusso di innovazioni nel settore dell'elettronica e delle telecomunicazioni, che ha drammati-

---

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* 26: EV 1/1399; Dichiarazione *Dignitatis humanae* 6: EV 1/1058.

camente ridotto i costi e i tempi di trasporto dei «beni senza peso» (voci, immagini, suoni, dati) generando quella che oggi comunemente chiamiamo globalizzazione. Il progresso nel settore dei beni senza peso è stato drammaticamente superiore a quello nel settore delle merci pesanti. Riprendendo un noto detto di uno dei massimi studiosi della produttività in economia (Jorgenson), se nel settore del traffico aereo avessimo avuto dagli anni Settanta a oggi lo stesso aumento di velocità e riduzione dei costi realizzati nel settore dei microprocessori andremmo da Roma a New York in meno di un secondo pagando un centesimo di dollaro...

Questa rivoluzione ha profondamente cambiato i termini della questione sociale legando inestricabilmente le vicende nazionali a quelle globali e rendendo assolutamente sterile ogni nostro tentativo di soluzione che non tenga conto di queste interdipendenze.<sup>2</sup> Per questo motivo ha poco senso ragionare su problemi che incidono significativamente sul bene comune a livello nazionale, come quello della precarietà del lavoro, senza interrogarci su cause e interdipendenze e senza proporre soluzioni coerenti con questo quadro globale (che evitino in altri termini soluzioni che tamponano alcune falle nel nostro sistema a costo di ridurre il bene comune di altri soltanto perché più lontani da noi).<sup>3</sup>

Una prima trasformazione fondamentale è quella dell'equilibrio dei poteri tra imprese, cittadini e istituzioni. Nelle economie pre-globalizzazione l'equilibrio tra sviluppo economico e coesione sociale era determinato dall'interazione tra le imprese, creatrici di valore economico, le rappresentanze dei lavoratori e le istituzioni nazionali. Erano quest'ultime due forze a «correggere le esternalità negative» e a convogliare l'energia fondamentale del settore produttivo in direzioni proficue dal punto di vista del benessere della collettività, permettendo la conciliazione tra creazione di valore economico e creazione di valore sociale.

---

<sup>2</sup> Cf. L. BECCHETTI, *Felicità sostenibile. Economia della responsabilità sociale*, Roma 2005; ID., *Il denaro fa la felicità?*, Roma-Bari 2007; ID., *Microcredito*, Bologna 2007.

<sup>3</sup> «Se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (1Cor 12,26-27). È interessante osservare come le rivoluzioni tecnologiche nei settori dell'elettronica e delle telecomunicazioni, che hanno determinato l'integrazione globale dei mercati, abbiano accorciato le distanze tra Paesi e popoli diversi aumentando il grado di interdipendenza reciproca e aiutandoci molto più che in passato a percepire quanto afferma s. Paolo nella Prima lettera ai Corinzi.

Con la globalizzazione l'equilibrio si spezza, perché l'opportunità di localizzare le diverse fasi produttive in Paesi nei quali la manodopera è a più basso prezzo aumenta significativamente il potere contrattuale delle imprese rispetto a quello delle rappresentanze dei lavoratori e delle istituzioni nazionali. Mentre le prime si muovono a loro agio sullo scenario globale, non esistono ancora istituzioni internazionali o rappresentanze internazionali dei lavoratori in grado di muoversi efficacemente su questa scala.

Tutto ciò non comporta affatto un giudizio negativo sull'integrazione globale dei mercati in sé. È bene sottolineare come la globalizzazione rappresenti un'opportunità provvidenziale e una provocazione nei confronti della nostra capacità di realizzare un equilibrio socio-economico disinteressandoci dei problemi di popolazioni lontane. La globalizzazione abbatte lo steccato del giardino ben curato rappresentato dal nostro sistema di welfare e ci mette direttamente a contatto con i problemi socio-economici di chi era rimasto fuori. Il nuovo equilibrio o sarà globale o non sarà.

La globalizzazione diventa dunque uno strumento provvidenziale per *rendere i lontani prossimi* e costringerci a occuparci delle loro urgenze, perché trasforma quest'ultime in una minaccia al nostro benessere. Se prima di questa rivoluzione era più facile ignorare i problemi di sviluppo di Paesi lontani, oggi la miseria di masse di lavoratori nei Paesi del sud del mondo diventa un'insidia al nostro sistema di tutele sotto forma di concorrenza al lavoro non specializzato dei nostri Paesi o si trasforma in minacciosi flussi migratori che premono alle porte delle economie più avanzate.

Il legame tra il globale e il locale appare pertanto del tutto evidente e non può essere ignorato. La precarizzazione del lavoro nel nostro Paese non nasce dal nulla o da un capriccio di alcuni. Essa non è altro che l'onda lunga di queste grandi trasformazioni e il prezzo che stiamo pagando in questa fase in cui inizia a manifestarsi una tendenza al riequilibrio tra benessere del nord e del sud del mondo. Si precarizza e si riducono le tutele per riuscire a essere competitivi in termini produttivi e di costo del lavoro rispetto a concorrenti stranieri in grado di pagare la loro manodopera fino a dieci volte di meno, mentre l'aumento graduale della domanda in questi Paesi inizia a creare una pressione al rialzo sui salari dei lavoratori locali. Nello stesso momento la capacità impositiva dei governi nazionali si indebolisce e l'aumento delle aliquote sulle imprese

rischia di ridurre la base imponibile spingendo le stesse a uscire dal nostro Paese alla ricerca di condizioni fiscali più favorevoli.

## **2. Il nesso tra dinamiche sociali e vita di relazioni**

Questa pressione di fondo ha risvolti importanti anche sulla vita di relazioni e sulle famiglie. La maggiore flessibilità e precarizzazione necessarie per rispondere alla sfida della globalizzazione si traducono in una minacciosa corrente di fondo che aumenta le difficoltà a costruire relazioni stabili.

La quota di giovani che non ha le condizioni economiche di partenza necessarie per poter costruire nuove famiglie è sempre maggiore. Assieme al riscaldamento globale, come cattolici, non possiamo non accorgerci della nuova emergenza del «raffreddamento globale» delle relazioni e della capacità sempre minore dei cittadini della società globale di costruire «beni ardui» e di investire con continuità e stabilità nella vita delle relazioni familiari e nel loro cammino spirituale.

Il nostro impegno prioritario in difesa della vita deve essere integrale (la vita e la dignità della persona va difesa dal suo principio alla fine e durante tutto il suo svolgimento) e non possiamo ignorare come, purtroppo, tante scelte contro la vita sono «incoraggiate» dai vincoli di un sistema economico che chiede ai giovani di concentrare tutte le loro energie in una lotta sempre più difficile per un posto al sole.

Lo spiazzamento della vita di relazioni ha origini molto profonde. Il costo dell'investimento in relazioni oggi è sempre più elevato. Tale costo è rappresentato principalmente dalle sempre maggiori alternative disponibili. Un'ora di tempo investita in relazioni familiari, nel volontariato, nell'associazionismo è un'ora sottratta alle esigenze produttive sempre più invadenti e incalzanti e a tutte quelle alternative «pseudo-relazionali» sempre più a buon mercato. È molto più facile «vivere per interposta persona» davanti a uno schermo televisivo, accedendo a mondi e relazioni virtuali sulla rete, piuttosto che impegnarsi nella fatica di costruire un percorso assieme a un «altro» che inevitabilmente finirà per limitare la nostra onnipotenza di utenti-consumatori. Il problema dei beni relazionali è che non basta la lungimiranza e la consapevolezza individuale ad assicu-

rarne lo sviluppo e la costruzione. Impegnarsi nelle relazioni, lo sappiamo bene, vuol dire aprirsi alla possibilità del fallimento della non corrispondenza dell'altro in analogia con quanto accade a un Dio creatore che, al momento della creazione stessa, accetta implicitamente il rischio del rifiuto della creatura. Le relazioni sono dunque beni fragili e basta che uno dei termini delle stesse non sia in grado di remare contro la corrente della società odierna per porre le condizioni del loro indebolimento o fallimento.<sup>4</sup>

Diventare tessitori di relazioni, ricostruire le relazioni ferite, comprendere il nesso sempre più profondo tra contesto socio-economico e conseguenze non economiche dello stesso è il compito dell'intelligenza della fede di oggi. Per far ciò basta far tesoro di acquisizioni ormai sempre più consolidate. Le relazioni sono innanzitutto uno degli input fondamentali per la vita delle imprese post-moderne nelle quali il problema produttivo non consiste più nell'«avvitare bulloni» sempre più velocemente, ma nello sforzo di creatività che consente di generare e sviluppare nuove idee e processi produttivi. Se per costringere il lavoratore a una prestazione fisica efficiente basta un buon sistema di sanzioni e gratificazioni, per stimolare il creativo a dare il massimo nella soluzione di un problema le motivazioni intrinseche diventano fondamentali. Poiché poi gran parte dei compiti produttivi richiedono la cooperazione di più attori con saperi distinti e complementari, l'attitudine al lavoro di gruppo diventa fondamentale. Ecco il motivo per il quale le imprese si trovano costrette a improvvisare frettolosamente manuali di etica aziendale, inseguendo quelle virtù che l'agire cristiano dovrebbe promuovere spontaneamente, ed ecco perché la

---

<sup>4</sup> Lo stesso problema è approfondito e affrontato in termini molto simili in campo sociologico da Wilson. Egli riprende la distinzione tra *Gemeinschaft* (comunità) e *Gesellschaft* (società) introdotta da Toennies, dove la prima è la sede dei rapporti primari, *face to face*, e fondamentalmente non autointeressati, mentre la seconda è il luogo di rapporti secondari, impersonali e caratterizzati da un certo grado di strumentalità che caratterizzano tipicamente le grandi istituzioni politico-sociali. Soltanto nella comunità le persone sono valorizzate nella loro integralità, mentre nella società tendono a essere piuttosto inquadrate nella loro dimensione riduttiva di esecutori di ruoli. Per Wilson la secolarizzazione è proprio quel «processo mediante il quale le istituzioni, le azioni e la coscienza religiosa perdono la loro significatività sociale». Ciò avviene fondamentalmente perché il predominio delle istituzioni sociali su quelle religiose e la forza centrifuga generata dalla riduzione dei costi di spostamento e di trasporto distrugge quella trama di «relazioni calde» e primarie che costituiscono il tessuto connettivo dell'esperienza religiosa fondata sulla creazione e sullo sviluppo di relazioni comunitarie a modello della comunione trinitaria.

coerenza tra obiettivo specifico dell'impresa, sostenibilità sociale e ambientale e perseguimento del bene comune diventa sempre più importante per l'impresa stessa che riflette sul suo modo di essere socialmente responsabile.

Dopo aver studiato le componenti più meccanicistiche del funzionamento dell'economia e della società, economisti e scienziati sociali oggi concordano che, per superare paradossi interpretativi e comprendere ciò che avviene veramente dentro la scatola nera, elementi come lo scambio di doni, la reciprocità, il conferire ed essere meritevoli di fiducia rappresentano il collante fondamentale, il substrato sul quale si possono costruire le relazioni economiche.

La via maestra consiste dunque nel comprendere che l'obiettivo del bene comune oggi include tre dimensioni fondamentali. Quella dello sviluppo economico non può essere l'unica, ma va completata dalle altre due: la sostenibilità ambientale e la sostenibilità sociale nell'interesse del bene comune e derivatamene dello sviluppo economico stesso. Quando parliamo di sostenibilità sociale non pensiamo soltanto all'elemento fondamentale di condizioni dignitose di vita ma anche a un contesto in grado di non ostacolare e di consentire agli individui di costruire il loro patrimonio di relazioni. In questo impegno la scoperta delle nuove dimensioni di responsabilità sociale dei cittadini (illustrate nei paragrafi successivi) ci sembra uno degli strumenti fondamentali.

### **3. Un *magis* per i credenti nella società globale: il boom della responsabilità sociale e il suo ruolo nella promozione del bene comune**

Uno dei fatti nuovi più salienti dell'era della globalizzazione è la capacità di creazione di capitale sociale e il potere di leva e di contagio che nasce dall'alleanza tra l'esercizio del consumo e risparmio socialmente responsabile e alcuni «pionieri» nel settore produttivo (commercio equo e solidale, banca etica, microcrediti) che si pongono come obiettivo prioritario il perseguimento di finalità sociali orientate al bene comune. In questi anni stiamo assistendo al graduale passaggio di questi nuovi percorsi economici da fenomeni di nicchia a realtà di moda in costante crescita.

I dati più recenti<sup>5</sup> ci dicono che:

– il fatturato dei prodotti equosolidali è cresciuto del 40% all'anno negli ultimi cinque anni in Europa con punte ragguardevoli relative alle quote di mercato di singoli prodotti (20% il caffè macinato nel Regno Unito, 49% le banane in Svizzera, ecc.);

– la rivoluzione della microfinanza consente l'accesso al credito a tutti coloro (prevalentemente poveri) che non hanno risorse da porre a garanzia dei loro prestiti, attraverso l'azione di più di 3.000 intermediari finanziari nel mondo;

– un dollaro su dieci sul mercato finanziario americano è investito in fondi che fondano le loro scelte di investimento su almeno un criterio di responsabilità sociale oltre che di rendimento-rischio;

– il 52% delle prime 100 imprese quotate nei 16 Paesi più industrializzati pubblica un bilancio sociale.

Il recente *boom* dell'economia della responsabilità sociale può avere un ruolo chiave nella promozione del bene comune in un sistema economico globalmente integrato e ci chiama direttamente in causa, come credenti, in quanto collegato a un tema fondamentale per noi come quello degli stili di vita. Ci riferiamo in particolare alla sempre maggiore capacità dei cittadini di *votare con il loro portafoglio* e nelle loro scelte di consumo e di risparmio guardando non solo al prezzo e alla qualità, ma anche al valore sociale dei prodotti. Si tratta di una semplice questione di buon senso e di capacità di leggere l'efficacia della nostra azione nel contesto sociale di oggi, al di là di ogni colore e «cattura» politica che non può che limitare e strumentalizzare la portata di questa trasformazione. Al di là degli inevitabili limiti e della perfettibilità delle singole iniziative specifiche, il fenomeno della responsabilità sociale rappresenta un passo avanti in termini di partecipazione dal basso e di democrazia economica.

Il traguardo, obiettivo forse meno lontano di quanto non si creda, è quello di vedere un giorno l'affermazione di un principio che dovrebbe essere assolutamente normale: quello di valutare nella propria scelta di consumo e di risparmio non solo il prezzo o la qualità percepita del prodotto, ma anche il suo valore sociale implicita-

---

<sup>5</sup> Cf. L. BECCHETTI – M. COSTANTINO, *Fair Trade on Marginalised Producers: An Impact Analysis on Kenyan Farmers*, Working paper CEIS 220 and World Development, 2006; L. BECCHETTI – F. ROSATI, «Globalisation and the Death of Distance in Social Preferences and Inequity Aversion: Empirical Evidence from a Pilot Study on Fair Trade Consumers», in *The World Economy* 30(2007)5, 807-830.

mente determinato dalle caratteristiche della filiera e del processo produttivo. La responsabilità sociale può infatti rappresentare una nuova frontiera della dottrina sociale della Chiesa e una delle sue principali dimensioni di attualizzazione.

L'importanza della responsabilità sociale in questo contesto può essere illustrata attraverso la dottrina dei tre pilastri (imprese, cittadini, l'istituzione). Se la soluzione dei dilemmi del sistema socio-economico è lasciata al solo intervento di imprese e istituzioni, la possibilità di risolvere paradossi si allontana. Le imprese infatti, per loro stessa natura, contribuiscono efficacemente alla creazione di valore, ma non sono in grado di affrontare e risolvere il problema delle esternalità negative che generano nel corso della loro attività produttiva. Le istituzioni, create per risolvere questi problemi a vantaggio del benessere della collettività, dimostrano tutti i loro limiti attraverso le teorie dei conflitti di interesse, le quali sottolineano come la distanza tra gli obiettivi formali delle istituzioni stesse e quelli dei rappresentanti ad esse preposte riduca l'efficacia delle prime nella soluzione dei problemi collettivi. La dottrina della responsabilità sociale spiega come una minoranza di cittadini, mettendo al centro delle loro scelte non solo il proprio interesse ma anche il benessere della collettività, sia in grado di influire in maniera decisiva sui comportamenti di imprese e istituzioni orientando gli altri due pilastri a una maggior responsabilità sociale.<sup>6</sup>

Si mostra chiaramente in questo contesto come tali scelte non implicino necessariamente altruismo disinteressato quanto piuttosto un *autointeresse lungimirante* che, contrapponendosi all'autointeresse miope, coglie con intelligenza le crescenti interdipendenze (migrazioni clandestine, distruzione di risorse ambientali per combattere la povertà, coltura favorevole al terrorismo) che collegano i problemi di importanti parti dell'umanità ai nostri stessi problemi di

---

<sup>6</sup> «L'utilizzo del proprio potere di acquisto va esercitato nel contesto delle esigenze morali della giustizia e della solidarietà e di precise responsabilità sociali: non bisogna dimenticare "il dovere della carità", cioè il dovere di sovvenire con il proprio "superfluo" e, talvolta, anche col proprio "necessario" per dare ciò che è indispensabile alla vita del povero. Tale responsabilità conferisce ai consumatori la possibilità d'indirizzare, grazie alla maggiore circolazione delle informazioni, il comportamento dei produttori, mediante la decisione - individuale o collettiva - di preferire i prodotti di alcune imprese anziché di altre, tenendo conto non solo dei prezzi e della qualità dei prodotti, ma anche dell'esistenza di corrette condizioni di lavoro nelle imprese, nonché del grado di tutela assicurato per l'ambiente naturale che lo circonda» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 359).

cittadini dei Paesi industrialmente più avanzati. Essere socialmente responsabili nella società di oggi non è dunque più un lusso per i più generosi, ma una questione di sopravvivenza e una garanzia della nostra tutela come consumatori, risparmiatori e cittadini.

## 4. Responsabilità sociale e mercato

Che rapporto c'è tra responsabilità sociale, le iniziative dei pionieri descritte sinora e il mercato? Paradossalmente, attraverso questo nuovo filone, il mercato recupera una nuova e maggiore dignità. Le scelte socialmente responsabili dei cittadini diventano infatti correttivo e integrazione fondamentale della mano invisibile del mercato, che non è in grado di far coincidere benessere individuale e benessere collettivo tutte le volte che sorgono problemi di esternalità, di produzione di beni pubblici, di asimmetrie informative tra i vari agenti del mercato. La responsabilità sociale conferisce nuove possibilità e nuove dignità al mercato, rendendolo non solo luogo nel quale è possibile realizzare transazioni in maniera efficiente, ma anche «agorà» dove è possibile promuovere le pari opportunità e il riscatto degli ultimi.

Chiarendo meglio questo punto, mentre i «corifei» del mercato rischiano di creare anticorpi contro il medesimo attribuendogli funzioni e meriti che vanno ben oltre le sue possibilità e spesso, consapevolmente o inconsapevolmente, confondono il mercato stesso – nella sua accezione originaria di luogo cui accedono soggetti con pari opportunità e dignità – con le sue attuali imperfezioni e mancanze di correttivi per le quali lo stesso rischia di divenire ostaggio del predominio di oligopoli e monopoli, *è proprio l'economia della responsabilità sociale a dare nuova dignità al mercato stesso.*

Gli studenti di primo anno dei corsi di economia dai testi universalmente accettati sanno che il mercato è un'istituzione delicata, che richiede regole per funzionare efficacemente e produrre i suoi benefici in termini di vantaggi per consumatori e produttori e di soluzione efficiente delle loro istanze. A fianco alla sua azione sono necessarie regole per evitare le tendenze monopoloidi od oligopoloidi, per assicurare la disponibilità di beni pubblici (salute, istruzione, difesa, giustizia) e per generare processi distributivi che facciano coesistere creazione di valore economico e coesione sociale.

In passato si era soliti ritenere che il mercato non avesse alcuna capacità di ridistribuire risorse. Lo scambio che avviene in esso infatti promuove la mutua soddisfazione dei contraenti a partire dalle situazioni patrimoniali date. Da questo punto di vista, il mercato si limita a sancire «notabilmente» le disparità nei rapporti di forza tra le controparti. Per fare un esempio molto crudo, la vendita (illegale) di organi è una transazione di mercato dove due contraenti, attraverso lo scambio (se la decisione è pienamente consapevole e volontaria), migliorano la loro condizione di partenza. In casi come questo appare chiaro come il mercato non possa far nulla per correggere l'aberrazione del risultato finale, che dipende dall'abisso della differenza nelle condizioni di partenza. Con la novità del voto del portafoglio, il mercato diventa luogo dov'è possibile attraverso lo scambio cercare di modificare proprio queste condizioni di partenza, generando processi di inclusione che favoriscano l'autosviluppo e la dignità degli ultimi. Votare con il portafoglio, acquistando un prodotto che investe nei processi d'inclusione dei più marginalizzati o investendo in un prodotto finanziario che favorisce l'accesso al credito dei non bancabili, vuol dire contribuire a un processo di reazione e redistribuzione di valore che promuove le pari opportunità proprio attraverso il mercato.

## **5. Responsabilità sociale, creazione e distribuzione di valore**

È bene precisare come le scelte di responsabilità sociale rappresentino un complemento e non un sostituto del ruolo delle istituzioni, non intendendo delegittimarle o deresponsabilizzarle, ma proponendosi invece come stimolo per un loro maggior orientamento al bene comune. Nessuno, sottolineando l'importanza di queste nuove forme di partecipazione, ha in mente di delegittimare il ruolo e l'importanza delle istituzioni tradizionali. È proprio dal riconoscimento del loro momento di debolezza e dalla volontà di creare dal basso quel senso civico in grado di rafforzarle che nascono queste iniziative.

La responsabilità sociale segna dunque un importante passo avanti nella democrazia economica, aumentando il grado di partecipazione dei cittadini e superando la dicotomia tra il nostro io-consumatore e l'io-lavoratore, spesso messi in conflitto nelle scelte operate dal sistema economico.

Una semplificazione colpevole della cultura dei nostri tempi è quella di ritenere che dall'obiettivo della massimizzazione del benessere dell'azionista possano derivare a cascata effetti benefici per le altre nostre dimensioni di consumatore, lavoratore e portatore di relazioni. In realtà è del tutto evidente che in moltissimi casi l'attenzione unica a questo principio mette in moto processi che umiliano le altre dimensioni. È il paradosso dell'inversione della scala di priorità tra gli elementi più sostanziali (l'essere lavoratore e portatore di relazioni) e gli elementi più accidentali (l'essere consumatore e azionista) della persona. Il primato dell'azionista, se non temperato dall'attenzione alle altre dimensioni, e in un contesto di asimmetrie informative e di regole deboli come quello attuale, può facilmente tradursi in effetti indiretti negativi per il consumatore, il lavoratore e il portatore di relazioni.

La posta in gioco è d'importanza fondamentale. Con l'economia della responsabilità sociale è possibile superare la dicotomia tra il momento della produzione guidato dai criteri dell'efficienza, spesso a scapito dell'equità, e la fase successiva della redistribuzione che ripara i guasti generati indirettamente nella prima fase. Le imprese oggi leader nella responsabilità sociale (i pionieri rappresentati da imprese sociali di mercato come il circuito equosolidale, le banche etiche, la Grameen Bank di Junus e tutti coloro che, spinti da questi esempi, si sono messi sulla stessa scia) creano valore economico proprio promuovendo i valori della responsabilità sociale e dunque integrano i due momenti in maniera armonica in una sola fase. L'impulso dei pionieri, che ha dimostrato al resto del mercato la presenza di una quota consistente di consumatori interessati a questi prodotti, ha contagiato le imprese tradizionali che, in maniera sempre crescente, prendono alcuni impegni in questa direzione.

Cresce la consapevolezza che il merito di questo processo non sia solo e tanto quello di promuovere il bene dei beneficiari esterni di queste iniziative, quanto quello interno dei lavoratori delle imprese stesse. In un mondo nel quale gli obiettivi delle imprese incorporano sempre più elementi etici, la motivazione intrinseca dei lavoratori è stimolata con effetti positivi sulla loro produttività e la loro soddisfazione di vita, inclusa ovviamente la capacità di costruire relazioni familiari di qualità, capacità fortemente influenzata dal grado di autorealizzazione e di pienezza raggiunto nell'ambito fondamentale della propria vita lavorativa.

Il senso di tutto questo percorso si riassume molto efficacemente in un passo paradossale di Keynes, chiamato a scrivere un saggio sull'economia dei nipoti (*The Economics of our Grandchildren*). Keynes scrive negli anni Venti in una frase diventata famosa che «for at least another hundred years we must pretend to ourselves and to everyone that fair is foul and foul is fair; for foul is useful and fair is not. Avarice and usury and precaution must be our gods for a little longer still. For only they can lead us out of the tunnel of economic necessity into daylight».<sup>7</sup>

La dicotomia o la non conciliabilità tra efficienza e solidarietà, tra virtù necessarie per l'accumulazione e lo sviluppo economico e virtù morali è stata per molto tempo una caratteristica del nostro sistema economico. Con i primi passi dell'economia della responsabilità sociale intravediamo un mondo nel quale è possibile «creare valore con i valori» e il «giusto diventa anche economicamente utile e significativo».

Mai come in questi anni la ricerca economica è stata in grado di aprire prospettive affascinanti, nella logica della missione culturale alla quale Benedetto XVI ci chiede di dedicarci con sforzo rinnovato. Da una parte, una lettura attenta dei meccanismi di funzionamento del sistema economico pone in evidenza tracce dell'azione divina (i grandi processi di riequilibrio tra nord e sud messi in moto dall'integrazione globale, il ruolo dei mercati nell'economia) e le fondamenta di un'opera armonica che richiede però la responsabilità con-creatrice dell'azione umana.

Dando forza all'economia della responsabilità sociale i cristiani di oggi possono mettere in moto processi virtuosi e realizzare così efficacemente quell'azione con-creatrice che consente di orientare maggiormente il nostro sistema socio-economico verso l'obiettivo del bene comune.

---

<sup>7</sup> Per almeno un altro centinaio di anni dobbiamo fingere che ciò che è giusto (equo) è inutile, e ciò che è inutile (o non eticamente valido) è giusto; perché l'inutile crea valore economico e il giusto no. L'avarizia, l'usura e la prudenza devono essere i nostri dèi ancora per un po'. Perché soltanto essi possono farci uscire dal tunnel della necessità economica verso la luce. J.M. KEYNES, «Economic Possibilities for our Grandchildren», in *Id.*, *Essays in Persuasion*, London 1931.

## 6. Le conseguenze della responsabilità sociale sul modo di pensare le scienze sociali

I segni profetici dell'economia della responsabilità sociale sollecitano una nuova «missione culturale», e uno sforzo concettuale e una profonda riforma del modo di concepire l'economia, che possa rendere ragione della speranza che queste nuove forme di impegno generano per la costruzione di un'economia al servizio della persona. Per non perdere le occasioni della nostra generazione e perseguire efficacemente il bene comune in un'epoca di opportunità, come quella attuale dei mercati globali, è necessario un profondo ripensamento del pensiero e dell'agire economico in due direzioni sottolineate da Benedetto XVI più volte nei suoi discorsi: *a*) fare scienza nell'orizzonte di una razionalità diversa, rimettendo al centro le questioni del vero e del bene; *b*) riscoprire quell'orizzonte di senso all'interno del quale si riscontra l'intrinseca unità che collega i diversi rami del sapere.

Il pensiero economico risente profondamente dei due difetti fondamentali del pensiero moderno: *a*) l'eccesso di individualismo e la recisione dei nessi tra le scelte della persona e il bene della comunità, con la rete di affetti ad essa collegati; *b*) la debolezza di una ragione che si concentra su ciò che è misurabile e osservabile, e rifiuta di indagare le questioni fondamentali dell'uomo fino a dichiarare inesistente tutto ciò che non riesce a comprendere e a contenere con le sue limitate capacità.

Il risultato è l'affermazione di un consenso che presenta alcuni difetti fondamentali. Il primo è che il soggetto alla base di tutti i modelli economici è una caricatura di uomo (*homo oeconomicus*) solitario che non trae alcun beneficio dalla vita di relazioni e la cui utilità deriva unicamente (o almeno in larga prevalenza) dall'accumulazione di beni e dalle possibilità di consumo.

Il secondo (consequenzialismo) è che ciò che conta ai fini della nostra soddisfazione è soltanto il risultato delle nostre azioni e non il modo in cui siamo arrivati a quel risultato o le motivazioni che hanno condotto a una certa scelta.

Partendo da questo scenario la missione culturale di oggi, che si propone di rimettere al centro la questione del bene, parte da alcuni capisaldi fondamentali:

1) sottolineare come l'uomo non sia un «folle razionale» unicamente mosso da autointeresse miope, come sottolinea efficacemente

il premio Nobel Amartya Sen, mostrando l'importanza e il ruolo delle motivazioni non autointeressate (altruismo, avversione alla disuguaglianza, passione per l'altro, senso del dovere) e contribuendo allo sviluppo del nuovo filone degli studi sperimentali, nel quale è possibile dimostrare in concreto questo assunto;

2) porre in evidenza il peso e l'importanza dei comportamenti socialmente responsabili, sia per il loro effetto diretto sia per la loro capacità di essere elemento importantissimo di lievito e di contagio all'interno del sistema economico in grado di suscitare comportamenti più socialmente responsabili da parte del sistema delle imprese.

In questa prospettiva, il tesoro delle esperienze dal basso dell'economia della responsabilità sociale, se opportunamente tematizzato, rappresenta un laboratorio fondamentale per lo sviluppo di modelli culturali meno angusti. Il riduzionismo antropologico, infatti, scompare di fronte all'osservazione di cittadini che non rincorrono unicamente la convenienza di prezzo, ma sono disposti a riconoscere un premio monetario al valore sociale incorporato nei prodotti. Il riduzionismo nei confronti del modo di fare impresa scompare di fronte alla constatazione della diffusione di modelli imprenditoriali che sanno integrare obiettivi di carattere sociale e creazione di valore economico.<sup>8</sup>

Il consequenzialismo ne esce seriamente indebolito, perché i consumatori socialmente responsabili dimostrano che non conta soltanto il fine di disporre di un certo prodotto al prezzo più conveniente, ma diventa componente fondamentale della loro gratificazione la presenza di modalità di produzione socialmente ed ecologicamente compatibili.

Il concetto stesso di carità ne esce arricchito e trasformato, ove si scopre che elemento fondamentale dell'attenzione all'altro diventa la capacità di promuovere la sua dignità attraverso un conferimento di responsabilità, un'offerta di inclusione che esige però un contributo alla collettività e un rendere conto della gestione dei soldi ricevuti.

---

<sup>8</sup> «Oggetto dell'economia è la formazione della ricchezza e il suo incremento progressivo in termini non soltanto quantitativi ma qualitativi; tutto ciò è moralmente corretto se finalizzato allo sviluppo globale e solidale dell'uomo e della società in cui egli vive e opera» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 334).

## 7. Conclusioni

Con gli argomenti sviluppati nel corso di questa relazione abbiamo cercato di sottolineare come sia molto urgente non solo definire la mèta da raggiungere (il bene comune ottimamente definito dalla dottrina sociale), ma indicare il modo in cui è possibile avvicinarvisi. Bruni e Zamagni ci insegnano che l'approccio proposto, che afferma la superiorità dell'indicazione di strade concrete alla semplice indicazione di fini da raggiungere, si inserisce nel solco della tradizione dei grandi umanisti civili della scuola economica italiana del Settecento, come Genovesi, il quale afferma:

Niuno consiglio è mai del fine, ma in che modo et con che mezzi al fine si possa venire, onde i medici non consigliano della sanità, ma in che modo facciano sano; nella repubblica non consiglia della pace, ma con che mezzi si abbia la pace; nell'arti minori il calzolaio non delle scarpe, ma con che et come le faccia.<sup>9</sup>

La complessità del mondo in cui viviamo richiede uno sforzo di approfondimento e di formazione. La nostra società ha oggi più che mai bisogno di *testimoni credibili* e di *operatori competenti*.<sup>10</sup> La difficoltà sta proprio nella combinazione di queste due qualità. Sembrano infatti abbondare, da una parte gli operatori competenti, tutt'altro che desiderosi di fare testimonianza, i quali si trincerano dietro la presunta neutralità della scienza astenendosi da ogni valutazione morale dell'operato delle loro discipline; dall'altra, purtroppo, ci sono anche molti testimoni credibili ma poco competenti. Il rischio per quest'ultimi è quello di essere confinati nel ghetto delle anime nobili, utili nel momento in cui si vuole sottoporre la propria coscienza al vaglio dell'esortazione morale, ma ininfluenti quando si passa alla vita reale e alle soluzioni pratiche. Il *magis* e l'intelligenza della fede oggi sta proprio in questo binomio che ci consente di essere lievito e di trasformare efficacemente il mondo in cui viviamo.

Inserendosi in tale prospettiva di fondo, ciò che questa breve relazione ha cercato di comunicare è che oggi più che mai l'economico ha conseguenze non economiche fondamentali e il non economico è il sale e il lievito del funzionamento dell'economia stessa.

---

<sup>9</sup> Citazione tratta da: L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna 2004, 80.

<sup>10</sup> Cf. COMUNITÀ DI VITA CRISTIANA, *Principi generali*, Roma 1990.

La storia di microcredito, commercio equo e solidale, economia di comunione e dell'evoluzione del fenomeno della responsabilità sociale d'impresa in generale, ci insegna che la cura delle relazioni è la chiave del successo dei processi d'inclusione sociale e della capacità delle imprese moderne di creare valore economico. L'analisi dei profondi mutamenti socio-economici cui oggi assistiamo ci suggerisce che il «grande freddo» delle relazioni, le difficoltà della famiglia, le stesse scelte contro la vita sono quantomeno favoriti dalla corrente sempre più forte della flessibilità e precarizzazione, che rappresenta l'altra faccia della medaglia del processo d'inclusione dei nuovi Paesi emergenti nell'economia globale.

Per questo è necessario, oggi più che mai, evitare la dicotomia, e talvolta la contrapposizione, dell'impegno nel campo della famiglia e nel sociale; capendo che la difesa della vita e la tutela della dignità umana rappresentano due facce indivisibili della stessa medaglia.

Entrando più nel dettaglio delle esperienze dei pionieri della responsabilità sociale di questi ultimi anni (commercio equosolidale, banca etica, Economia di comunione, Compagnia delle opere) scopriamo che le iniziative che nascono dal nostro mondo associativo sono all'avanguardia nella costruzione di un'economia al servizio della persona, e che la nostra ispirazione di fede e il nostro patrimonio culturale sono il sostrato fondamentale per la fertilità e la fecondità nella costruzione di nuovi processi e percorsi economici che mettano sempre di più al centro la persona.

Come cattolici impegnati nel sociale non dobbiamo avere nessun complesso d'inferiorità verso nessuno, perché quello che abbiamo realizzato e stiamo realizzando in questi ultimi anni (e che ancora richiede uno sforzo di tematizzazione, approfondimento e assimilazione all'interno del nostro stesso mondo per essere pienamente fecondo) rappresenta probabilmente la punta avanzata delle esperienze sociali di questi ultimi anni.

Questo patrimonio di ricchezze è sicuramente il frutto della speranza cristiana. Da una parte essa rappresenta un rovello che ci impedisce di accontentarsi delle conquiste di ogni umano penultimo. Dall'altra, imponendoci il primato della persona sull'idea, ci invita continuamente a fare attenzione alle compatibilità strutturali del sistema socio-economico, evitando la tentazione che il desiderio di costruire città dell'uomo sempre più abitabili si trasformi in utopia e produca in realtà dei mostri...

In una foresta, un gruppo di turisti che non ha mai sentito suonare uno strumento musicale si trova improvvisamente davanti a un pianoforte. Il commento generale è: «Che pezzo di legno inutile!»; o addirittura: «È un oggetto pericoloso che ostacola il nostro cammino». Poco dopo un altro gruppo s'imbatte nuovamente nello strumento musicale. All'interno del gruppo c'è però un pianista che lo apre e si mette a suonare. Tutti gli altri compagni possono finalmente godere e apprezzare della buona musica.

Il sistema economico globalmente integrato ci presenta oggi uno scenario pieno di opportunità con molti «pianoforti», alcuni dei quali, per essere suonati, richiedono caratteristiche particolari come quelle proprie del nostro patrimonio di fede.

Senza la nostra opera di con-creazione nessuno potrà mai sentirne l'armonia...

## **Economia e bene comune: un incontro appena incominciato**

Sono convinto che, come cristiani, non possiamo oggi fare alcun discorso sul bene comune senza prendere sul serio due grandi questioni: l'ambiente e la povertà. Se, infatti, il «bene comune» è «il bene di tutti e di ciascuno», allora esso deve includere tutti oggi, gli esclusi e i più fragili in particolare (povertà); e deve includere anche le future generazioni (ambiente).

In questo mio breve intervento mi soffermo essenzialmente sulla prima questione (la povertà), ma la questione ambientale deve stare al centro di qualsiasi riflessione e azione per il bene comune, compresa quella sulla povertà.

### **1. L'idea di bene comune nell'economia moderna: dal bene «comune» al bene «immune»**

Partiamo da una domanda: qual è l'idea di bene comune oggi presente nella scienza economica e, quindi, anche nella prassi; essa è essenzialmente quella esposta nella seconda metà del Settecento dal fondatore stesso della moderna economia politica, lo scozzese Adam Smith, con la più famosa metafora della storia del pensiero economico: la «mano invisibile». Che cosa vuol significare? Il bene comune è un *risultato non-intenzionale*, una sorta di «effetto collaterale»; lo *scopo* o l'intenzione, cioè, di chi effettua uno scambio o di chi

---

\* Professore di Economia politica all'Università di Milano-Bicocca, vicedirettore del Centro interdisciplinare e interdipartimentale – Ciseps, membro dell'Istituto superiore di cultura Sophia di Loppiano (FI).

mette su un'impresa non è il bene comune o il bene dell'altro contraente, ma il bene-interesse proprio. Se, però, il sistema sociale e istituzionale è ben congegnato (diritti di proprietà, leggi, giudici non corrotti...), in certi contesti può verificarsi l'alchimia degli interessi privati in bene comune, o di vizi privati in pubbliche virtù: gli individui agiscono per interesse e ognuno è «disinteressato» nei confronti degli altri, ma la «mano invisibile» del mercato trasforma quegli interessi in bene comune. L'imprenditore, ad esempio, quando decide di fondare un'impresa, non è mosso (secondo questa teoria) dall'amor patrio o dalla ricerca del bene comune; ciò che lo spinge è il suo interesse (e quello dei suoi familiari, al massimo). Il mercato, però, quando funziona, è proprio quel meccanismo che fa sì che quest'imprenditore, senza volerlo e spesso senza esserne consapevole, contribuisca anche al bene comune, creando cioè posti di lavoro, prodotti di qualità, innovazione tecnologica, ricchezza.

Il bene comune non è così generato da chi intenzionalmente si prefigge di «commerciare per il bene comune», ma da chi cerca, con prudenza, soltanto il proprio interesse personale, disinteressato al bene degli altri. Invece, qualunque azione che si proponga come scopo diretto quello di promuovere il bene comune produrrà effetti perversi per l'impresa e per la società. Da questo teorema scaturisce poi anche un *corollario*, che riporto con le parole dello stesso Smith: «Non ho mai visto fare qualcosa di buono da chi pretendeva di commerciare per il bene comune».<sup>1</sup>

Da qui nasce una netta distinzione tra impresa come *istituzione economica* (che ha come scopo la massimizzazione del profitto degli azionisti) e l'*individuo* che privatamente può essere generoso: ad esempio, la Microsoft (istituzione) promuove il bene pubblico vendendo i prodotti che il mercato richiede; Bill Gates (individuo-filantropo) lo promuove donando una parte della sua ricchezza ai Paesi più poveri. *Durante* l'attività economica, però, non c'è spazio teorico perché l'imprenditore possa prefiggersi il «bene comune» come obiettivo della propria azione.

Efficace a questo proposito è la nota affermazione del premio Nobel Milton Friedman, economista della scuola di Chicago, che commentando la tesi di Smith sulla «mano invisibile», così affermava riguardo la responsabilità sociale dell'impresa:

---

<sup>1</sup> A. SMITH, *The Wealth of Nations* (1776), Oxford 1976, 456.

L'idea che i manager e i dirigenti abbiamo una «responsabilità sociale» che va oltre il servire gli interessi degli azionisti o quelli dei loro membri è andata guadagnando un ampio e crescente consenso. Una tale visione tradisce un fondamentale fraintendimento del carattere e della natura di un'economia libera. In una tale economia, esiste una e una sola responsabilità d'impresa: usare le proprie risorse e impegnarsi in attività orientate all'aumento dei propri profitti nel rispetto delle regole del gioco.<sup>2</sup>

Nell'economia moderna esiste una sorta di «impossibilità» teorica e pratica riguardo al tema del bene comune: anche se ogni singolo individuo volesse porre il bene comune tra gli obiettivi della propria azione non saprebbe semplicemente come e che cosa fare, poiché in un mondo complesso e decentrato non siamo in grado di sapere né che cosa il bene comune sia, né quindi come raggiungerlo.<sup>3</sup>

L'unico modo serio di promuovere il bene comune è cercare dunque il bene privato, mutuamente indifferenti, attraverso contratti che producono una società tanto più giusta quanto meno le persone si incrociano e si toccano le une con le altre: che cos'è, infatti, il bene comune in un mondo di individui *veramente* diversi, dove ciascuno ha la propria idea di bene? Il concetto di «bene comune» si è eclissato perché è entrata in crisi mortale un'idea stessa condivisa di bene: è stato il venir meno del sostantivo («bene») che ha portato con sé all'eclissi dell'aggettivo («comune»), poiché è scomparsa la dimensione della *communitas*, per il carico di sofferenza tragica che ogni esperienza comunitaria porta con sé. Alla *communitas* tragica l'economia moderna ha preferito l'*immunitas* del mercato: quindi al *bene comune* è subentrato il *bene immune*. Ma c'è di più.

La stessa cultura dell'indifferenza la ritroviamo in altri due concetti importanti dell'attuale teoria economica, i concetti di bene pubblico e bene collettivo. Sia i «beni pubblici» sia i *commons* restano, infatti, ancorati a una visione individualistica: *tra* le persone coinvolte nell'uso di un bene pubblico non è richiesto alcun rapporto o alcuna «azione congiunta». Questi beni sono un rapporto *diretto* tra gli individui e il bene consumato, mentre il rapporto tra le persone che lo consumano è, quando esiste, quantomeno *indiretto*; il «bene comu-

---

<sup>2</sup> M. FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, Chicago 1962, 133.

<sup>3</sup> Su questi temi, e in generale sui temi qui soltanto accennati, cf. L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Trento 2007.

ne», invece, è esattamente il contrario: è un rapporto *diretto* tra persone, mediato dall'uso dei beni.<sup>4</sup> Il «bene comune», infatti, è una categoria *personalista e relazionale* (non centrata sulle  *cose*  ma sui  *rapporti*  tra persone).<sup>5</sup>

Siamo in presenza di un bene pubblico, ad esempio, quando due o più persone ammirano lo stesso quadro in un museo: i due possono «consumare» il quadro indipendentemente, senza che tra di loro ci siano «interferenze». È l'assenza dell'interferenza, la «mutua indifferenza» tra i consumatori che rende il bene pubblico (e non privato): una definizione in negativo, senza che venga richiesta nessuna azione interpersonale *positiva* ai soggetti coinvolti nel consumo del bene. Inoltre, il bene pubblico è associato dall'economia moderna a un problema: la «pubblicità» di un bene è problematica, e la ricetta dell'economista moderno alla «tragedia» dei beni comuni e collettivi è tentare la trasformazione dei beni pubblici in beni privati,<sup>6</sup> dove la possibilità dell'interferenza è eliminata alla radice. Una tendenza che oggi è particolarmente evidente nei beni ambientali (dei tipici beni pubblici), dove è in atto un processo di trasformazione di beni pubblici in beni privati, in modo da rimuovere la possibilità stessa del conflitto.

Possiamo accontentarci di tali derivati del «bene comune» quando sottoponiamo l'economia moderna e contemporanea alla critica del vangelo e della dottrina sociale della Chiesa? Non credo.

## 2. Separazione tra economia e società civile

Quest'idea di bene comune oggi prevalsa è espressione di una delle idee più pervasive della modernità, vale a dire la visione dell'economia come un ambito (o una sfera) non solo distinto ma *separa-*

---

<sup>4</sup> Un tipico esempio di teoria del bene comune è la visione cristiana dei beni e della proprietà: il centro del discorso sono i principi di giustizia e di reciprocità (rapporti tra persone), e i beni (messi in comune o usati per il bene di tutti e di ciascuno) sono il modo per concretizzare la ricerca del bene comune. L'attenzione non è sul bene, ma sulle persone.

<sup>5</sup> Nella dottrina sociale della Chiesa, com'è noto, il «bene comune» viene infatti inteso come «la dimensione sociale e comunitaria del bene morale», che è «il bene di tutti e di ciascuno», e per questo «indivisibile perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 164).

<sup>6</sup> Questa tendenza è particolarmente radicale in tutta quella scuola di pensiero che si rifà al pensiero dell'economista di Chicago, e premio Nobel, R. Coase.

to dal resto della società civile, e retto da una logica tutta sua, quella strumentale e autointeressata.

Quando l'imprenditore (o il consumatore) agisce nel mercato, lo fa seguendo una logica di azione radicalmente distinta da quella che segue quando si trova in famiglia o nell'associazione della società civile: nel mercato opera in modo strumentale e persegue i propri interessi; nella sfera privata, anche grazie alla sua oculatezza nel cercare il proprio interesse nel mercato, può, se vuole, essere generoso e magari anche irrazionale. La casalinga (per usare una nota metafora di un grande economista di inizio Novecento)<sup>7</sup> finché opera nella sua famiglia è mossa dall'amore e dall'altruismo verso i suoi familiari; ma non appena esce di casa per recarsi a fare la spesa, insieme al vestito cambia anche la logica di azione: non può e non deve interessarsi al bene comune o a quello del macellaio o del fruttivendolo, ma cercare soltanto il proprio interesse, lasciando alla «mano invisibile» del mercato tutte le preoccupazioni sul bene comune. In altre parole, può essere tanto più «altruista» in casa quanto più è indifferente nei confronti degli altri nel mercato.

Tutto questo per dire che nell'economia e nella società moderna si è creata una frattura tra mercato e società civile, da cui deriva anche l'idea di bene comune basato su quel tipo di relazione sociale che il grande filosofo liberale John Rawls chiama il «mutuo disinteresse» degli uni nei confronti degli altri. La ricerca dell'interesse privato produce, cioè, il bene comune (di tutti) soltanto se io sono *indifferente* (né amore né odio) verso quelle persone concrete (Francesco il macellaio, Anna la collega, Giovanna la commercialista, ecc.), persone con cui interagisco nel mercato e nell'intera sfera pubblica.

Può soddisfarci quest'idea di bene comune (che, va notato, coglie certamente molti aspetti positivi del mercato reale: il bene comune ha bisogno *anche* di meccanismi basati sulla mano invisibile, chi può negarlo), quando la sottoponiamo alla critica dell'umanesimo cristiano e della dottrina sociale della Chiesa? Non credo, poiché ci sono alcuni principi ed elementi, centrali nella visione cristiana della persona e della società, che invece sono trascurati se non addirittura negati dalla visione oggi dominante del mercato e della società, e del bene comune.

---

<sup>7</sup> Mi riferisco a Ph.H. WICKSTEED, *The Common Sense of Political Economy*, London 1910.

L'insufficienza di una tale idea di bene comune è lampante particolarmente quando guardiamo a come la cultura economica moderna guarda e cerca di risolvere il tema della povertà.

### **3. Il dilemma del samaritano: prossimità, reciprocità, sussidiarietà**

La povertà è infatti un ambito nel quale si nota con estrema chiarezza la «povertà» antropologica di questa visione di bene comune.

Negli anni Settanta l'economista americano James Buchanan scrisse un articolo che è diventato presto un classico, dal titolo suggestivo: «The Samaritan Dilemma». Il tema era l'aiuto ai soggetti svantaggiati. Quale è la morale del «dilemma»? Se il samaritano prevede che grazie al suo aiuto (ad es. donazione) il povero si impegnerà di meno e/o aumenterà il suo opportunismo, il samaritano è davvero «buono» se non fa nulla, poiché ogni intervento diretto peggiorerebbe la situazione. Quindi il modo più efficace di aiutare un povero è, ancora una volta, la *mutua indifferenza*, poiché ogni intervento diretto o sentimentale produce effetti perversi. Il povero lo si aiuta invece *indirettamente* con la filantropia o con lo Stato sociale, poiché l'interesse *diretto* e personale per l'altro produce inintenzionalmente effetti perversi per il bene comune. Certo, non possiamo negare che anche questa teoria colga aspetti importanti della realtà, e offra suggerimenti non banali quando ci troviamo ad agire in situazioni di povertà. Ma possono essere soltanto o principalmente la filantropia o lo Stato sociale a occuparsi dei soggetti svantaggiati, in un atteggiamento di «mutuo disinteresse» da parte dei singoli cittadini? Non credo. Infatti nell'umanesimo della modernità, ben incorporato dal «dilemma del samaritano», mancano due grandi principi della dottrina sociale della Chiesa: la *prossimità* e la *reciprocità*, che rimandano, come vedremo, al *principio della sussidiarietà*.

Vediamo perché. Per mostrarlo possono essere utili alcuni dati ed esperimenti più recenti, che, ripartendo dalla struttura relazionale del «dilemma del samaritano» di Buchanan, vedono introdotti però altri elementi. In particolare, molto interessante è notare che la risposta reciprocante di chi riceve un aiuto cambia molto quando sono note le intenzioni di chi dona, quando c'è cioè prossimità. Tali

esperimenti<sup>8</sup> hanno importanti implicazioni per il tema del bene comune. Dicono, cioè, che nei rapporti umani conta molto il segnale che il mio comportamento dà all'altro: *nella reciprocità non conta soltanto ciò che le persone fanno ma anche quello che potevano fare e non hanno fatto*. Infatti si nota che i soggetti rispondono diversamente, e di più, quando vedono che l'altro che dona rischia del suo per dare fiducia, quando si mette in gioco; quando, cioè, c'è prossimità rischiosa e vulnerabile.

Se vado oltre la «mutua indifferenza» e rischio di «ferirmi» nel rapporto con te, questo rischio aumenta anche la tua reciprocità; e viceversa. Il solo sapere che A avrebbe potuto liberamente non dare fiducia a B e che invece gliel'ha data *trasforma il significato del dono di A, che da assistenzialismo diventa reciprocità*. La fiducia, rischiosa e costosa, spinge chi la riceve a comportarsi in modo degno, riduce di molto l'opportunismo e favorisce uno sviluppo fraterno.<sup>9</sup>

Sono convinto che il segreto del commercio equo e solidale, dell'Economia di comunione, di esperienze di microcredito come la Grameen Bank di Muhammad Yunus, Nobel per la pace 2006 (Nobel non per l'economia, ma per la pace, a dimostrazione che «lo sviluppo è il nome nuovo della pace»), e di tante altre che potrei citare, stia proprio nella *prossimità*:<sup>10</sup> chi aiuta è qualcuno di cui si conoscono le intenzioni, qualcuno che rischia del suo per aiutare l'altro. E l'altro, vedendo che chi cerca di liberarlo dalle trappole in cui è caduto rischia di persona, risponde di più; non si azzera l'opportunismo e non si hanno ricette che funzionino sempre, ma l'esperienza dice che questa è la strada dello sviluppo. Senza prossimità e reciprocità l'aiuto, anche con molte buone intenzioni, può invece finire per alimentare trappole di dipendenza e di assistenzialismo.

Ecco allora dove entra in gioco il principio di sussidiarietà: la prossimità è, infatti, la tipica dimensione della società civile, che proprio per questa ragione deve avere il primato nella «cura delle povertà» delle nostre città. Il filantropo e lo Stato sociale non sono

---

<sup>8</sup> Cf. tra gli altri L. STANCA – L. BRUNI – L. CORAZZINI, *Testing Theories of Reciprocity*, «Working papers series» del Dipartimento di economia politica Milano-Bicocca, n. 109, 2007.

<sup>9</sup> Cf. V. PELLIGRA, *I paradossi della fiducia*, Bologna 2007.

<sup>10</sup> È interessante notare che la parabola del buon samaritano è narrata da Gesù proprio per spiegare la prossimità («Chi è il mio prossimo?», Lc 10,25-37): chissà se Buchanan, nello scegliere questa metafora, era cosciente di ciò?!

normalmente faccende di prossimità, perché possono restare, e di fatto restano, esperienze di *immunitas*, sebbene non è possibile negare il loro ruolo essenziale per ogni discorso sul bene comune. Le povertà non si curano e la giustizia sociale non si raggiunge *soltanto* con la società civile e i suoi carismi (c'è un bisogno coesenziale delle istituzioni, dello Stato su tutte), ma neanche *senza* la società civile, che lo Stato e il filantropo devono aiutare (*sussidiare*, appunto) in modo da metterli nelle condizioni di poter operare efficacemente data la loro prossimità ai bisogni delle persone. Chi è prossimo delle persone e dei problemi (la società civile) conosce i bisogni, e chiede aiuto alle istituzioni per poterli soddisfare (a volte, invece, si assiste a una sussidiarietà al contrario: l'istituzione fissa gli obiettivi, «fa il bando», e poi le associazioni della società civile rispondono alla gara).

Ecco perché non si può affidare la solidarietà e la cura delle varie povertà né soltanto al governo né all'altruismo di chi privatamente dona l'euro quando incontra un bisognoso per strada (per il quale il dilemma di Buchanan dice cose sostanzialmente vere). Occorre, invece, dare più spazio al civile, ai suoi carismi, e far sì che dalla prossimità nascano esperienze di reciprocità, una reciprocità che è sempre il primo passo di ogni uscita dalle trappole di miseria, di ogni genere. Se oggi vogliamo cercare delle buone pratiche in questo campo delicato, ma su cui si gioca molto della sostanza del bene comune, dobbiamo senz'altro cercarle all'interno delle tante opere – della Chiesa ma non solo – animate da persone che sanno vedere oltre il problema qualcosa in più per immaginare una soluzione di fraternità. La fraternità non è mai esperienza di *immunitas*: la fraternità francescana nasce quando Francesco abbraccia ad Assisi il lebbroso e lo bacia.

Non «cureremo» mai le situazioni di miseria degli zingari, dei lavavetri, dei vagabondi, delle ragazze di strada, finché, grazie ai carismi del civile, non sapremo vedere in queste persone anche qualcosa di positivo e di bello, scoprire in queste persone il tesoro che spesso si nasconde dietro le loro ferite profonde. Si inizia a uscire dalla miseria e dall'indigenza quando si inizia ad amare qualcun altro, perché si è fatta l'esperienza di essere stati amati a nostra volta, di essere stati considerati una persona, trattati con dignità e rispetto, perché visti come un valore. E non si tratta di teoria, perché sono tante le esperienze nella Chiesa, di ieri e di oggi, che mostrano con i fatti che ciò è possibile. Non possiamo lasciare soltanto allo Stato il compito di cura-

re le ferite della nostra società malata: c'è un ruolo imprescindibile del civile senza il quale le ferite si infettano e non guariscono mai, e infettandosi infettano a loro volta l'intera comunità civile.

## 4. Conclusione

Dicevano i francescani nel Quattrocento che finché nella città ci sarà ancora un indigente, tutta la città è malata, poiché, come ripeteranno nel Settecento anche gli economisti civili e cristiani napoletani, la «felicità è pubblica»: o siamo tutti felici, o non lo è nessuno, poiché non si può essere felici circondati da infelici. Anche per questo c'è uno stretto rapporto tra pubblica felicità e bene comune. La vita buona o è vita buona di tutti o, alla lunga, non lo è per nessuno, a meno che non la barattiamo con surrogati a basso costo, che il mercato ci offre in misura crescente.

Chiudo con una parola sulla povertà, che nasce soprattutto dalla mia esperienza diretta nel progetto dell'Economia di comunione, un progetto che seguo ormai da diversi anni, che cerca di combattere la miseria proponendo agli attori dell'economia un cambiamento di stile di agire economico, orientandolo alla comunione.

Sono convinto che oggi sia necessario, anche per la grande questione ambientale, rivalorizzare la parola evangelica della «povertà». Poiché se è vero che la povertà è una piaga terribile quando non è scelta ed è subita, è anche vero che la povertà è una parola del vangelo, che ha ispirato e ispira l'azione dei cristiani e della Chiesa fin dall'inizio. Se sradicassimo *tutte* le povertà, l'umanità si ritroverebbe davvero molto misera!

I cristiani hanno sempre curato le povertà in mille modi, ma una nota è comune a tutte le esperienze di successo: saper riscoprire il valore della povertà evangelica, e partire da questa per curare le povertà disumane degli altri. I francescani, ad esempio, liberavano tanti dalla povertà non scelta (pensiamo ad es. all'invenzione dei Monti di pietà come «cura dell'usura») scegliendo liberamente la povertà per amore.<sup>11</sup> Come loro tanti hanno testimoniato e testimoniano che l'unico modo serio e sostenibile per curare le mille forme

---

<sup>11</sup> Cf. L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Economia civile*, Bologna 2004.

di povertà richiede un cambiamento di vita in tutti, in chi ha più ricchezza e in chi ne ha meno o è indigente. Non si aiutano i poveri del mondo con le briciole della tavola dei ricchi epuloni, ma con la comunione dei beni e con un cambiamento serio di stili di vita.

Per questa ragione la principale proposta economica che la Chiesa dai tempi della primitiva comunità di Gerusalemme a oggi fa a se stessa e all'umanità è quella della comunione, compresa la comunione dei beni, anche in economia, anche nell'economia globalizzata di oggi.

Un'ultima nota.

Riporre la comunione al centro dell'azione economica significa allora negare la modernità, la globalizzazione, lo sviluppo e l'economia di mercato, e proporre comunità protette dai mercati e dai prezzi? Non credo, e tante esperienze di economia sociale e civile di oggi dicono proprio che è possibile essere nel mercato ma cambiarlo dal di dentro con la reciprocità, la comunione, e la gratuità.

Il cristianesimo vive ancora il tempo dell'aurora: non si tratta di rivolgere lo sguardo indietro con nostalgia in ricerca della *communitas* antica. Il giorno della reciprocità e della comunione, anche in economia, può essere appena cominciato.

## Bene comune e globalizzazione (traccia)

1. Quali strade si propongono per realizzare il bene comune attraverso la globalizzazione? Molti osservatori condividono il giudizio positivo sulle *opportunità che la globalizzazione offre al bene comune*. La Banca mondiale ha stimato che, se il processo di globalizzazione non si fosse verificato, il numero di poveri sarebbe aumentato fra i 300 e i 650 milioni di individui nel giro di dieci anni, anziché ridursi di 150 milioni nel medesimo arco di tempo.<sup>1</sup>

Tuttavia, non si può sperare nel fatto che una globalizzazione attuata semplicemente attraverso un *laissez faire* (l'affidarsi alle «provvidenziali» forze del mercato), taumaturgicamente, risolva tutti i problemi.

Le ineguaglianze, le povertà, le violenze, il degrado materiale e spirituale, rischiano di aumentare anche nei Paesi che stanno incrementando in modo vertiginoso il prodotto nazionale lordo; inoltre, intere aree mondiali – vedi l'Africa<sup>2</sup> – sembrano sempre più ai margini di questo sviluppo. Le differenze fra Paesi, alcuni dei quali hanno messo in evidenza una crescita, implicano che altre aree hanno persino subito un declino in termini assoluti.<sup>3</sup> Il verificarsi di guerre locali è sempre più frequente, il terrorismo e il rischio di scontri di civiltà è addirittura aumentato.

---

\* Ordinario di Statistica all'Università di Milano-Bicocca e presidente della Fondazione per la sussidiarietà.

<sup>1</sup> Cf. WORLD BANK, *Globalization Growth and Poverty. Building an Inclusive World Economy*, Washington-Oxford (GB) 2002.

<sup>2</sup> Cf. A. MADDISON, *The World Economy: A Millennial Perspective*, OECD Development Centre, Paris 2001, nota che il PIL *pro capite* africano in termini reali, nel suo complesso, non è cresciuto negli ultimi trent'anni.

<sup>3</sup> Cf. MADDISON, *The World Economy*.

*Occorre governare la globalizzazione*: è l'idea sviluppata nell'ultimo libro di Stiglitz, *Making Globalization Work*:<sup>4</sup> una globalizzazione basata sulla liberalizzazione dei mercati funziona se accompagnata da regole certe, da Stati che intervengono per ovviare alle storture che inevitabilmente si generano, da organismi internazionali che regolino i rapporti tra Stati.

Nemmeno la semplice azione degli Stati e degli organismi internazionali sembra assicurare dall'alto l'attuarsi di un bene comune.

Come si vede nel caso dei Paesi in via di sviluppo, il trasferimento di fondi, ma anche gli aiuti economici dati perché si traducessero in investimenti e sviluppo non hanno mai dato gli esiti che ci si aspettava. Neanche gli aiuti diretti allo sviluppo del capitale umano. In generale, la spesa pubblica *tout court* non può di per sé garantire un reale stato di benessere.

Non per niente la *Centesimus annus* (1991) afferma che le categorie di Stato e mercato sono insufficienti a interpretare una società moderna: «L'individuo oggi è spesso soffocato tra i due poli dello Stato e del mercato, [...] mentre si dimentica che la convivenza tra gli uomini non è finalizzata né al mercato, né allo Stato, poiché possiede in se stessa un singolare valore che Stato e mercato devono servire».

Anche Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est* afferma: «Non uno Stato che regoli e domini tutto è ciò che ci occorre, ma uno Stato che generosamente riconosca e sostenga, nella linea del principio di sussidiarietà, le iniziative che sorgono dalle diverse forze sociali e uniscono spontaneità e vicinanza agli uomini bisognosi di aiuto» (n. 26).

Non è un caso: lo statalismo, a livello nazionale e internazionale, cioè il contratto che genera il Leviatano di hobbesiana memoria, come documenta bene il lavoro di Pierpaolo Donati,<sup>5</sup> si basa sulla *sfiducia* e il *sospetto* reciproci, su una concezione di uomo negativa che non può generare il bene comune perché ne mortifica le potenzialità e il positivo contributo al progresso e alla lotta per la giustizia.

---

<sup>4</sup> Cf. J. STIGLITZ, *Making Globalization Work*, New York 2006.

<sup>5</sup> Cf. P. DONATI, «Sussidiarietà e nuovo welfare: oltre la concezione hobbesiana del benessere», in *Che cos'è la sussidiarietà. Un altro nome della libertà*, a cura di G. VITTADINI, Milano 2007.

2. In questo contesto, il *principio di sussidiarietà* mostra il suo grande valore e la sua attualità per la costruzione del bene comune.

Il principio è caratterizzato congiuntamente da una dimensione «negativa» (l'obbligo del governo di limitare il suo intervento nelle forme inferiori di organizzazione sociale) e da una «positiva» (il sostegno alla libera iniziativa dei singoli e delle realtà sociali).

In altre parole, il principio suggerisce di vedere, ascoltare, valorizzare ciò che c'è e liberamente si sviluppa come risposta «dal basso» ai bisogni dei singoli e della collettività.

Se ne deduce che il principio di sussidiarietà «prende il via dai soggetti operanti sulla scena sociale e si muove verso un loro principio organizzatore», ruotando «attorno al concetto di persona e sulla realtà vivente delle persone». <sup>6</sup> Infatti, è il singolo attore il miglior giudice del suo «benessere».

Parlare di sussidiarietà significa quindi riporre al centro dell'azione sociale, economica, politica, un *soggetto umano caratterizzato da una libertà capace di rapporto*, inteso cioè non solo come indipendenza e capacità di scelta, ma anche come desiderio di bene e di relazioni vissute come bene.

In questo contesto lo Stato ha il (difficile) compito di conciliare quest'esigenza ineludibile e il bene comune. Sul piano politico, lo Stato sussidiario si basa sul rispetto della dignità di ciascuno e stabilisce di agire per accrescere – non per ingabbiare o diminuire – le autonome capacità dei cittadini singoli o liberamente associati. Perciò sul piano economico, a fronte dei fallimenti del marxismo e del liberismo neoclassico e delle gravi insufficienze del keynesianesimo e del *welfare state*, il principio di sussidiarietà consente, partendo dall'esperienza reale delle persone e delle formazioni sociali, di attuare correttivi virtuosi ai modelli economici calati dall'alto.

La sussidiarietà è quindi l'*affermazione della libertà dell'uomo* nella sua dimensione sociale e istituzionale. È ciò che si legge nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*:

Il principio della solidarietà, anche nella lotta alla povertà, deve essere sempre opportunamente affiancato da quello della sussidiarietà, grazie al quale è possibile stimolare lo spirito d'iniziativa, base fondamentale di ogni sviluppo socio-economico, negli stessi Paesi poveri: ai poveri si deve guardare «non come a un problema, ma come a coloro che posso-

---

<sup>6</sup> P. DEL DEBBIO, «Fondamenti filosofici del principio di sussidiarietà», in *Che cos'è la sussidiarietà*.

no diventare soggetti e protagonisti di un futuro nuovo e più umano per tutto il mondo» (n. 449).

3. In quest'ottica, il principio di sussidiarietà, nato dalla riflessione e dalla codificazione di esperienze secolari in atto, ha un nesso profondo con un *concetto non ridotto di esperienza*, fondato su una concezione antropologica ben precisa.

Negli ultimi secoli, la categoria di «esperienza» è stata intesa secondo un'accezione soggettivistica: don Luigi Giussani, riprendendo in modo originale categorie del realismo cristiano, ha reinterpretato questo termine proponendo la nozione di «esperienza elementare»,<sup>7</sup> cioè l'insieme di esigenze ed evidenze fondamentali che costituiscono – usando il linguaggio biblico – il «cuore» di ogni uomo, la sua faccia interiore, il suo senso religioso, il suo desiderio di verità, di giustizia, di bellezza, «criterio oggettivo con cui la natura lancia l'uomo nell'universale paragone».<sup>8</sup>

Questo *desiderio*, quando si accorge di un bisogno, inevitabilmente si muove per cercare di rispondervi. Dice ancora don Giussani:

Il desiderio è come la scintilla con cui si accende il motore. Tutte le mosse umane nascono da questo fenomeno, da questo dinamismo costitutivo dell'uomo. Il desiderio accende il motore dell'uomo. E allora si mette a cercare il pane e l'acqua, si mette a cercare il lavoro, a cercare la donna, si mette a cercare una poltrona più comoda e un alloggio più decente, si interessa a come mai taluni hanno e altri non hanno, si interessa a come mai certi sono trattati in un modo e lui no, proprio in forza dell'ingrandirsi, del dilatarsi, del maturarsi di questi stimoli che ha dentro e che la Bibbia chiama globalmente cuore.<sup>9</sup>

Tuttavia la mentalità dominante tende a ridurre sistematicamente il desiderio ampio e originario dell'uomo ai tanti «desideri» piccoli e derivati che possono essere manipolati e governati fino a creare smarrimento nei giovani e cinismo negli adulti. Per questo, cuore della concezione sussidiaria della società sono le realtà sociali e i movimenti. I corpi sociali, le comunità intermedie trovano una rinnovata importanza in termini educativi, quali luoghi in cui le persone sono aiutate a crescere, a prendere consapevolezza di sé e della realtà, a educare il desiderio difendendolo contro le riduzioni del

---

<sup>7</sup> L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Milano 2003.

<sup>8</sup> GIUSSANI, *Il senso religioso*.

<sup>9</sup> L. GIUSSANI, *L'io, il potere, le opere*, Genova 2000, 173.

potere. In essi l'aggregazione non avviene «nella provvisorietà di un tornaconto, ma sostanzialmente [...] secondo un'interesse e una libertà sorprendenti»,<sup>10</sup> e possono nascere opere sociali ed economiche che, senza la pretesa di risolvere tutti i problemi «puntellando l'impero» (come ha suggerito alcuni anni fa il filosofo McIntire), possono essere esempi da cui possa ripartire una società più vera.

Singolare è l'assonanza di tale impostazione con quanto si legge in un testo classico dell'economia contemporanea, *L'economia del benessere* del premio Nobel Kenneth J. Arrow. Egli cerca di delineare le «regole razionali» a cui sottostanno le preferenze individuali e i loro possibili nessi con le scelte collettive. Che cosa determina il manifestarsi di ordinamenti virtuosi nelle preferenze individuali? Arrow dice: «L'ordinamento rilevante per il raggiungimento di un massimo sociale è quello basato sui valori, che rispecchiano tutti i desideri degli individui, compresi gli importanti desideri socializzanti».<sup>11</sup>

Contro le utopie neoclassiche e i paradigmi hobbesiani, il suo contributo arriva a conclusioni analoghe a quelle cui arriva don Giussani, in un altro contesto e seguendo altri metodi. Entrambi individuano nel «desiderio socializzante» il cuore di azioni politiche ed economiche che si muovano verso la democrazia e un mercato non dominato da convenzioni imposte che lo soffochino. Tali desideri fondano antropologicamente il concetto di sussidiarietà e sono lo strumento per generare aggregazioni dove gli individui, per consenso ideale e non per coercizione, si accordino alla ricerca di un bene comune che soddisfi ognuno e costruiscano iniziative economiche che concilino utilità individuale e benessere collettivo.

Per questo la risposta all'attuale situazione sta innanzitutto in quella lunga, quotidiana, personale *educazione ad agire senza ridurre il desiderio*. «Manca un'educazione del popolo», come ripeteva spesso don Giussani. Ed è per questo che la prima emergenza è l'educazione, come ha sottolineato un appello sottoscritto nel 2005 da numerosi intellettuali e confermato dalle risposte degli intervistati in un'indagine condotta dalla Fondazione per la sussidiarietà nel 2006.<sup>12</sup>

Di questa possibilità ha parlato don Julián Carrón dicendo:

---

<sup>10</sup> GIUSSANI, *L'io, il potere, le opere*, 173.

<sup>11</sup> K. J. ARROW, *Scelte sociali e valori individuali*, Milano 2003, 21.

<sup>12</sup> FONDAZIONE PER LA SUSSIDIARIETÀ (ed.), *Rapporto sulla sussidiarietà 2006. Sussidiarietà ed educazione*, Milano 2007.

La ricostruzione dell'umano e della società avviene quando si incontra un *io* che, facendo l'opera, non riduca il bisogno, non riduca la risposta al bisogno. Nella modalità con cui noi rispondiamo al bisogno, nella modalità con cui noi generiamo un'opera, si vede qual è la percezione del mistero. [Ma] perché io non riduca il bisogno, perché quando guardo un altro *io* non lo riduca, occorre che io non sia ridotto, occorre che il mio *io* non sia ridotto. Se io mi rendo conto di qual è il mio bisogno, non sarò così ingenuo da pensare che, rispondendo soltanto parzialmente al bisogno dell'altro, io risponda all'altro [...]. Quando questo avviene senza soccombere al ricatto di volere risolvere tutto e senza perdere la propria originalità (che consiste nel porsi come *io*), cominciano a esistere esempi dove avviene che si comunichi l'esistenza di una risposta alla totalità del bisogno e perciò si ridesti la speranza intorno.<sup>13</sup>

4. In questo contesto, *che ruolo deve avere la politica* in senso stretto, per favorire l'educazione e la valorizzazione di ciò che è di più positivo e innovativo? Vale oggi per tutta la politica e anche per l'antipolitica italiana un concetto espresso da don Giussani all'Assemblea della Democrazia cristiana lombarda ad Assago nel 1987: «Un partito che soffocasse, che non favorisse o che non difendesse questa ricca creatività sociale, contribuirebbe a creare, o a mantenere, uno Stato prepotente sulla società. Tale Stato si ridurrebbe a essere funzionale solo ai programmi di chi fosse al potere». Dice ancora don Giussani ad Assago in positivo:

La politica deve decidere se favorire la società esclusivamente come strumento di manipolazione dello Stato, come oggetto del suo potere. Ovvero favorire uno Stato che sia veramente laico, cioè al servizio della vita sociale secondo il concetto tomistico di «bene comune» ripreso vigorosamente dal grande e dimenticato magistero di Leone XIII.

Sono parole ancora del tutto attuali che indicano una strada possibile anche per i sinceri riformisti presenti in entrambi gli schieramenti, oggi mortificati nei loro tentativi di rinnovamento. Questo il cammino, non breve e non semplice, ma inevitabile, che si apre davanti a noi. Soltanto così potrà ridestarsi un *io* in grado di dare un contributo al bene di tutti.

---

<sup>13</sup> J. CARRÓN, *Amici, cioè testimoni*, Assemblea internazionale responsabili di Comunione e liberazione, La Thuile, agosto 2007 (Quaderni di Tracce, 67).

---

TERZA SESSIONE  
Pisa, venerdì 19 ottobre, pomeriggio

**STATO, MERCATO  
E TERZO SETTORE**

---



## Saluto

Carissimi amici,

ringrazio sentitamente il Comitato scientifico organizzatore e il suo presidente mons. Arrigo Miglio per avermi rivolto l'invito a partecipare a questa 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani, che affronta il tema *Il bene comune oggi* e si tiene a cento anni dalla prima, che fu promossa dal venerabile Giuseppe Toniolo. Permettete-mi di iniziare questo mio saluto con un ricordo, grato e devoto, a Toniolo, maestro impareggiabile di vita cristiana e di scienza. Trattando la nostra Settimana Sociale il tema del bene comune, sono andato a prendere in mano l'edizione del 1944, stampata con i tipi della Libreria Editrice Fiorentina, del *Trattato di economia sociale* del Toniolo. Nella parte terza dell'Introduzione, che occupa l'intero primo volume, Toniolo chiarisce:

L'ordine economico è un aspetto inferiore dell'ordine sociale superiore, più complesso ed elevato, cioè di quel sistema armonico di relazioni fra gli uomini conviventi, converso a conseguire, nell'obbedienza di una legge etica suprema, il bene comune, cioè ad apportare quegli aiuti reciproci, con cui tutti i consociati (individui e famiglie) possono meglio effettuare il proprio perfezionamento (fisico, intellettuale, morale) coordinato al fine ultimo ultramondano (p. 166).

Il linguaggio è proprio dei primi lustri del secolo scorso, ma, fatta astrazione dalle parole adoperate, si rimane sorpresi dall'interessante novità della riflessione. L'economia non è il tutto della società, perché non è il tutto della persona umana. A questo proposito, Giovanni Paolo II, nella *Laborem exercens*, chiama «economicismo» la ten-

---

\* Presidente del Pontificio Consiglio della giustizia e della pace.

tazione di considerare l'economia la totalità anziché la parte. L'uomo, infatti, è «fisico, intellettuale e morale» e soprattutto, ordinato «al fine ultimo ultramondano». Ciò implica un rapporto sussidiario tra i diversi suoi piani, che assume una caratteristica morale, in quanto diventa, per l'uomo e la società, «dovere» di rispettare quell'ordine, di orientare l'inferiore al superiore e di far sì che il piano superiore aiuti l'inferiore a fare da sé. L'economia è quindi soltanto un aspetto della dimensione umana e dell'azione sociale; essa non si spiega da sé ed è finalizzata ad altro da sé, a quanto Toniolo chiama il bene comune – situazione che permette ai singoli associati di conseguire il proprio perfezionamento – con un'espressione che sorprendentemente anticipa le definizioni contenute nella *Mater et magistra* (cf. n. 51: *EE* 7/286) e nella stessa *Gaudium et spes* (cf. n. 74: *EV* 1/1567).

Nella visione del Toniolo, quindi, il bene comune è conseguente al rispetto del principio personalista. Dal primato della persona deriva che «il rispetto della persona umana [...] si pone come criterio basilare, quasi pilastro fondamentale, per la strutturazione della società stessa essendo la società finalizzata interamente alla persona».<sup>1</sup> Dentro queste acquisizioni dottrinali si colloca lo stretto legame, tanto caro al card. Ruini, tra questione sociale e la *nuova questione antropologica*,<sup>2</sup> frutto delle inaudite possibilità tecniche di manipolazione dell'uomo. Recuperare la piena verità sull'uomo, sul suo posto nel cosmo e nella storia, sulla sua natura metafisica e la stessa identità antropologica, è ormai via necessaria per impostare adeguatamente l'intera questione sociale e richiede un impegno culturale ampio. Il bene comune ha bisogno di un nuovo impegno di intelligenza e di carità. A questo proposito, mi sia consentito di esprimere una qualche fondata perplessità sul *come* e sul *chi* vengono assegnati i premi Nobel per la pace, che pur, in anni passati, sono andati a persone degnissime ed esemplari. Ritornando al bene comune collocato dentro all'intreccio tra questione sociale e questione antropologica, mi pare sempre più evidente che i temi della

---

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* 39: *EV* 11/1777.

<sup>2</sup> C. RUINI, «Questione antropologica e questione sociale oggi», relazione alla conferenza internazionale su *Università e dottrina sociale della Chiesa. Compito comune per un umanesimo integrale e solidale*, Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, Congregazione per l'educazione cattolica, Roma, 17-18 novembre 2006.

vita e della bioetica non sono temi di settore ma a fondamentale valenza sociale.

Non si riuscirà a dare un valido contributo al bene comune se non dilatando la cultura della vita – dalla biotica oltre la bioetica – facendola diventare vera e propria cultura sociale e politica. Il motivo è di fondamentale importanza: l'accoglienza della vita ci apre ad accogliere l'indispensabile e quindi fonda una cultura della vocazione piuttosto che una cultura del potere. Se i conti non tornano sul tema della vita non possono tornare da nessun'altra parte e in nessun altro aspetto del bene comune.

Permettetemi di chiudere il mio saluto a quest'importante e significativa assemblea dei cattolici italiani, rinnovando l'invito a farvi promotori delle Settimane Sociali d'Europa. Conto sulla vostra compressione se vi ripropongo il testo letto nella precedente Settimana Sociale:

Bisogna ora avviare un processo che veda il pieno coinvolgimento di tutte le Settimane Sociali dei vari Paesi europei, in piena sintonia con le conferenze episcopali e con il fattivo contributo della Santa Sede, affinché le Settimane Sociali dei cattolici europei possano proporsi come il frutto di una convergenza di molti fattori e di molteplici istanze. L'organico riferimento alla dottrina sociale della Chiesa, una periodicità conveniente, un'adeguata preparazione e, soprattutto, un'attenta programmazione della ricaduta a servizio delle comunità cristiane e per una rinnovata fattiva presenza cristiana nella società europea: queste sono alcune esigenze delle Settimane Sociali dei cattolici europei. Sono certo che anche questa volta i cattolici italiani non smentiranno la loro generosa e intelligente disponibilità per far avanzare questo progetto.

Grazie di nuovo e buon lavoro!



## Saluto

Intanto ringrazio sentitamente per l'opportunità che mi viene data di portare in questa sede il saluto mio personale, quello dell'ente che rappresento e, soprattutto, il senso dell'attenzione di tutta la comunità provinciale pisana verso un evento di straordinario rilievo culturale oltre che ecclesiale, impreziosito dall'essere l'edizione del centenario di cui Giuseppe Toniolo fu ideatore e promotore.

Una comunità e un territorio, quello di Pisa e della sua provincia, ricco di storia, di tradizioni, di cultura, ma anche un territorio di grande laboriosità e intraprendenza, in cui l'ingegno e l'imprenditorialità sono patrimonio diffuso e hanno determinato una ricchezza diffusa.

Ma quello pisano è anche un territorio molto coeso, ricco di esperienze sociali avanzate, con un ricco tessuto associativo che partecipa con disponibilità ed entusiasmo, insieme alle istituzioni, a iniziative incentrate sui valori della solidarietà, dell'integrazione e della cooperazione con molte realtà in via di sviluppo.

Le Settimane Sociali sono occasione importante per i cattolici, così come per tutta la comunità civile.

Sono convinto che i valori e i principi legati all'ispirazione cristiana permeano ancora in profondità la nostra società e il nostro vivere sociale più di quanto non emerga o non appaia.

Le riflessioni e gli approfondimenti di queste giornate sono una grande opportunità per chi, come me, sta ricoprendo un ruolo istituzionale e cerca di interpretarlo e svilupparlo da cattolico impegnato in politica.

---

\* Presidente della Provincia di Pisa.

Un impegno che deve confrontarsi e farsi carico di un clima pesante nei confronti della politica, con un clima di disillusione diffusa nella gente che fa politica a riconoscere alla politica – o meglio a certa politica – la capacità di affrontare e risolvere i problemi veri della gente, sia quelli che toccano il cittadino nella propria quotidianità sia quelli più impegnativi legati alle sorti del nostro pianeta, all'utilizzo delle risorse, alle sfide della globalizzazione e dei fenomeni migratori.

Da qui l'importanza di tornare a ragionare, anzi, di continuare a ragionare, di bene comune!

Ma come perseguirlo?

Al riguardo utilizzo le parole tratte dal *Manifesto al Paese* dell'associazione alla quale sono iscritto fin dall'infanzia – l'Azione cattolica – laddove si dice: «Vogliamo spendere in favore del bene comune attraverso l'educazione alla responsabilità personale, all'impegno pubblico, al senso delle istituzioni, alla partecipazione, alla democrazia».

E questi temi costituiscono – secondo me – la vera agenda dell'impegno civile e politico a ogni livello.

Questa mattina, il prof. Zamagni, oltre che illuminante sulle tematiche del rapporto tra Stato e mercato, è stato anche giustamente stimolante e sferzante sulla questione della democrazia e delle modalità di partecipazione.

È vero, le modalità classiche della partecipazione non reggono più l'urto di una società civile di comunità che vuole condividere le scelte e le decisioni.

Chi ha responsabilità politiche – specie in una fase come questa, di evoluzione del quadro politico a livello nazionale – deve porsi la questione: occorre uno sforzo di fantasia e di generosità.

Naturalmente, occorre trovare un equilibrio, perché il criterio rappresentativo basato sul consenso popolare liberamente e democraticamente espresso è anch'esso un valore da salvaguardare per evitare un assemblearismo che può essere anche inconcludente, e anche i ricatti di categorie, corporazioni o *lobbies* varie.

Il giusto equilibrio è sempre la soluzione migliore.

Anche perché la partecipazione deve sempre rapportarsi a un altro principio fondante, che è quello della responsabilità di chi è stato chiamato ad assumere decisioni.

Il bene comune, è già stato detto e detto bene, è ciò che è più vantaggioso per tutta la comunità, è molto di più della somma arit-

metica dei beni individuali e soltanto se siamo tutti insieme è possibile perseguirlo.

Ma se il bene comune non può presentarsi se non come una ricerca, come un cammino condiviso, il percorso non può che avvalersi e fondarsi su una solida volontà di convivenza, di condivisione, di cooperazione con tutti o con la maggior parte.

L'idealità anche forte è sempre necessaria, ma nella ricerca del bene comune, dell'interesse generale è fondamentale adottare un atteggiamento dialogante, un dialogo costruttivo.

E il dialogo presuppone l'ascolto.

E la capacità di ascolto, oggi, è talvolta merce rara.

Nella società dominata dai media, la comunicazione è spesso unidirezionale.

Quale può essere il modo più adeguato per governare questa nostra realtà così complessa e talvolta conflittuale?

Innanzitutto è necessario che chi ha responsabilità politiche o di *leadership* favorisca il riconoscimento reciproco delle parti in campo, tessendo pazientemente il dialogo tra i soggetti portatori di istanze tra loro in contrasto, favorendo l'individuazione di quello che unisce le parti, degli interessi comuni, dei punti di partenza condivisi.

E questa logica non è assolutamente una logica avaloriale, priva di passioni ideali, bensì è il modo per far muovere gli interessi particolari verso l'interesse generale, è il modo per far muovere i valori contrapposti verso un sistema di valori condivisi.

La nostra società pluralista è contrassegnata da un'ampia varietà di idee e di comportamenti. Al politico alcuni chiedono di assumere una posizione di terzietà – di essere cioè neutrale rispetto alle posizioni in campo; altri invece pensano che egli debba lottare nell'agone politico «armandosi» dei veri valori.

Credo, innanzitutto, che la verità non debba essere un qualcosa da imporre: non è un'arma da usare contro gli altri, un'arma ideologica attraverso la quale si neghi e si distrugga l'altro. La verità deve essere testimoniata; è la nostra testimonianza che fonda la nostra identità – quello che siamo e vogliamo essere – e la nostra identità è il primo passo per costruire un dialogo con gli altri e non una barriera dietro la quale difendersi.

Sono gli uomini e le donne che, usando le parole di Paolo VI, cercano sempre «un dialogo sincero creatore di fraternità».

I livelli di costruzione del bene comune sono molteplici, e il piano dell'amministrazione locale ha certamente una rilevanza che spesso viene trascurata o non appare a pieno.

Il governo delle città e dei territori, la realizzazione di reti di comunicazione efficienti, l'impegno per un lavoro dignitoso e sicuro, per la formazione professionale e permanente, per le politiche ambientali e di sostegno alle famiglie: sono questi tutti temi strategici che un'amministrazione responsabile dovrebbe, penso, far propri.

Credo allora che quest'evento culturale rappresenti uno stimolo per la buona politica.

Credo che questa Settimana Sociale del centenario, col suo voler essere confronto ragionato, sia davvero un fatto di speranza, un segno di fiducia espresso nei confronti dell'uomo e della sua capacità di trovare sempre nuovi spazi di dialogo e di incontro.

Grazie.

# Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale

## 1. Il problema: perché lo Stato sociale in Italia non persegue il bene comune?

La relazione che presento non intende fare dell'ideologia, né tantomeno dell'antipolitica, ma vuole proporre una seria analisi sociologica del problema che affrontiamo.

La situazione nella quale si trova lo Stato sociale italiano è sotto gli occhi di tutti: gli attori politicamente più rilevanti non perseguono il bene comune. Certo, le eccezioni non mancano, e si può convenire che molti hanno buone intenzioni. Ma chi prende il potere nelle istituzioni pubbliche insegue interessi di parte, egoistici o particolaristici, e così la società italiana va alla deriva. Non è certo la prima volta che capita nella storia di questo Paese (pensiamo ai tempi di Dante o di Machiavelli), ma qui vogliamo capire la specificità del momento presente.

Tanto per capirci, basterà fare l'esempio della perdurante iniquità nella distribuzione delle risorse fra le generazioni. Nonostante sia evidente che l'Italia sta distruggendo da tempo e in tutti i modi le nuove generazioni, il sistema politico continua a distribuire diritti e risorse a gruppi e categorie sociali che tolgono opportunità, risorse e speranze di vita ai giovani. Quando un Paese imbrocca questa via, e non dà segni di ravvedimento, è destinato a fallire, fra mille tragedie.

La *res publica* è in mano ad attori che sono essenzialmente gruppi di potere particolaristici. Lo sono i partiti politici (una miriade), i

---

\* Ordinario di Sociologia all'Università di Bologna e membro del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali.

gruppi di pressione e di interesse (centinaia quelli censiti, la maggior parte ignoti), incluse le organizzazioni sindacali e le associazioni di categoria e di rappresentanza, le migliaia di piccole e grandi *lobbies* che si comportano come vere e proprie bande armate le une contro le altre. Tutti questi attori collettivi particolaristici cercano di massimizzare i propri vantaggi senza curarsi delle conseguenze che il loro comportamento ha sul bene comune. Il bene comune – così dicono – è una responsabilità dello Stato e delle sue istituzioni. Ma intanto depredano lo Stato delle sue capacità di perseguire i fini comuni.

La società italiana in cui oggi siamo chiamati a vivere è una sorta di ibrido fra i sistemi castali orientali, un capitalismo protezionistico, una giungla di apparati di Stato che difendono i loro privilegi, e una società civile ridotta a fare da esercito della salvezza per rimediare ai guasti, alle ingiustizie, ai disastri che emergono di giorno in giorno da un'arena pubblica concepita come il luogo in cui si confrontano gli individui hobbesiani, quelli che agiscono sul metro dell'*homo homini lupus*. Volentieri si permette alla Chiesa di fare la carità come beneficenza nella sfera privata, ma le si nega il ruolo di ispiratrice di una società civile.

Parlare di bene comune in questa società è davvero un compito improbo. Le belle speculazioni servono a poco. Fare una trattazione filosofica su questo panorama non aiuta molto. Serve piuttosto una buona diagnosi svolta sulla base di una scienza sociale spassionata e imparziale, che sia in grado di spiegarci razionalmente perché e come siamo arrivati a questo punto e che cosa si può fare, se davvero abbiamo a cuore il bene comune.

La tesi che vorrei qui sostenere afferma che questa concreta e situata società, incapace di perseguire il bene comune, è *il prodotto di un certo assetto dello Stato*. Certamente giocano numerosissimi fattori, alcuni ereditati dal passato e altri nuovi. La complessità delle cause è estremamente elevata. In questa sede, comunque, non c'è spazio per fare un'analisi così complessa. Vado dunque al nocciolo del problema, esplicitando il punto che a me sembra centrale: l'incapacità dell'Italia di perseguire il bene comune deriva dall'averne *un assetto istituzionale, operante spesso più di fatto che di diritto*,<sup>1</sup> il quale

---

<sup>1</sup> È noto che gran parte delle norme della Costituzione repubblicana sono disattese. C'è chi insiste per applicarle, ma si tratta di voci che cadono nel vuoto (costoro, forse, non hanno capito che, se le norme sono disapplicate, ciò non accade perché qualcuno se le è semplicemente dimenticate). È altrettanto noto che nell'Italia odierna si assiste a un vero e proprio venir meno dello Stato di diritto.

*rende del tutto improbabile il perseguimento del bene comune.* Chi persegue il bene comune viene penalizzato, mentre chi persegue il proprio interesse egoistico – purché lo faccia in modo formalmente lecito – viene premiato: e tutto ciò accade secondo regole riconosciute e istituzionalizzate, non come un effetto indesiderato e inatteso. Succede in quasi tutti i campi della vita sociale, dall'imposizione fiscale all'uso dei servizi di welfare, dai contratti di lavoro al sistema previdenziale, dal modo di trattare la famiglia al modo di elargire i cosiddetti nuovi diritti civili.

Quest'assetto, che se ne sia consapevoli o meno, è quello *lib/lab*, che rappresenta l'ultima versione del moderno Stato hobbesiano. In quest'assetto non c'è spazio per il bene comune propriamente inteso. Dirò più in dettaglio che senso abbia quest'affermazione; ma, in buona sostanza, essa allude al fatto che il bene comune viene concepito come esito di un continuo compromesso fra Stato e mercato, cioè fra gli attori che sostengono il primato della politica contro il mercato (*lab*) e quelli che sostengono il primato del mercato sulla politica (*lib*). In apparenza questi attori si oppongono gli uni agli altri, ma nella realtà dei fatti essi condividono lo stesso gioco, in cui si tratta di perseguire interessi particolari tutelati ora dallo Stato e ora dal mercato. Naturalmente tutti si dichiarano attori «etici», ma pare proprio di capire che l'etica c'entra poco o nulla con i loro comportamenti, poiché è la politica a fare l'etica, e non viceversa.

In ogni caso, chi parla di bene comune restando dentro l'assetto *lib/lab* (di cui dirò), anche con le migliori intenzioni, è destinato alle più grandi delusioni. Lo sanno bene coloro che, pur ispirandosi alla dottrina sociale cattolica, devono stare al gioco *lib/lab*. E allora ci chiediamo: perché il bene comune è soltanto un'espressione retorica dietro cui l'ipocrisia generale nasconde il continuo perseguimento di interessi di parte?

Non intendo qui fare una disamina delle «colpe». Anche perché non credo che questo stato di cose debba essere imputato ai singoli attori, benché tutti abbiano le loro precise responsabilità. Mi interessa capire perché lo Stato sociale italiano non possa strutturalmente, istituzionalmente, intrinsecamente perseguire il bene comune.

Vorrei mostrare che è la configurazione strutturale di questa società, spesso assai più implicita che esplicita, nonostante le proclamazioni costituzionali e le migliaia di pagine dei programmi politico-sociali di tutti questi attori, che comporta enormi difficoltà, e spesso

l'impossibilità di perseguire il bene comune. Com'è fatto quest'assetto? Quali i possibili rimedi? È quanto mi propongo qui di esporre, seppur molto sinteticamente.

## **2. Siamo ancora prigionieri dello Stato hobbesiano. Che però non sta più in piedi**

### 2.1. LO STATO È ANCORA QUELLO DI HOBBS

In una serie di scritti, a cui debbo per forza di cose rimandare,<sup>2</sup> penso che sia stato dimostrato che lo Stato moderno occidentale, e in particolare quello italiano, è stato costruito seguendo quella che le scienze sociali chiamano la «soluzione hobbesiana del problema dell'ordine sociale» (come dare ordine alla società).

La soluzione dice così: siccome gli uomini tendono per loro natura a regredire a una condizione di vita in cui valgono soltanto la forza e la frode, occorre che Qualcuno (con la Q maiuscola) detti loro delle regole, e li faccia passare dallo stato di natura allo stato civile. Nella sua formulazione più astratta: l'utilitarismo degli individui umani genera problemi di sicurezza (conflitti sociali) che possono essere risolti soltanto mediante un contratto (che ha due momenti: un *pactum unionis* e un *pactum subjectionis*), in cui ciascuno aliena le proprie prerogative a un potere che decide le regole per tutti, assicurando le libertà proprietarie di tutti alla sola condizione che ciascuno non leda le libertà proprietarie degli altri.

In questo paradigma, la società civile coincide con la società politica, in quanto entrambe si costituiscono nella fuoriuscita dallo «stato di natura», supposto per definizione «barbaro». Il Qualcuno di cui si parla è il Leviatano, che ai tempi di Hobbes coincideva con il monarca assoluto, ma è diventato in seguito suscettibile di metamorfosi. Di fatto, si è presto trasformato nella «repubblica» di marca giacobina. Oggi, assume nuove forme. La sua legittimità si basa sul fatto che tutti i suoi appartenenti (sudditi o cittadini), pur essendo

---

<sup>2</sup> Mi limito a ricordare: M. RHONHEIMER, *La filosofia politica di T. Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Roma 1997; P. DONATI, *Lo Stato sociale in Italia: bilanci e prospettive*, Milano 1999; A. NEGRI, «Il Leviatano di Hobbes», in *MondOperaio* n.s. 8(2003)1, gennaio-febbraio, 56-72.

liberi e uguali, gli si sottomettono mediante un contratto (*pactum unionis et subjectionis*) che diventa vincolante per tutti.

Tale soluzione ha precisi presupposti (innanzitutto una visione antropologica di tipo materialistico, utilitaristico e individualistico) e comporta certe conseguenze (una generale alienazione al potere politico), che non posso qui discutere. Basterà ricordare il fatto che lo Stato-padrone di Hobbes segna la rottura definitiva con il mondo comunitario e plurale del medioevo (il *corpus christianum*). Si fonda sull'interesse degli individui, quindi sul calcolo, e sta alla base del carattere tipicamente «borghese» della modernità.

Questa soluzione ha retto l'ordine sociale della modernità, nonostante le numerose critiche, fra cui quelle di Spinoza (secondo il quale la soluzione hobbesiana rappresenta solo un «cessate il fuoco») e di Kant (che vagheggiava un ordine normativo di cittadinanza universale). Anche la dottrina sociale cattolica ha criticato e tuttora critica l'assetto hobbesiano, ma molti cattolici del Novecento non sembrano averne avuta un'adeguata consapevolezza, in quanto spesso e volentieri hanno assunto il modello hobbesiano, certo non nelle sue premesse filosofiche, ma nelle sue applicazioni pratiche. L'osservazione di chi facesse presente che la nostra Costituzione repubblicana del 1948 è basata su principi fondamentali opposti alla visione hobbesiana, e più consoni alla dottrina sociale, direbbe una cosa giusta, ma dimenticherebbe che tali principi sono stati e continuano a essere largamente disattesi e inoperanti. L'occhio del sociologo guarda alla realtà, non alle belle affermazioni di principi astratti.

Gli Stati-nazione europei, Italia inclusa, hanno costruito i loro sistemi di welfare in gran parte sulla base della soluzione hobbesiana. Poiché, ancor oggi, di fronte alle difficoltà che il *welfare state* incontra, molti invocano una soluzione, se non proprio uguale, almeno simile a quella di un contratto sociale di tipo hobbesiano,<sup>3</sup> vale la pena di approfondire se veramente tale strada sia percorribile per riformare il nostro Stato sociale in modo che le istituzioni possano perseguire un autentico bene comune.

---

<sup>3</sup> Cf. G. Rossi, «Homo homini lupus?», in *Micromega* (2006)2, 76-86.

## 2.2. LE METAMORFOSI DEL MODELLO HOBBSIANO DI STATO SOCIALE: DAL SOVRANO ILLUMINATO ALLE ATTUALI VERSIONI *LIB/LAB*

Il *welfare state* è nato in Europa per iniziativa del sovrano illuminato. Lo Stato giacobino francese, con le sue costituzioni, ne sarà una versione semplicemente capovolta in senso democratico, cioè sostituendo la repubblica al monarca assoluto. Il Leviatano, come ho già detto, è passibile di queste e di ben altre mutazioni. L'importante è che la salvezza (il welfare) venga dall'alto, da un'autorità che sta al di sopra di tutti i consociati; non a caso i francesi lo chiamano l'*État-Providence*.

Certamente il *welfare state* ha assunto svariate configurazioni nella sua lunga storia. Non potendo entrare nel merito dei vari passaggi storici e dei vari modelli di welfare, mi limito qui a ricordare la configurazione *modale* del *welfare state* che emerge da un processo storico che in Italia conta più di un secolo.

Io la chiamo *lib/lab* in quanto è basata su due pilastri: la competizione di mercato da un lato, e il controllo politico delle disuguaglianze dall'altro. La teorizzazione certamente più conosciuta è quella di Ralph Dahrendorf, non a caso inizialmente socialista e poi divenuto liberale.<sup>4</sup> Ma essa è scritta nei documenti ufficiali dell'Unione europea e può essere espressa così: «L'interazione fra le forze del libero mercato e della concorrenza, da un lato, e l'eguaglianza di opportunità per tutti i cittadini, dall'altro, è il *master plan* della nuova costruzione europea».<sup>5</sup> Dov'è la solidarietà in questo «grande piano»?

Per quanto il modello europeo sia distante da quello anglosassone-nordamericano, possiamo comunque affermare che i due modelli si sono a poco a poco configurati come due varianti di quella medesima soluzione hobbesiana che io chiamo *lib/lab*: il modello america-

---

<sup>4</sup> Cf. R. DAHRENDORF, «The Changing Quality of Citizenship», in *The Condition of Citizenship*, by B. VAN STEENBERGER, London 1994, 10-19. Ho svolto un'esposizione critica del suo pensiero in P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari 2000, c. 5.

<sup>5</sup> Cf. R. PRODI, «La mia visione dell'Europa», in *Per l'economia italiana. Scritti in onore di Nino Andreatta*, a cura di C. D'ADDA, Bologna 2002, 20. Nel Trattato costituzionale europeo (sottoscritto a Roma nel 2004 e dichiarato defunto nel 2007) e comunque nei trattati che in esso confluiscono, troviamo una formulazione del sistema di welfare europeo largamente basato sull'individualismo istituzionalizzato, che differisce da quello americano per le maggiori garanzie che esso intende assicurare al lavoratore nel quadro sopra delineato.

no è decisamente più sbilanciato dal lato *lib* (priorità del mercato sullo Stato); quello europeo è assai più sbilanciato dal lato *lab* (priorità dello Stato sul mercato). Mentre quello europeo è sostanzialmente utilitaristico e materialistico, quello americano è sostanzialmente normativo e volontaristico. I due sistemi, tuttavia, sono accomunati dal fatto di immunizzarsi dalle relazioni sociali fra i consociati. Sono hobbesiani perché, per dirla in un altro modo, entrambi proteggono formalmente la vita mentre di fatto la negano.<sup>6</sup>

Due sono le figure cardine del pensiero di Hobbes che ritornano nell'assetto *lib/lab* del welfare: da un lato, l'individuo proprietario (con le sue libertà originarie e alla ricerca del proprio profitto) e, dall'altro, lo Stato (il sovrano come proiezione di tutti i diritti della società). Ciò significa rendere irrilevanti le relazioni fra i consociati, sminuire l'importanza delle comunità e formazioni sociali intermedie (anche come soggetti di cittadinanza), limitare il pluralismo sociale, in sintesi, svalutare la socialità della persona umana, anche e precisamente come elemento costitutivo del welfare.

In questa configurazione, l'opposizione fra libertà e controllo sociale viene meno a favore di un assetto organizzativo (tipico, appunto del welfare *lib/lab*) in cui libertà e controllo sono fuse tra loro (l'una è definita dall'altra).<sup>7</sup>

Proprio la paura di una situazione del tipo *homo homini lupus* crea istituzioni di welfare come strutture che centralizzano il comportamento umano intorno alla propria esistenza e ai propri progetti, alimentando in tal modo l'isolamento delle persone, le quali, non potendo più ricorrere alla socialità diretta (troppo rischiosa!), devono affidarsi a una società che intensifica i contatti indiretti, mediati dai centri «istituzionali» di welfare, che si prendono cura dell'individuo, organizzano e gestiscono il suo tempo e i suoi spazi, tutta la sua vita, insomma.

Questo è il mondo delle istituzioni di *welfare mix*, le quali sono sempre meno coercitive e sempre più «seducenti» (come aveva ben visto Tocqueville). Esse si fanno concorrenza per assumere sempre più il ruolo di nodi di connessione tra le esistenze individualizzate,

---

<sup>6</sup> Cf. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.

<sup>7</sup> Nei termini della teoria della morfogenesi sociale si tratta di una «conflazione centrale» fra i termini che ne annulla l'autonomia originaria (che solo il dualismo analitico può conservare).

pressoché monadiche, delle persone e il loro ambiente sociale, rappresentato come pericoloso (*kindynizzato*) e fonte di paure di vittimizzazione.<sup>8</sup> Siamo di fronte a un modello di welfare che non ha più bisogno di imporre delle scelte all'individuo, che non lo coarta più dall'esterno, ma semplicemente gli pone davanti un ventaglio di opzioni a cui deve aderire in modo supposto indipendente, finendo così per congiungere libertà e controllo perché lo spettro delle scelte è controllato dalle istituzioni stesse, a cui l'individuo aderisce come il solo mondo possibile, in assenza di altri mondi possibili.

### 2.3. LA CRISI DELLO STATO SOCIALE HOBBSIANO

La soluzione strettamente hobbesiana del problema del benessere è lontana da noi, ma essa ha avuto uno sviluppo coerente con le sue premesse e i suoi principi. Il welfare che noi conosciamo si basa sull'idea di un conflitto di interessi fra attori materialistici, utilitaristici e individualistici, che non possono vivere in pace e creare benessere se non si sottomettono al potere politico (Leviatano). Il potere non è autoritario, ma, anzi, consente tutte le libertà individuali possibili, a condizione che non vengano pregiudicate le libertà altrui. Questo è il senso dell'affermazione secondo cui il *welfare state* ha un'origine hobbesiana e viene a poco a poco configurato come compromesso (contratto sociale) fra democrazia politica e mercato capitalistico.

La crisi di questo modello è stata analizzata in lungo e in largo da una letteratura sterminata, che qui non posso neppure sintetizzare. I paradigmi di crisi sono stati enunciati, di volta in volta, come crisi endemica dei sistemi fiscali, come impossibilità di far fronte alla rivoluzione delle aspettative crescenti di benessere, come assistenzialismo passivizzante. A questi paradigmi, oggi dobbiamo aggiungere il fatto che il fenomeno della globalizzazione riduce i poteri degli Stati nazionali, crea nuove povertà e nuove sfide ecologiche che non hanno più confini nazionali, cosicché una soluzione hobbesiana a livello mondiale appare del tutto improbabile.

I nuovi rischi e malesseri diffusi, le paure di una guerra di tutti contro tutti, vengono di solito imputati al capitalismo selvaggio. Non

---

<sup>8</sup> Mi riferisco in particolare a M. LIANOS, *Il nuovo controllo sociale*, Avellino 2005.

si pensa neppure che possano essere imputati allo Stato hobbesiano. Anzi, la tendenza è a chiedere «regole» in chiave hobbesiana. Senza vedere che proprio questa soluzione favorisce lo stato di paura. Pochi arrivano ad affermare l'intrinseca insostenibilità di continuare a ricorrere alla soluzione hobbesiana. In breve, la cultura prevalente ritiene che il modello *lib/lab* vada riformulato (riformato) con opportuni ribilanciamenti fra le libertà da un lato e i controlli sociali dall'altro lato, con revisioni nei *trade-off* fra contributi dei singoli cittadini (concepiti come lavoratori, produttori, consumatori) ed *entitlement* di welfare. In breve, con una cittadinanza diversa, più attiva e partecipata, ma sempre entro una precisa cornice «statuale».<sup>9</sup>

In questa sede, vorrei invece sostenere la tesi che il modello *lib/lab* di welfare diventa sempre più intrinsecamente insostenibile (il che non significa che sparisca del tutto), qualora sia pensato nei termini della soluzione hobbesiana dell'ordine sociale. Non solo non può affrontare i bisogni emergenti di welfare, ma, anzi, rivela di essere patogeno, in quanto genera i problemi di cui si suppone rappresenti la soluzione. Tanto per esemplificare, vediamo alcuni.

1) Nell'approccio *lib/lab*, la società è un intreccio di economico e politico, il resto è irrilevante per la cittadinanza, è sfera «privata». Ma se tutto ciò che sta fuori del binomio Stato-mercato diventa irrilevante agli effetti della cittadinanza, la cittadinanza deperisce. Chi ha detto che realizzare una sempre più piena cittadinanza significhi annullare la rilevanza delle differenze culturali (ovvero di identità) che nascono fuori dal mercato e dal politico? La crisi odierna della cittadinanza dello Stato-nazione è dovuta proprio a quelle iniziative che hanno pensato di poter rendere tali identità irrilevanti per la sfera politica.

2) Per il *lib/lab*, non esiste un'alternativa alla combinazione di libertà individuali e di controllo sistemico-collettivo. Ma, proprio per il suo modo di funzionare, il dispositivo costituito dalla coppia *lib/lab* genera enormi problemi sociali che derivano dalla rimozione e distorsione delle relazioni intersoggettive, com'è evidente nelle cosiddette «patologie della modernità».

3) Nell'approccio *lib/lab*, la cittadinanza è per definizione incondizionata. Una delle conseguenze è che i doveri non sono affatto

---

<sup>9</sup> Emblematica è la teorizzazione di A. GIDDENS (cf. *La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia*, Milano 1999) che è notoriamente fallita a poca distanza dalla sua stessa formulazione.

chiariti. È evidente che, in generale, ci sono doveri (ad es. pagare le tasse), ma i doveri non hanno relazioni strutturate con i diritti e possono anche venire meno (ad es. per certi gruppi di persone marginali, che si suppone non possano dare nulla alla società). In quest'impostazione, proprio il fatto di considerare la cittadinanza come un puro e semplice conferimento di *status*, comporta che coloro i quali si trovano in condizioni socialmente deboli e marginali vengano confermati in una posizione considerata incapace di scambi socialmente rilevanti. Una cittadinanza intesa e praticata per definizione come intitolazione *senza condizioni* solleva il problema della *mancaza di reciprocità nelle aspettative e nei comportamenti che intercorrono fra individui e Stato, come fra gli stessi soggetti della cittadinanza*. La cittadinanza non si può reggere sull'assistenzialismo, né può essere fondata sull'individualismo. L'epoca che identificava cittadinanza con Stato assistenziale volge comunque al tramonto.

Ci sono mille ragioni per cui la soluzione hobbesiana diventa improponibile. Esse sono di ordine politico, culturale, economico e sociale. Ma non posso qui soffermarmi oltre.

### **3. Quali alternative ai sistemi *lib/lab* di welfare? Lo scenario post-hobbesiano**

#### **3.1. PERCHÉ È NECESSARIO PENSARE A UNO STATO SOCIALE POST-HOBBSIANO?**

La società diventa post-hobbesiana per due grandi ordini di ragioni: *a*) con i processi di globalizzazione, non è più possibile ricorrere a un'autorità del tipo Leviatano per mettere ordine nella società; il grado di complessità è troppo elevato, e d'altra parte la complessità non può essere ridotta in modo esterno e coercitivo nei confronti degli individui; la riduzione della complessità deve aprire nuove possibilità (altri mondi), non chiuderle; *b*) emerge una società civile che non è certamente quella del Seicento: gli individui sono più consapevoli del carattere inalienabile dei loro diritti fondamentali, sono mediamente più informati (e tutto questo grazie alla crescita della cittadinanza moderna) e soprattutto attivano reti organizzate per risolvere autonomamente i loro problemi, reti che non necessita-

no di un *government* (potere vincolante) ma di una *governance* (coordinamento aperto); inoltre, l'espansione del terzo settore e del privato sociale modifica radicalmente la relazione fra Stato e mercato. Le alternative al paradigma hobbesiano devono partire dai suoi deficit. Per quanto io possa vedere, i nodi del modello hobbesiano, soprattutto nella versione materialistica e utilitaristica europea, possono essere sintetizzati come segue.

1) Il welfare non può essere costruito su una visione antropologica negativa come quella hobbesiana. Un'altra modernità, quella della visione positiva dell'uomo, della sua dignità e dei suoi diritti, si sta affacciando all'orizzonte come soluzione alternativa. Se partiamo dall'idea che l'uomo sia una bestia, costruiremo un welfare da bestie. Se partiamo dall'idea che l'uomo sia un essere ferito e debole, ma intrinsecamente capace di comportamenti altruistici, solidali o almeno non autointeressati, ovvero di «scambi umani», allora possiamo costruire un welfare dal volto umano. Un'antropologia negativa porta a dispiegare dinamiche negative, una positiva porta a suscitare e alimentare (*empowerment*) le migliori capacità umane. Anche chi ricorre alla forza e alla frode può essere stimolato a diventare cooperativo e onesto, non perché si sottomette a un padrone o a un sistema, ma perché viene considerato potenzialmente capace di cooperazione e onestà. Il povero è una risorsa, ma non come vuole il padrone.

2) Il welfare non può più essere costruito sulla base della distinzione moderna (hobbesiana) fra pubblico (Stato) e privato (il mercato dell'*homo homini lupus*). La sfida diventa quella dei «servizi di interesse generale» (SIG), su cui l'Unione europea ha posto l'attenzione in vista di una nuova normativa con la quale aprire uno scenario di servizi di welfare che sono da considerare «pubblici» non perché siano statali, ma in quanto sono di interesse generale a prescindere dalla natura dell'ente proprietario o erogatore del servizio.

3) Le identità culturali, incluse quelle religiose, non possono essere «privatizzate», non possono essere dichiarate irrilevanti per la sfera pubblica, e quindi per il welfare «pubblico». Il welfare laicista (quello che neutralizza le identità culturali, e in particolare quelle religiose) cade da sé, perché nella vita quotidiana la gente reintroduce spontaneamente i problemi di identità nelle culture del benessere, ne fa una questione di confronto fattuale nella sfera pubblica, prima che nell'ordinamento di diritto.

4) Il controllo organizzativo centralizzato nelle istituzioni di welfare viene sostituito da reti sociali (originarie e originali), che sono intrecci plurali di relazioni formali e informali, il cui metro di qualità è dato dalla capacità di generare capitale sociale primario e secondario.<sup>10</sup>

È tutta la moderna concezione hobbesiana dell'ordine sociale come compromesso e fusione fra libertà e controlli che crolla. Al suo posto subentra un «ordine societario», che nasce da un radicale cambiamento delle definizioni di ciò che è pubblico e di ciò che è privato e dalla connessa ripresa della valenza pubblica delle identità culturali, fenomeni che segnano la fine del sogno di poter realizzare nuovi compromessi fra le ideologie *lib* e *lab* moderne.

Chi tenta di riesumare una visione del welfare come *mix* di individualismo e olismo metodologico va incontro alle più grosse delusioni. Un tale *mix* è proposto, ad esempio, da coloro che, con un'originale soluzione hobbesiana, oggi pensano che la migliore società sia quella che, da un lato, esprime una coscienza collettiva che sacralizza l'individuo come individuo, e dall'altro, opera affinché gli individui siano tanto più liberi quanto più sono slegati da appartenenze forti e significative. La soluzione proposta è: creiamo una società che consenta agli individui tutte le libertà possibili mediante un patto che conferisca il potere totale di controllo alla società stessa (intesa come apparato istituzionale). Essi ragionano così: se l'individuo come valore assoluto diventa la coscienza collettiva della modernità, allora possiamo evitare ogni discriminazione e perseguire l'uguale dignità delle differenze (che si suppone, ma non si sa come, coincida con la dignità umana).

In questo modo, viene legittimata qualunque cosa l'individuo pensi e faccia, alla sola condizione che non leda le libertà altrui (ad es. viene legittimato un più facile uso personale della droga, si autorizzano pratiche eugenetiche nell'averne un figlio, si legittimano come famiglia i più diversi arrangiamenti di convivenza quotidiana, si accetta la poligamia, ecc.). Poiché il legame sociale viene fatto coin-

---

<sup>10</sup> Sull'importanza del capitale sociale e sulle sue varie forme definite come specie di relazioni sociali diverse (non come fanno i politologi e gli economisti, che ne danno una definizione in genere strumentale), cf. P. DONATI – I. COLOZZI (edd.), *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, Milano 2006; Id., *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, Milano 2006; P. DONATI (ed.), «Il capitale sociale. L'approccio relazionale», numero monografico, in *Sociologia e politiche sociali* 10(2007)1.

cidere con il culto dell'individuo come tale, la soluzione consente i modelli e gli stili di vita più diversi. Si pensa che soltanto un legame contingente, sempre reversibile e mai esclusivo, possa consentire all'individuo di essere persona.

Per la concezione *lib/lab* il bene comune consiste nel dare quanto più benessere possibile a quanti più individui («the greatest good of the greatest number», direbbero gli economisti inglesi). Il welfare è concepito come compito di uno Stato che regola la società civile sotto l'egida di una concezione del bene che si basa su una qualche forma di «individualismo istituzionalizzato». Per quanto istituzionalizzato, l'individualismo comporta una logica dell'agire sociale che contraddice la logica della relazione con l'altro, perché l'individualismo istituisce un rapporto di uso dell'altro. In particolare, l'individualismo moderno (che, a partire da Hobbes, è «proprietario» e sta alla base della sua «soluzione» dell'ordine sociale) contraddice la logica del dono e della cura, che invece è costitutiva del bene comune e del benessere propriamente umano.

Pensando in questo modo, i sostenitori teorici e/o pratici del welfare *lib/lab* si cacciano in molti guai. Volendo eludere, e anzi cancellare, il senso e la forza del legame sociale e rendendo in-differenti (cioè non facendo alcuna differenza fra) i diversi stili di vita, essi si vengono a trovare di fronte a disagi e malesseri (i disagi della post-modernità) a cui non possono dare alcuna spiegazione, per il semplice fatto che non possono vedere come i rischi, le inquietudini e le incertezze derivino dal fatto stesso di pensare e vivere la vita come contingenza sempre aperta ad altre contingenze. Poiché la società (il nuovo Leviatano) diventa la condizione della libertà individuale, *la persona diventa il prodotto della società*, anziché essere un soggetto pre- e meta-sociale. Non c'è speranza di arrivare a sapere come l'individuo possa diventare autonomo nell'emettere giudizi morali e nell'essere responsabile nella vita sociale.

### 3.2. LINEE-GUIDA DI UN WELFARE POST-HOBBIANO: VERSO UN «WELFARE RELAZIONALE», SOCIETARIO E PLURALE

Se vogliamo perseguire un «nuovo welfare», dobbiamo guardare in nuove direzioni, quelle dei bisogni reali della gente, soprattutto quelli che sono in discontinuità con il passato. Questi bisogni

stanno su due fronti, che contraddicono apertamente la soluzione hobbesiana.

Il primo fronte riguarda la definizione di benessere, che non può più essere concepito come puramente materiale, utilitaristico e individuale (dell'individuo proprietario hobbesiano), com'è anche nella soluzione à la J. Rawls, né può ricorrere a soluzioni normativo-volontaristiche, ma deve farsi relazionale, nel senso che la felicità sta nelle relazioni e non negli oggetti-merce.

Il secondo fronte riguarda i contenuti etici delle azioni di welfare. Le misure di welfare non possono più essere eticamente indifferenti o neutre («adiaforiche», cioè con la pretesa di essere puramente tecniche senza implicare valori che decidono del bene e del male, ovvero puramente procedurali), ma devono diventare eticamente qualificate. Ciò significa che il fine etico deve essere introdotto nella funzione-obiettivo delle azioni di welfare, sia per quanto riguarda gli aspetti economici sia per quanto riguarda quelli socio-relazionali.

Una tale modificazione delle basi culturali e normative del welfare non può essere gestita da un nuovo Leviatano, che per sua natura assolve soltanto funzioni di integrazione sistemica (tra apparati) e non sociale (nelle relazioni di mondo vitale fra la gente). Occorre una configurazione capace di mettere in sinergia l'integrazione sistemica con quella sociale. Il che significa che occorre una *governance* ispirata al principio di sussidiarietà.

Invocare nuove «regole» si rivela una pia illusione se non si prende sul serio la necessità di una loro giustificazione, per il semplice fatto (sociologico, non di altro genere!) che ogni contratto – anche quello sulle regole – richiede premesse non contrattuali. Ha condizioni pre-contrattuali da soddisfare, che consistono nella fiducia e nella disponibilità a cooperare su comuni valori. Senza di queste premesse il contratto sulle regole non può venire all'esistenza o, se viene fatto, non sarà rispettato. Lo *Stato sussidiario*, contrariamente al Leviatano, soddisfa queste condizioni. Perché, mentre il contratto che genera il Leviatano si basa sulla sfiducia e il sospetto reciproci, lo Stato sussidiario si basa sul rispetto della dignità di ciascuno e sull'agire per accrescere, non diminuire, le autonome capacità dell'altro.

Vale la pena di sottolineare che il principio di sussidiarietà introduce una discontinuità radicale nei confronti dell'ordine (sociale, economico, culturale, politico) tipicamente moderno. Infatti, l'adozione del principio di sussidiarietà come principio architettonico di

un nuovo ordine sociale, che va dal livello micro (relazioni interpersonali) al livello macro (relazioni internazionali), passando per tutti i livelli intermedi, configura una società alternativa sia a quella liberale (*lib*) sia a quella socialista (*lab*), entrambe intese in senso stretto (moderno), sia anche ai loro *mix* (modelli *lib/lab*).

L'alternativa allo Stato hobbesiano non è uno Stato minimo à la Proudhon (come sostengono i *lib/lab* radicali), ma uno *Stato relazionale*.<sup>11</sup> Lo Stato sociale post-hobbesiano non coincide con lo slogan «meno Stato, più mercato», ma con uno Stato che si interfaccia con una società che non è concepita come mercato di profitto, bensì come economia civile e come welfare civile.

Lo sviluppo del welfare civile è in corso in tutti i Paesi occidentali, con l'eccezione significativa dell'Italia, proprio perché in Italia la cultura politica del welfare rimane hobbesiana, all'interno di una tradizione storica che va da Machiavelli a Gramsci attraverso Marx.

Alla base della revisione dei sistemi scolastici, sanitari, di assistenza sociale, di previdenza e sicurezza sociale, di servizi alla persona, in breve in tutto lo sterminato campo dei bisogni di benessere nella vita quotidiana, emerge la centralità del *nesso fra libertà e responsabilità per quanto riguarda non solo il comportamento dei singoli individui, ma le conseguenze dei loro comportamenti nei confronti degli altri* quale alternativa alla soluzione hobbesiana che solleva gli individui dagli effetti non intenzionali e aggregati delle loro azioni tramite un'autorità collettiva. Questo è anche il senso del federalismo fiscale,<sup>12</sup> che, pensato in chiave di sussidiarietà, non è un principio di affermazione di interessi individuali, locali, egoistici, come qualcuno afferma, ma è un principio di responsabilità e di rappresentanza diretta.

In sintesi. La soluzione hobbesiana del bene comune consiste nel trasformare l'utilitarismo di natura in un utilitarismo regolato attraverso un contratto fra i consociati che consenta di gestire i conflitti sociali. Tutti coloro che propongono un «nuovo contratto» – lo si sente a ogni piè sospinto: si parla di un nuovo contratto fra le generazioni, fra produttori e consumatori, fra sindacati e imprenditori, e così via –

---

<sup>11</sup> Ho trattato l'argomento in P. DONATI, «Oltre la crisi dello Stato sociale: dal codice inclusione/esclusione al codice relazionale/non relazionale», in *Sociologia e politiche sociali* 2(1999)3, 195-220.

<sup>12</sup> Cf. L. ANTONINI (ed.), *Verso un nuovo federalismo fiscale*, Milano 2005.

dovrebbero dire in che senso lo intendono, e in quale modo lo configurano. Infatti, se si tratta di un contratto hobbesiano, siamo fuori strada. I contratti classici e neoclassici (che riguardano prestazioni materiali e con bassa discrezionalità) non sono più adatti per il nuovo welfare, perché occorrono *contratti relazionali* che abbiano come oggetto relazioni, ad esempio, di cura, che non sono né materiali né standardizzabili.<sup>13</sup> Abbiamo bisogno di regole, ma le regole di per sé non sono la soluzione, perché esse dipendono dalle premesse non contrattuali del contratto. Qui viene in gioco la concezione antropologica dei diritti, su cui occorre trovare un consenso non relativistico.

La soluzione post-hobbesiana che prospetto non è una soluzione di semplici regole, tantomeno procedurali. Essa non rifiuta, ovviamente, la figura del contratto, ma non può accettare che tale figura risolva tutto ciò che riguarda il welfare, a partire dal contratto che sta alla base della costituzione politica della società. Se il benessere della persona e della società è una relazione sociale originaria, occorre una diversa visione del sociale e di ciò che lo costituisce.

Se per Hobbes il sociale originario è uno stato selvaggio di guerra feroce, e il sociale diventa civile soltanto attraverso la politica (il Leviatano), orientarsi a una soluzione post-hobbesiana significa: *a*) assumere che il sociale sia costituito dalle relazioni originarie che le persone, le loro formazioni sociali, la società come insieme di relazioni fra le varie sfere di vita esprimono a partire dalla loro natura umana; e *b*) regolare i conflitti attraverso quelle costituzioni *civili*<sup>14</sup> che, operando nel quadro delle costituzioni *politiche* e in relazione ad esse, articolano la cittadinanza societaria (civile) nelle varie sfere di vita (dal lavoro alle attività di welfare), in modo da rendere sinergici gli interessi e le identità.

Passare da una soluzione hobbesiana a una post-hobbesiana significa abbandonare un sistema statale che genera sempre ulteriori conflitti attraverso la soggettivizzazione dei diritti (e che deve poi aumentare i controlli per far fronte all'anomia e alle patologie sociali che ne conseguono), per passare a un sistema societario che stimola e agevola gli attori dei conflitti ad attuare una concorrenza solidale per risolvere

---

<sup>13</sup> Sui contratti relazionali Cf. P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in un'economia dopo-moderna*, Torino 2001, 181-188.

<sup>14</sup> Cf. G. TEUBNER, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione: l'emergere delle costituzioni civili*, Roma 2005.

fra di loro i problemi, senza che ciò significhi invocare un nuovo potere politico, magari chiamandolo, come faceva Hobbes, «società civile».

Questa prospettiva riguarda anche i possibili e necessari sviluppi della dottrina sociale cattolica. In modo certamente non intenzionale, anche tra i cattolici (e non solo fedeli laici) c'è chi pensa che, dopotutto, la soluzione hobbesiana (anche se non la sua filosofia) sia utile, perché assicura la pace sociale di cui la stessa Chiesa ha bisogno. Alcuni settori del mondo cattolico si sono sempre appoggiati al «primato della politica» intesa, non già correttamente come priorità del «politico» (il bene comune), ma come priorità dello Stato sulla società civile, anziché viceversa.<sup>15</sup> In ciò essi hanno finito per accettare, *volens nolens*, la soluzione hobbesiana per la quale la vita sociale diventa civile soltanto attraverso la vita politica.

A parte il fatto che esiste il rischio che la soluzione hobbesiana finisca per sottoporre, prima o poi, la Chiesa allo Stato (come in effetti Hobbes proponeva), poiché la religione rappresenta un rischio e una fonte di timori per lo Stato stesso, la questione cruciale è comunque un'altra. Il fatto che molti interpretino la dottrina sociale nel quadro di un pensiero «verticale», in cui lo Stato ordina la società civile anziché trarne ispirazione e linfa morale, comporta l'assenza di una vera sussidiarietà, cioè la mancanza di un autentico protagonismo delle persone, delle famiglie, delle associazioni, e quindi il mancato sviluppo di quelle reti «orizzontali» nel campo del welfare in cui si esprimono le soggettività sociali e i loro beni relazionali. Si tratta qui di avere ben chiaro che il *nuovo welfare* è altra cosa dalle opere di volontariato, di carità e beneficenza. Con Giovanni Paolo II la dottrina sociale cattolica ha fatto passi da gigante per uscire dal welfare hobbesiano, ma la traduzione pratica rimane tutta da sviluppare, al di là degli astratti principi.

---

<sup>15</sup> Così recita infatti il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*: «La comunità politica e la società civile, seppure reciprocamente collegate e interdipendenti, non sono uguali nella gerarchia dei fini. La comunità politica è essenzialmente al servizio della società civile e, in ultima analisi, delle persone e dei gruppi che la compongono. La società civile, dunque, non può essere considerata un'appendice o una variabile della comunità politica: anzi, essa ha la preminenza, perché nella stessa società civile trova giustificazione l'esistenza della comunità politica. Lo Stato deve fornire una cornice giuridica adeguata al libero esercizio delle attività dei soggetti sociali ed essere pronto a intervenire, quando sia necessario e rispettando il principio di sussidiarietà, per orientare verso il bene comune la dialettica tra le libere associazioni attive nella vita democratica» (n. 418). Il paragrafo termina dicendo giustamente: «La società civile è composita e frastagliata, non priva di ambiguità e di contraddizioni: è anche luogo di scontro tra interessi diversi, con il rischio che il più forte prevalga sul più indifeso». Dimentica però di dire che anche lo Stato può essere tale e quale. E questo è il caso dell'Italia oggi.

## 4. Una nuova mappa del bene comune: la società relazionale e il «nuovo welfare»

### 4.1. IL BENE COMUNE NON È IL PRODOTTO DI CONCEZIONI OLISTICHE O INDIVIDUALISTICHE, MA RELAZIONALI

La nuova mappa del bene comune deve saper individuare i luoghi e gli attori che lo producono. Per vedere questi luoghi e questi attori occorre evitare di adottare gli approcci sia olistici sia individualistici.

Nelle condizioni storiche a cui siamo pervenuti il bene comune non può più essere inteso in maniera «solistica», come se fosse un tutto che determina le parti. Il bene comune è certamente un bene universale.<sup>16</sup> Ma non è un «bene totale» (come viene chiarito nei nn. 17-20 del «Documento preparatorio» della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale). Bisogna guardarsi dal tradurre l'universale in una totalità predeterminata.

Parimenti, occorre evitare gli approcci ispirati al cosiddetto individualismo metodologico, come se il bene comune fosse il prodotto degli individui come tali. L'idea che il bene comune sia nient'altro che la proiezione e la convergenza di individui liberati da ogni vincolo sociale è stata dimostrata falsa e fuorviante.

È vero che lo Stato *lib/lab*, di cui ho sommariamente tratteggiato i caratteri essenziali, ha come sua ideologia proprio l'individualismo emancipativo,<sup>17</sup> concepito come «un umanesimo che tratteggia un mondo ideale in cui ciascun essere umano diviene *se stesso* allontanandosi il più possibile dagli obblighi sociali imposti». Secondo tanti autori (da N. Elias a U. Beck ad A. Giddens) esso costituisce la *cifra della modernità*, in particolare della seconda modernità (collocabile cronologicamente dagli anni Settanta a oggi). Ma proprio perché tale ideologia ha come caratteristica di base il fatto che in essa gli individui *si relazionano più sulla base di ciò che li differenzia che sulla base di ciò che li accomuna*, è evidente che ci troviamo di fronte a un'ideologia che contrasta radicalmente con ogni nozione plausibile di bene comune.

<sup>16</sup> Cf. V. POSSENTI, «Bene comune e universalità», in *La Società* (2006)6, 814-828.

<sup>17</sup> Cf. P. CORCUFF – J. ION – F. DE SINGLY, *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*, Paris 2006.

Il bene comune deve essere costantemente generato e rigenerato attraverso processi sociali in cui sia data la centralità alla persona umana, alle sue relazioni di mondo vitale e alle sue formazioni sociali, quelle che fanno la società civile. Si tratta di processi che noi oggi, usando nuovi strumenti concettuali, possiamo e dobbiamo concepire in termini di morfogenesi sociale,<sup>18</sup> ossia di processi che, preso atto di certi condizionamenti strutturali di partenza nei confronti degli attori sociali,<sup>19</sup> portano a una situazione in cui gli attori interagiscono fra di loro per modificare le strutture sociali (e le stesse istituzioni) in modo da generare concreti beni comuni.

Questi beni, pertanto, sono, e non possono non essere, *beni relazionali*, perché possono essere prodotti e fruiti soltanto assieme da coloro che sono interessati ad essi. Il concetto di bene comune, pertanto, include le varie formulazioni di «società degli *stakeholder*» che oggi appaiono all'orizzonte. Ad esempio, nel welfare aziendale e nella responsabilità sociale ed etica delle imprese.

## 4.2. CHE COSA SONO I BENI RELAZIONALI?

### UNA NUOVA MAPPA DEI BENI COMUNI

Il bene comune, nella sua versione relazionale, non è un'idea «concertativa», come alcuni ancora la intendono. Non è la concertazione politica tipica dell'assetto democratico neocorporativo. In quest'ultimo assetto gli attori sono portatori di interessi di parte e li rivendicano sedendosi a un tavolo dal quale sperano di alzarsi vedendoli soddisfatti, almeno in buona misura, dopo un conflitto tipicamente negoziale. Il bene relazionale non è di questo tipo. Esso guarda al bene delle relazioni prima che a quello degli interessi individuali, di gruppo o di categoria. Le relazioni a cui il bene allude sono quelle dei soggetti coinvolti nei bisogni di cui si tratta, e quelle

---

<sup>18</sup> Cf. M. ARCHER, *La morfogenesi della società*, Milano 1997.

<sup>19</sup> Che il bene comune riguardi queste condizioni strutturali è chiaro nella definizione stessa di bene comune secondo la quale, come poi dirò, per bene comune deve intendersi non già una cosa o dei beni specifici, ma «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente». Il tema del condizionamento strutturale è stato particolarmente sviluppato da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudine rei socialis*. Cf. P. DONATI, «Il concetto di società umana in Giovanni Paolo II», in *Il Nuovo Aeropago* 22(2003)2-3, 88-115.

che ne vengono di riflesso alla comunità societaria tutta intera. Il criterio per individuare il bene comune come bene relazionale si basa sul principio di reciprocità positiva, e non su quello dell'uguaglianza delle opportunità individuali, che è proprio dell'individualismo istituzionalizzato di cui ho detto.

Pensiamo a che cosa questa visione potrebbe portare nei rapporti fra uomo e donna nella famiglia e nella società, nella formazione scolastica dei ragazzi, nell'organizzazione dei servizi di cura; ma anche nei sistemi previdenziali e assicurativi pensati non per l'individuo come tale, ma per la successione fra generazioni contigue, e in tanti altri campi. Avremmo una configurazione completamente diversa da come oggi viene inteso il bene comune, che è generalmente inteso come somma dei beni individuali acquisiti attraverso opportunità individuali: il bene comune sarebbe invece la loro relazione di scambio per generare quei beni che provengono dallo stare in una relazione di reciprocità.<sup>20</sup>

Il bene comune inteso in senso relazionale non è un tutto già preordinato o il risultato di utilità individuali. È invece «relazionale» se, in quanto e nella misura in cui può essere generato soltanto assieme, non è escludibile per nessuno che abbia parte, non è frazionabile e non è neppure una somma di beni individuali. *Dire che un bene è bene comune, significa dire che è bene relazionale in quanto è un tipo di bene che dipende dalle relazioni messe in atto dai soggetti l'uno verso l'altro e può essere fruito soltanto se essi si orientano di conseguenza.* In questo senso, la vita umana è oggetto di godimento e quindi di diritti non in quanto bene privato, individuale nel senso di individualistico, né pubblico nel senso tecnico moderno di bene statale, ma propriamente come bene comune dei soggetti che stanno in relazione.

La società odierna infatti esprime l'esigenza di nuovi beni comuni in un senso fenomenologico molto preciso: beni comuni nel senso che soltanto comunità di persone, solamente gruppi primari e gruppi associativi possono esprimerli e tutelarli. Questa è una nuova generazione di diritti; appunto la generazione dei diritti *umani*, al di là dei

---

<sup>20</sup> La teoria sociologica e quella economica hanno cominciato da qualche tempo a chiarire questo tipo di beni: cf. P. DONATI – I. COLOZZI (edd.), *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, Bologna 2006; S. ZAMAGNI, «L'economia come se la persona contasse. Verso una teoria economica relazionale», in P.L. SACCO – S. ZAMAGNI (edd.), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, Bologna 2006, 17-51.

diritti civili (le libertà individuali), dei diritti politici e dei diritti economico-sociali di welfare.

Quando noi ci appelliamo oggi, ad esempio, al diritto del bambino di avere una famiglia, ci appelliamo a un diritto che è umano, non civile o politico o economico-sociale. Ma che categoria di diritti è questa? La risposta non può che essere: si tratta di un diritto umano in quanto è un diritto a una relazione personalizzante, è un diritto a una relazione umana e non a una cosa o una prestazione. Credo che il diritto positivo sia molto indietro rispetto all'esigenza di dare una veste giuridica a questi diritti umani fondamentali come diritti relazionali.

La riprova che l'etica pubblica odierna non implica un bene comune in senso relazionale si ha nel caso in cui, ad esempio, i problemi delle nuove povertà, della precarietà, della pace, dello sviluppo, dell'ambiente non sono fatti dipendere dalle concrete relazioni umane messe in atto dai soggetti compresenti, ma dall'intervento di un potere politico che impone una legge. Si attende che lo Stato elimini la povertà con l'assistenza e la redistribuzione forzata, il che genera nuove trappole di povertà. Si attende che la legge combatta la precarietà del lavoro imponendo nuove obbligazioni, ma queste ultime finiscono per alimentare la stessa precarietà. Si persegue la pace promettendo risarcimenti e condoni ai violenti, ma costoro non cessano per questo di fare violenza. Si legiferano le liberalizzazioni per produrre sviluppo economico, ma gli incentivi vanno a ingrassare coloro che già depredavano la società, e così via. Il punto è che l'etica pubblica che sostiene l'attuale legislazione dello Stato non è adeguata a creare quelle condizioni che possono condurre gli stessi portatori di interessi e di identità a generare il bene comune. Perché?

L'etica pubblica del *lib/lab* non offre soluzioni efficaci ai problemi sociali perché lascia completamente da parte il problema di coinvolgere i poveri, gli emarginati, i devianti e anche i violenti nella soluzione dei loro problemi come *problemi comuni*. Nel campo delle politiche sociali è oggi ormai ben chiaro che non è così che si risolvono i problemi. Pace, sviluppo sostenibile, ambiente sano, uscita dalla povertà e dal degrado sociale sono beni comuni che possono essere ottenuti soltanto «relazionalmente»: cioè a dire, possono essere prodotti soltanto assieme, non sono una somma di utilità individuali, ma una funzione di soggetti che stanno in relazione e una funzione delle loro relazioni complessive, interne ed esterne.

È importante sottolineare che il bene comune assume la forma del bene relazionale in tutti i campi di welfare nei quali sono in gioco le relazioni fra soggetti umani. In particolare, ciò avviene nei servizi che hanno come produttori e/o coproduttori il «privato sociale» e il «terzo settore» (che producono beni relazionali secondari) e le «famiglie» (che producono beni relazionali primari). In linea di principio non sono relazionali soltanto due tipi di beni nella società (tab. 1).

Da un lato, i beni pubblici in senso stretto, cioè quei beni che devono essere perseguiti in condizioni tali per cui gli attori sono necessariamente vincolati (non possono scegliere individualmente) e i beni non sono competitivi; si tratta di quei beni che richiedono apparati sistemici o tecnologici redistributivi (come i trasferimenti monetari di welfare attraverso il sistema fiscale, il sistema pensionistico e assicurativo pubblico, i servizi in cui la partecipazione delle persone è vincolata e costrittiva sulla base del comando della legge o altro motivo).

**Tab. 1 – I quattro tipi di beni esistenti nella società: beni pubblici in senso stretto, beni relazionali primari, beni relazionali secondari, beni privati in senso stretto\***

	<b>BENI NON COMPETITIVI</b>	<b>BENI COMPETITIVI</b>
<b><i>Attore vincolato</i></b> <i>(non sovrano)</i>	Beni strettamente pubblici (Stato e apparati sistemici) Le relazioni sono vincolanti per tutti gli attori interessati	Beni relazionali secondari (tipo B) (terzo settore/ privato sociale) Le relazioni sono prosociali attraverso le formazioni associative di società civile
<b><i>Attore libero</i></b> <i>(sovrano)</i>	Beni relazionali primari (tipo A) (famiglie) Le relazioni sono prosociali attraverso le famiglie	Beni strettamente privati (mercato darwiniano) Le relazioni sono irrilevanti (comportamenti a-relazionali)

\* Il bene comune deve essere definito in ciascuna di queste quattro aree, le quali si differenziano per il tipo di relazioni sociali che implicano fra gli attori.

Dall'altro, i beni strettamente privati (di mercato darwiniano), che sono quelli richiesti da attori liberi (sovrani nelle loro scelte) in condizioni di competitività; si tratta di quei beni che non richiedono alcuna relazione agli altri per essere soddisfatti.

I beni comuni, dunque, possono essere prodotti sotto condizioni vincolate e non competitive (dallo Stato), ma anche sotto condizioni di libertà di scelta e competizione (dal terzo settore e privato sociale: beni relazionali secondari di tipo B) e sotto condizioni di libertà di scelta e non-competizione (dalle famiglie e comunità di tipo familiare: beni relazionali primari di tipo A).

Si noti che, in teoria, anche lo Stato e il mercato possono contribuire a generare beni comuni come beni relazionali. Ciò accade quando lo Stato e il mercato operano come attori nelle condizioni al contorno specifiche che favoriscono la produzione di beni comuni relazionali del tipo A e B. Non è rilevante il «dove», ma il «come» i beni vengono prodotti. In tal caso, però, lo Stato e il mercato rinunciano a essere gli unici attori, o gli attori dominanti, nella produzione di beni sociali, e mettono a disposizione degli altri attori (privato sociale/terzo settore e famiglie) la loro capacità di essere operatori rispettivamente di beni pubblici e di beni privati in senso stretto.

#### 4.3. SAPER INTERPRETARE E SVILUPPARE LA DOTTRINA SOCIALE CATTOLICA

La dottrina sociale cattolica ha iniziato l'avvicinamento a un approccio relazionale al bene comune a partire dal concilio Vaticano II, quando ha affermato che, per bene comune, si deve intendere non già uno stato di cose, né una somma di beni singoli, né una realtà sovraordinata, bensì «l'insieme di quelle *condizioni* della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente» (*Gaudium et spes* 26: EV 1/1399). La prospettiva è stata poi approfondita nel *Catechismo della Chiesa cattolica* (nn. 1905-1912) e nel più recente *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (nn. 164-170).

Che questa visione non sia ancora pienamente affermata risulta dal fatto che, di tanto in tanto, nel mondo ecclesiale, compare un ritorno a modalità passate di intendere il bene comune secondo concezioni assistenzialistiche e statalistiche.

La nuova mappa del bene comune come bene relazionale va compresa alla luce del fatto che i quattro principi fondamentali della dottrina sociale cattolica (la dignità della persona umana, il bene comune, la sussidiarietà e la solidarietà) *devono essere tenuti assieme, si illuminano e si integrano reciprocamente (Compendio della dottrina sociale della Chiesa, nn. 160-163), cioè relazionalmente.*

Nei documenti citati, e in molti altri del più recente magistero sociale, vi sono molti passaggi che possono far comprendere in che senso il concetto di «bene relazionale» costituisca un'interpretazione e uno sviluppo del concetto di bene comune della Chiesa.

Riporto qui i punti salienti con un breve mio commento.

Dal *Catechismo della Chiesa cattolica* (nn. 1905-1912) (fra parentesi quadre il mio commento):

**1905.** In conformità alla natura sociale dell'uomo, il bene di ciascuno è necessariamente in rapporto con il bene comune. Questo non può essere definito che in relazione alla persona umana: «Non vivete isolati, ripiegandovi su voi stessi, come se già foste confermati nella giustizia; invece riunitevi insieme, per ricercare ciò che giova al bene di tutti» [il che significa non privatizzate i beni, ma non è detto di statalizzarli].

**1906.** Il bene comune interessa la vita di tutti. Esige la prudenza da parte di ciascuno e più ancora da parte di coloro che esercitano l'ufficio dell'autorità. Esso comporta *tre elementi essenziali*:

**1907.** In primo luogo, esso suppone il *rispetto della persona* in quanto tale. In nome del bene comune, i pubblici poteri sono tenuti a rispettare i diritti fondamentali e inalienabili della persona umana. La società ha il dovere di permettere a ciascuno dei suoi membri di realizzare la propria vocazione. In particolare, il bene comune consiste nelle condizioni di esercizio delle libertà naturali che sono indispensabili al pieno sviluppo della vocazione umana: tali il diritto «alla possibilità di agire secondo il retto dettato della propria coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso».

**1908.** In secondo luogo, il bene comune richiede il *benessere sociale* e lo *sviluppo* del gruppo stesso. Lo sviluppo è la sintesi di tutti i doveri sociali. Certo, spetta all'autorità farsi arbitra, in nome del bene comune, fra i diversi interessi particolari. Essa però deve rendere accessibile a ciascuno ciò di cui ha bisogno per condurre una vita veramente umana: vitto, vestito, salute, lavoro, educazione e cultura, informazione conveniente, diritto a fondare una famiglia, ecc.

**1909.** Il bene comune implica infine la *pace*, cioè la stabilità e la sicurezza di un ordine giusto. Suppone quindi che l'autorità garantisca, con mezzi onesti, la *sicurezza* della società e quella dei suoi membri. Esso fonda il diritto alla legittima difesa personale e collettiva.

**1910.** Se ogni comunità umana possiede un bene comune che le consente di riconoscersi come tale, è nella *comunità politica* che si trova la sua

realizzazione più completa. È compito dello Stato difendere e promuovere il bene comune della società civile, dei cittadini e dei corpi intermedi [qui ritorna l'identificazione della comunità politica con lo Stato, che è un retaggio antico].

**1911.** I legami di mutua dipendenza tra gli uomini si intensificano. A poco a poco si estendono a tutta la terra. L'unità della famiglia umana, la quale riunisce esseri che godono di un'eguale dignità naturale, implica un *bene comune universale*. Questo richiede un'organizzazione della comunità delle nazioni capace di «provvedere ai diversi bisogni degli uomini, tanto nel campo della vita sociale, cui appartengono l'alimentazione, la salute, l'educazione [...], quanto in alcune circostanze particolari che sorgono qua e là, come possono essere [...] la necessità di soccorrere le angustie dei profughi, o anche di aiutare gli emigrati e le loro famiglie» [qui il bene comune è visto nell'ottica dell'assistenza al bisognoso].

**1912.** Il bene comune è sempre orientato verso il progresso delle persone: «Nell'ordinare le cose ci si deve adeguare all'ordine delle persone e non il contrario». Tale ordine ha come fondamento la verità, si edifica nella giustizia, è vivificato dall'amore.

Dal *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (nn. 164-170):

**164.** *Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro.* Come l'agire morale del singolo si realizza nel compiere il bene, così l'agire sociale giunge a pienezza realizzando il bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale.

**165.** Una società che, a tutti i livelli, vuole intenzionalmente rimanere al servizio dell'essere umano è quella che si propone come mèta prioritaria il bene comune, in quanto bene di tutti gli uomini e di tutto l'uomo. La persona non può trovare compimento soltanto in se stessa, a prescindere cioè dal suo essere «con» e «per» gli altri. Tale verità le impone non una semplice convivenza ai vari livelli della vita sociale e relazionale, ma la ricerca senza posa, in forma pratica e non soltanto ideale, del bene ovvero del senso e della verità rintracciabili nelle forme di vita sociale esistenti. Nessuna forma espressiva della socialità – dalla famiglia al gruppo sociale intermedio, all'associazione, all'impresa di carattere economico, alla città, alla regione, allo Stato, fino alla comunità dei popoli e delle nazioni – può eludere l'interrogativo circa il proprio bene comune, che è costitutivo del suo significato e autentica ragion d'essere della sua stessa sussistenza.

b) La responsabilità di tutti per il bene comune

**166.** *Le esigenze del bene comune derivano dalle condizioni sociali di ogni epoca e sono strettamente connesse al rispetto e alla promozione integrale della persona e dei suoi diritti fondamentali.* Tali esigenze riguardano anzitutto l'impegno per la pace, l'organizzazione dei poteri

dello Stato, un solido ordinamento giuridico, la salvaguardia dell'ambiente, la prestazione di quei servizi essenziali delle persone, alcuni dei quali sono al tempo stesso diritti dell'uomo: alimentazione, abitazione, lavoro, educazione e accesso alla cultura, trasporti, salute, libera circolazione delle informazioni e tutela della libertà religiosa. Non va dimenticato l'apporto che ogni nazione è in dovere di dare per una vera cooperazione internazionale, in vista del bene comune dell'intera umanità, anche per le generazioni future.

**167.** *Il bene comune impegna tutti i membri della società: nessuno è esentato dal collaborare, a seconda delle proprie capacità, al suo raggiungimento e al suo sviluppo.* Il bene comune esige di essere servito pienamente, non secondo visioni riduttive subordinate ai vantaggi di parte che se ne possono ricavare, ma in base a una logica che tende alla più larga assunzione di responsabilità. Il bene comune è conseguente alle più elevate inclinazioni dell'uomo, ma è un bene arduo da raggiungere, perché richiede la capacità e la ricerca costante del bene altrui come se fosse proprio.

*Tutti hanno anche il diritto di fruire delle condizioni di vita sociale che risultano dalla ricerca del bene comune.* Suona ancora attuale l'insegnamento di Pio XI: «Bisogna procurare che la distribuzione dei beni creati, la quale ognuno vede quanto ora sia causa di disagio, per il grande squilibrio fra i pochi straricchi e gli innumerevoli indigenti, venga ricondotta alla conformità con le norme del bene comune e della giustizia sociale» [qui è espressa una concezione distributiva del bene comune].

c) I compiti della comunità politica

**168.** *La responsabilità di conseguire il bene comune compete, oltre che alle singole persone, anche allo Stato, poiché il bene comune è la ragion d'essere dell'autorità politica.* Lo Stato, infatti, deve garantire coesione, unitarietà e organizzazione alla società civile di cui è espressione, in modo che il bene comune possa essere conseguito con il contributo di tutti i cittadini. L'uomo singolo, la famiglia, i corpi intermedi non sono in grado di pervenire da se stessi al loro pieno sviluppo; da ciò deriva la necessità di istituzioni politiche, la cui finalità è quella di rendere accessibili alle persone i beni necessari – materiali, culturali, morali, spirituali – per condurre una vita veramente umana. Il fine della vita sociale è il bene comune storicamente realizzabile.

**169.** *Per assicurare il bene comune, il governo di ogni Paese ha il compito specifico di armonizzare con giustizia i diversi interessi settoriali.* La corretta conciliazione dei beni particolari di gruppi e di individui è una delle funzioni più delicate del potere pubblico. Non va dimenticato, inoltre, che nello Stato democratico, in cui le decisioni sono solitamente assunte a maggioranza dai rappresentanti della volontà popolare, coloro ai quali compete la responsabilità di governo sono tenuti a interpretare il bene comune del loro Paese non soltanto secondo gli orientamenti della maggioranza, ma nella prospettiva del bene effettivo di tutti i membri della comunità civile, compresi quelli in posizione di minoranza.

**170.** *Il bene comune della società non è un fine a sé stante; esso ha valore solo in riferimento al raggiungimento dei fini ultimi della persona e al bene comune universale dell'intera creazione.* Dio è il fine ultimo delle sue creature e per nessun motivo si può privare il bene comune della sua dimensione trascendente, che eccede ma anche dà compimento a quella storica. Questa prospettiva raggiunge la sua pienezza in forza della fede nella pasqua di Gesù, che offre piena luce circa la realizzazione del vero bene comune dell'umanità. La nostra storia – lo sforzo personale e collettivo di elevare la condizione umana – comincia e culmina in Gesù: grazie a lui, per mezzo di lui e in vista di lui, ogni realtà, compresa la società umana, può essere condotta al suo bene sommo, al suo compimento. Una visione puramente storica e materialistica finirebbe per trasformare il bene comune in semplice *benessere socio-economico*, privo di ogni finalizzazione trascendente ovvero della sua più profonda ragion d'essere.

Da queste affermazioni risulta chiaramente che il bene comune presuppone la partecipazione relazionale di tutti (che non possono essere dei «tutti» astratti, ma dei soggetti personali e associativi concreti, in situazioni determinate) e presuppone il nesso fra la libertà e la responsabilità di ciascun attore nel produrre il bene comune.

È vero che persiste il riferimento alla concezione politica «classica» che identifica il bene comune con lo Stato, come sua funzione e compito precipuo, ma è chiaro che lo Stato di cui si parla è un concetto ideale di organizzazione politica, non certo il sistema politico-amministrativo che abbiamo sotto gli occhi. Il punto di svolta fra la concezione antica dello Stato e quella che si rende oggi necessaria se si vuole accedere alla creazione di beni comuni relazionali sta nel riconoscere le comunità politiche non statuali, cioè le comunità che perseguono beni comuni senza dipendere dal potere politico e legislativo dello Stato-nazione.

Quest'esigenza nasce dal fatto che il nuovo welfare non può essere prodotto né dai soli individui privati (soltanto «dal basso»), né solamente da uno Stato sempre più interventista (soltanto «dall'alto»), e neppure da un *mix* fra le due vie (il *welfare mix* è stato di fatto inteso e praticato come sussidiarietà alla rovescia), ma da un'adeguata relazione sussidiaria fra gli attori in gioco, che si concretizza in un'organizzazione sociale plurale e societaria.

Per arrivare a definire concretamente questa visione, il pensiero sociale cattolico dovrà chiarire la realtà dell'ordine relazionale (la realtà delle relazioni che sostanziano il bene comune) e dovrà vederne le autonome potenzialità in quella «sogettività della società» che Giovanni Paolo II ha così ben delineato nella *Centesimus annus*.

Essenziale, a questo scopo, sarà l'integrazione di una visione «verticale» del bene comune (che soltanto l'Autorità dall'alto può assicurare) con una visione «orizzontale» (propria dell'ordine sociale delle relazioni fra i soggetti sociali), così come l'integrazione fra la *caritas* (intesa come atto d'amore verso l'indigente) e la *philia* (intesa come principio di amicizia e di fraternità). Assieme alle forme di bene comune che rispondono alla sussidiarietà verticale (interna alle articolazioni dello Stato), andranno coltivati beni comuni che riguardano la sussidiarietà orizzontale (fra Stato e società civile, ad es. il Comune e le organizzazioni di privato sociale) e la sussidiarietà laterale (fra soggetti civili, ad es. fra l'impresa e la famiglia; si prenda il caso del *welfare aziendale family friendly*).

## **5. Prospettive: perché e come dobbiamo rifondare il rapporto fra Stato e società civile, se davvero vogliamo perseguire il bene comune**

### 5.1. COMPRENDERE LA DIVERSITÀ DELLE DUE VIE:

#### *LIB/LAB* E SOCIETARIA

In conclusione, vorrei sottolineare le discontinuità fondamentali che sono implicate nel passaggio dalla concezione hobbesiana del welfare (nelle varie versioni *lib/lab*) alla concezione relazionale del welfare *societario e plurale* che persegue il bene comune facendo operare insieme solidarietà e sussidiarietà. Le divergenze riguardano il senso (forme e contenuti) della regolazione sociale complessiva. Con riguardo a tre indicatori sociologici basilari (cioè, il senso dello Stato come ordinatore generale, le regole minime garantite dallo Stato, e il criterio-guida della politica sociale), possiamo dire quanto segue.

Nel modello *lib/lab*:

– lo Stato è inteso come ordinatore generale in quanto mantiene il ruolo di grande supervisore che utilizza il sistema politico-amministrativo per controllare tutti gli scambi che quest'ultimo ha con la società civile; questa via affida ancora al *welfare state* il compito di dirigere (con indirizzo e coordinamento) tutte le principali transazioni sociali, in funzione di certe, selezionate libertà private; è lo Stato che continua a produrre – indirettamente, in quanto non la

gestisce più direttamente – la «sua» società civile, perché definisce che cos'è lasciato o imposto ai privati e che cosa non lo è;

– le regole minime (alle quali nessuno può sottrarsi) di cui lo Stato si fa garante sono quelle che definiscono i confini delle iniziative private e del potere pubblico, in modo da mantenere il controllo politico sulle transazioni sociali, quindi preservando e anzi accentuando la distinzione fra sfera privata e sfera pubblica, le quali vengono ulteriormente distanziate fra loro, anche quando viene utilizzato e favorito un loro *mix*;

– il criterio-guida che ispira la politica sociale è quello del cosiddetto individualismo istituzionalizzato (non certo selvaggio), o neoindividualismo democratico, che ha come scopo quello di creare un'arena di opportunità per le scelte individuali, e dunque è volto a massimizzare il benessere individuale nella sfera privata con il solo limite di non danneggiare quello altrui; viene esclusa ogni politica del legame sociale, se con essa si intende il perseguire *ex ante* obiettivi e criteri di relazionamento solidale fra gli individui (la solidarietà può essere un risultato atteso, ma non un criterio di scelta normativa *a priori*).

Nel modello del *welfare societario*, basato sulla differenziazione plurale e solidale, invece:

– lo Stato è ordinatore generale non in quanto utilizza il potere politico-amministrativo per regolare tutte le transazioni sociali, ma perché, mentre promuove le forme autonome di produzione e di allocazione proprie di ciascuna sfera, si preoccupa di verificare le compatibilità fra le azioni dei diversi settori e i loro risultati, onde assicurare che il benessere sociale che viene generato e distribuito ai vari gruppi di popolazione cresca e non diminuisca in senso assoluto e in senso relativo;

– le regole minime di cui lo Stato si fa garante riguardano i nessi che legano intrinsecamente fra loro le libertà e le responsabilità di ciascun soggetto, così come i contributi che ciascun soggetto dà alla comunità e i guadagni che ne riceve; in breve, ci si propone di garantire l'equità dei contratti in un contesto di regole a carattere comunitario anziché individualistico;

– il criterio-guida della politica sociale consiste nel cercare il relazionamento più sinergico possibile fra gli individui e i gruppi sociali, nonché le concrete misure che lo attualizzano; vengono, quindi, perseguite delle politiche dei legami sociali e dei diritti relazionali, favorendo le solidarietà primarie e associative intermedie fra individuo e Stato.

Il confronto può essere svolto più analiticamente sui principi e le articolazioni degli attori che queste due vie comportano.

## 5.2. PER QUANTO RIGUARDA I PRINCIPI

A livello dei principi, entrambi i paradigmi (*lib/lab* e societario) in qualche modo convergono su alcuni valori-guida comuni, che però essi interpretano diversamente e soprattutto cercano di realizzare attraverso forme sociali basicamente differenti. Vediamo i tre principi più importanti:

1) *La sussidiarietà*. È un principio riconosciuto e perseguito da entrambe le vie. Ma il *lib/lab* lo interpreta soprattutto in senso territoriale, come difesa delle comunità minori rispetto alle possibili invasioni di quelle maggiori (come peraltro recita l'art. 3b del Trattato di Maastricht), e quindi si limita a raccomandare che le decisioni siano prese al livello più prossimo a chi è interessato. Il *lib/lab* interpreta questo principio come massimo decentramento delle funzioni statali dal centro alla periferia. Al contrario, la via societaria interpreta la sussidiarietà non solo in senso territoriale e difensivo, ma anche come un principio organizzativo generale (non solo territoriale) e come principio promozionale delle autonomie propriamente sociali (non solo degli enti statali locali); e, ancora, lo interpreta non solo in senso verticale fra istituzioni dello Stato, ma anche in senso orizzontale, cioè fra le istituzioni dello Stato e quelle della società civile. Sussidiarietà, in questo caso, non significa né decentramento né lasciare che ciascuno trovi le proprie soluzioni particolaristiche, ma preoccuparsi affinché ciascun soggetto possa avere le risorse necessarie per vivere la propria autonomia come funzione sociale. Le differenze si riscontrano in tanti campi: un esempio emblematico è quello della scuola.

2) *La solidarietà*. Tutti parlano di solidarietà, ma le due vie sono molto diverse nel modo di intenderla e di praticarla. Per il *lib/lab* solidarietà vuol dire soprattutto ricorso alla redistribuzione, nella gestione del rapporto centro-periferia, ovunque il centro sia collocato. Per la via societaria solidarietà significa invece, soprattutto, favorire scambi di reciprocità fra soggetti che – ai vari livelli micro, meso e macro – si relazionano fra loro in maniera cooperativa entro un'articolazione complessa. Il caso degli interventi per sostenere il privato sociale e l'occupazione sono due esempi emblematici.

3) *La personalizzazione del welfare*. Orientare le misure di benessere alla concreta situazione delle persone, curandone le esigenze umane di particolarità, anziché intervenire in modo uniformizzante e impersonale, è pure un obiettivo ampiamente condiviso. Ma il *lib/lab* lo intende come individualizzazione degli interventi (favorire la libertà dell'individuo *qua talis*), mentre la via societaria lo intende come adeguamento degli interventi alla situazione relazionale, cioè all'individuo-in-relazione. Il caso del reddito minimo (chiamato anche minimo vitale o reddito minimo di cittadinanza o di inserimento) è quanto mai esemplificativo, in quanto la via societaria sottolinea il ruolo promozionale di tale misura, anziché assistenziale, come accade nella politica *lib/lab*. Si tratta di vedere se i cosiddetti «pacchetti di welfare» tengano conto o meno della trama relazionale in cui i bisogni individuali sono inseriti, e se le misure intraprese favoriscano o meno l'autonomia di tali reti.

### 5.3. PER QUANTO RIGUARDA GLI ATTORI

Anche a livello degli attori e delle istituzioni per il benessere si nota una qualche convergenza dei riferimenti operativi fra i due modelli. Ma, nonostante ciò, permangono e anzi si accentuano cruciali differenze che sono relative al modo in cui gli attori vengono legittimati e regolati nelle loro reciproche transazioni e identità (pluralismo, scambi e autogoverno).

Per quanto riguarda il *pluralismo delle istituzioni*, che è un valore comune, si nota una marcata differenza fra la via *lib/lab* che fa appello soprattutto al pluralismo *nelle* medesime istituzioni pubblico-statali di welfare, e la via societaria che propone invece il pluralismo *fra* le istituzioni del benessere, senza dare a nessuna di esse una priorità di principio sulle altre. A differenza della via *lib/lab*, che mantiene il primato della regolazione pubblica (in senso statale), nella via societaria c'è la ricerca di un «nuovo spazio pubblico» dove venga riconosciuta – seppure a certe condizioni – la funzione pubblica anche delle istituzioni non statali, senza assorbirle nello Stato.

Per quanto riguarda gli *scambi relazionali fra i vari attori*, entrambe le vie accentuano la ricerca di nuove forme di contrattualità. Ma la loro logica è assai diversa. La via *lib/lab* mantiene il primato dello Stato nel guidare la contrattazione fra le istituzioni del

benessere. Ciò avviene anche con notevoli innovazioni (come quando si propone di offrire un credito di imposta al datore di lavoro che assume un disoccupato anziché pagare l'assegno di disoccupazione al disoccupato, onde incentivare realmente l'occupazione); mentre la via societaria esalta la contrattualità diretta fra i soggetti che si scambiano beni e servizi di welfare (nelle reti auto-organizzate e soprattutto nell'economia sociale). In futuro, diventerà cruciale l'analisi dei differenti impatti quanto-qualitativi di questi due modi di intendere gli interscambi di input-output fra i vari settori del benessere.

Entrambe le vie si dichiarano a favore di nuove *regole di auto-governo* che favoriscano la promozione di utilità collettive. Ma la via *lib/lab* opera ancora, in buona misura, nel quadro di un *regime concessorio* per il quale è lo Stato che concede funzioni e ambiti di azione. Mentre la via societaria propone un *regime normativo* di autoregolazione delle autonomie sociali, in forza del quale i soggetti non ricevono la loro autonomia da concessioni dello Stato, ma operano in base ai propri statuti, i quali devono, ovviamente, rispettare certe regole comuni.

Il caso delle politiche per la famiglia, che è del resto fortemente simile a come viene trattato il privato sociale, è emblematico. Oggi, nessuno nega più l'importanza delle famiglie nella produzione di servizi di welfare, com'è accaduto nei tempi di massima espansione del modello *lab* interventista (dalla metà degli anni Sessanta agli anni Ottanta). Ma il modo di intendere la politica per la famiglia rimane segnato da spartiacque nettissimi.

Mentre il *lib/lab* continua a praticare politiche redistributive che rimangono decisamente assistenzialistiche, nella via societaria, invece, la politica familiare è configurata come promozione della famiglia quale vero e proprio soggetto sociale.

Il *lib/lab* continua a pensare la politica familiare come *sgravio* dalle responsabilità familiari o come «compensazioni» o «sconti» a fronte di tali responsabilità. Si vedano i provvedimenti più tipici: piccole agevolazioni per i mutui che le giovani coppie contraggono nell'acquisto della casa, aumenti con il contagocce delle detrazioni o deduzioni fiscali per i familiari «a carico», congedi genitoriali dal lavoro per poco tempo e poco retribuiti, con esclusione di aiuti ai genitori che non hanno un lavoro dipendente, deducibilità fiscale delle spese per la baby sitter o per l'assistenza all'anziano quando entrambi i coniugi lavorano, e così via. La via societaria, invece,

punta a rafforzare la capacità di autonomia della famiglia nelle proprie funzioni sociali: quindi, a farne un soggetto tributario a fini di equità fiscale, un soggetto titolare di diritti – come quello dell’educazione dei figli –, un ambito di relazioni di cura aventi i propri diritti-doveri che non devono essere penalizzati o addirittura puniti, come tuttora accade, ma trattati con giustizia e quindi adeguatamente sostenuti nel loro proprio modo di essere (ad es. con contratti di lavoro che prevedano misure *family friendly*, con il riconoscimento del lavoro casalingo di cura dei figli e degli anziani a fini previdenziali, assicurativi, e anche di uso di servizi esterni di welfare, il distacco associativo per chi assume responsabilità di conduzione delle associazioni familiari o altre associazioni prosociali, ecc.).

#### 5.4. PER QUANTO RIGUARDA I SETTORI DI INTERVENTO

Cosa significa tutto ciò a livello dei grandi settori della protezione sociale? Le conseguenze differenziali sono evidenti.

Nel campo della previdenza e sicurezza sociale, la via *lib/lab* mantiene il primato delle istituzioni pubblico-statali e affida ai privati un *quid* di libertà previdenziali aggiuntive vincolate (si veda il caso dei fondi per pensioni integrative), mentre la via societaria persegue una gamma più ampia di scelte di libertà-e-responsabilità (individuale e soprattutto solidale) nei regimi previdenziali e assicurativi.

La stessa cosa accade per la sanità e l’assistenza sociale. In questi settori, peraltro, in cui il privato sociale gioca un ruolo decisivo e crescente, le due vie si distinguono nettamente, in quanto il *lib/lab* concede un ruolo residuale al privato sociale, mentre la via societaria ne fa un pilastro autonomo, di pari dignità e simmetrico, anche se funzionalmente distinto, rispetto a Stato e mercato.

Al momento attuale, entrambe le vie soffrono di carenze tipiche di ciascuna, laddove siano intese in modo «puro». La via *lib/lab* incontra problemi quando è in gioco il nesso fra libertà-e-responsabilità nelle scelte dei cittadini, perché lo Stato mantiene il ruolo di chi non solamente fa le regole, ma tende anche a gestirle direttamente, con l’effetto di dover continuamente stimolare all’azione cittadini resi passivi, perché privatizzati. Ne potrebbe uscire ricorrendo a forme di *corporate governance*, ma ciò viene ancora una volta evita-

to perché alla creazione di nuovi poteri differenziati (come sarebbero delle *authority* concepite quali espressioni delle autonomie sociali) si preferisce il ricorso alla moltiplicazione delle *authority* governative che vanno a complicare un'amministrazione pubblica già vischiosa. La via societaria risolve meglio il problema appena detto, ma ha difficoltà nel rendere universalistiche le sfere dell'autonomia sociale, le quali soffrono della tendenza a chiudersi nel particolarismo, indotte a ciò anche dalla perdurante regolazione statutale di tipo *lib/lab* che le porta a competere in giochi a somma zero. Essa deve per questo incentivare comportamenti universalistici e solidali, cioè coniugare la sussidiarietà con la solidarietà, ma non può farlo se il contesto istituzionale non glielo consente.

Nel prossimo futuro, le vicende del *welfare state* saranno probabilmente segnate – dal punto di vista empirico – dalla necessità di rimediare ai difetti dell'una via e dell'altra, trovando forme di differenziazione degli interventi e un opportuno bilanciamento fra loro.

In questo scenario, le tendenze che sembrano affacciarsi, per quanto riguarda la spesa sociale, sono: la riduzione (semplici tagli, più che razionalizzazione) in certi settori, laddove c'è la forza politica per farlo; in generale, una diminuzione dei tassi di crescita delle spese per welfare, lungo una curva logistica (*growth to limits*), gestita da una filosofia *lib/lab* che tende a configurare lo Stato sociale come una sorta di «rete minima protettiva» per i più deboli (*sustainable development*).

La scommessa è quella di capire, se, in tale scenario, potrà o meno nascere il nuovo ciclo storico della via societaria, oppure se l'inevitabile crisi del *welfare state* tradizionale – in presenza della competizione interna ed esterna all'Europa – lascerà piuttosto il campo a una mercantilizazione del welfare, sia pure con significativi contributi da parte del privato sociale o terzo settore.

## 5.5. PER CONCLUDERE

Nella misura in cui si riescono a vedere i limiti e i difetti strutturali del modello attuale di Stato sociale italiano, si fa strada l'idea alternativa di una *società della sussidiarietà solidale*. Essa va al di là di una *visione lib/lab* dello Stato sociale e del benessere, perché mette l'accento su tre cose fondamentali. Primo, ridefinisce il benes-

sere a partire dai soggetti che ne sono al tempo stesso destinatari e artefici. Secondo, riconosce allo Stato il ruolo politico che gli spetta come decisore di regole generali che devono garantire le condizioni di perseguimento del bene comune, ma non il ruolo di produttore di una propria società civile, o peggio di un sistema di potere che vede (legge, interpreta, agisce) la società civile in funzione dell'egemonia politica. Terzo, abbandona la filosofia dell'inclusione in un unico assetto istituzionale per abbracciare quella di promozione di una concorrenza solidaristica fra appartenenze multiple.

Perché la *visione societaria* del bene comune, *declinata in termini di sussidiarietà solidale*, è più umana? Basicamente, per tre ragioni. Primo, perché non solo rispetta le scelte di libertà negativa (libertà da costrizioni), ma alimenta le scelte di libertà positiva (libertà per finalità sociali). Secondo, non obbliga coattivamente alla solidarietà, ma la produce incentivando e premiando chi adotta corsi di azione che producono beni relazionali. Terzo, non privilegia le soluzioni di *exit* o di competizione mercantile, ma quelle che puntano sulla costruzione di autonomie sociali capaci di combinare universalismo e particolarità

Passare dallo Stato del benessere alla società del benessere non è un'operazione che possa essere compiuta da meccanismi politici istituzionali che operano nella cornice delle negoziazioni e dei compromessi fra mercato e democrazia politica, concedendo graziosi riconoscimenti al privato sociale (ridotto a «terzo» settore residuale e colonizzato), costretto a chiedere elemosine o a farsi forza di tipo sindacale, e continuando a trattare le famiglie come se fossero dei mendicanti. Non significa mescolare apparati di Stato e agenzie di profitto e *non profit*, che ne sono clienti, «mettendole in rete» come oggi molti dicono. Ma significa, invece, emancipare un'«altra» società civile, con specializzazione delle sue funzioni rispetto a quelle delle istituzioni politiche e del mercato.

La società moderna si è chiesta se lo Stato sociale dovesse essere il tutto o soltanto una parte. Ha oscillato, nelle ideologie e nelle pratiche, da un polo all'altro, configurando lo Stato come la sintesi del tutto o, viceversa, come sottosistema residuale. Noi rischiamo di rimanere ancora dentro questo gioco.

Alla domanda che la modernità ci lascia in eredità, e cioè: «Lo Stato deve essere ancora un tutto oppure solo una parte?», il secolo XXI potrebbe rispondere spostando completamente l'ottica e confi-

gurando lo Stato come una funzione differenziata del corpo politico, specializzata nel controllare che i processi sociali non creino povertà ed esclusione, ma invece ricchezza e coesione sociale. Esso si rivolge a tutti (non solo ai poveri), ma di questi tutti si interessa soltanto a ciò che concerne le loro condizioni di partecipazione, viste come risultato di una triangolazione fra rischi intrapresi, responsabilità assunte e opportunità godute.

Ciò significa vedere lo Stato come quel sottosistema specifico che deve governare politicamente la società, ma non la deve sostituire, né colonizzare, né produrre. Lo Stato deve arrestarsi di fronte a ciò che non gli pertiene, a ciò che non è disponibile per lui, come la sfera etica; e deve essere un mezzo attraverso cui la comunità si assume la responsabilità collettiva di includere nella vita sociale coloro che non possono o non riescono a farvi parte.

La *società della solidarietà sussidiaria* ha la sua forma politica in quello che io chiamo lo «Stato sociale relazionale». Che cos'è uno Stato relazionale? A mio avviso, esso si caratterizza per le seguenti modalità di configurazione:

1) Lo Stato relazionale non è più concepito come vertice e centro della società, ma come *sottosistema politico-amministrativo funzionalmente differenziato per il governo di una società che è osservata e agita come «rete» di soggetti e istituzioni sociali (pubbliche, private e miste*, ma sarebbe meglio dire che hanno un diverso statuto di pubblicità) che perseguono il bene comune come creazione di beni relazionali. Nel suo aspetto di istituzione, lo Stato diventa un insieme di apparati che hanno specifiche funzioni politiche e amministrative le quali devono operare in maniera sussidiaria – e relativamente simmetrica in termini di potere – rispetto agli altri sottosistemi fondamentali della società, e cioè il mercato, la società civile e il sottosistema delle famiglie e reti informali.

2) Lo Stato relazionale si configura come un ordinamento giuridico e sociale che deve realizzare la *cittadinanza complessa*. La cittadinanza è detta complessa per tre ordini di motivi:

a) perché riconosce non solo i diritti civili, politici ed economico-sociali (fin qui arriva T.H. Marshall), ma anche i diritti umani (i diritti della persona umana in relazione alle formazioni sociali in cui essa si sviluppa e svolge le sue attività); si tratta di quattro e diverse «generazioni di diritti», di cui l'ultima è ancora in corso di definizione;

b) perché intreccia fra loro la cittadinanza statale (la cittadinanza tradizionale, definita come appartenenza dell'individuo allo Stato nazionale) e la cittadinanza societaria (definita come appartenenza delle persone a forme associative di società civile che hanno un riconoscimento di soggetti collettivi – pubblici, ma non statali – che agiscono con funzioni politicamente rilevanti nella sfera pubblica locale, regionale, nazionale, sovranazionale); e con ciò rende possibili forme *differenziate e multiple* di cittadinanza;

c) perché la cittadinanza complessa non si riferisce soltanto agli individui, ma anche alle formazioni sociali di società civile (ciò che costituisce un motivo di forte discontinuità con la modernità); in effetti, dal punto di vista sociologico, lo Stato sociale relazionale nasce quando le *costituzioni politiche* tipicamente moderne (dell'Otto-Novecento) vengono riformate attraverso processi di *costituzionalizzazione delle sfere private*, cioè di attribuzione di un valore politico (che autorizza decisioni collettive vincolanti per il bene comune), e le connesse funzioni pubbliche, a organizzazioni di carattere non statale.

Lo Stato relazionale si de-centra e si articola «in modo associativo» (o federativo) sia verso l'alto (ad es. Unione europea), sia verso il basso (comunità locali e organizzazioni di società civile).

Le conseguenze sulle politiche sociali sono di enorme portata. Il passaggio dal *welfare state* tradizionale allo Stato sociale relazionale del nuovo welfare, infatti, comporta almeno tre grandi cambiamenti strutturali:

1) In primo luogo, cambia il codice simbolico che presiede alle politiche dell'inclusione (o coesione) sociale: il codice simbolico prevalente non è più quello statale (per il quale il bene comune è per definizione statale), ma diventa quello che denomino *codice simbolico relazionale* (per il quale il bene comune è quello relazionale).

2) In secondo luogo, le politiche sociali diventano una funzione diffusa della società, cioè una funzione che viene perseguita da una pluralità di attori, pubblici e privati, combinati e intrecciati («relazionati») in vari modi fra loro (*welfare plurale*, concezioni societarie e *multistakeholder* delle organizzazioni di welfare, e altre ancora).

3) In terzo luogo, le politiche sociali, che sinora si sono rette primariamente sui due pilastri della libertà (lato *lib* o del mercato) e dell'uguaglianza (lato *lab* o dello Stato redistributore), devono istituzionalizzare un «terzo pilastro», quello della solidarietà, come polo

autonomo, distinto e non derivabile dagli altri due. Finora le politiche sociali hanno trattato la solidarietà come un *by-product* di politiche perseguite prevalentemente attraverso combinazioni di libertà individuali e uguaglianza di opportunità in sistemi di welfare concepiti come compromesso fra Stato e mercato. Non è un caso che la solidarietà non figuri ancora come valore e come fine in sé accanto agli altri due valori nel *master plan* dell'Unione europea, ma figuri soltanto come forma di risarcimento redistributivo (e chiamata «equità» o «giustizia sociale»).

Lo Stato sociale relazionale vuole sottolineare la necessità di un salto di qualità. Lo Stato relazionale è una nuova configurazione di libertà, uguaglianza e solidarietà che non rende residuale la solidarietà sociale, perché non la intende come beneficenza, carità o compensazione per i più deboli ed emarginati, ma la pone sullo stesso piano della libertà e dell'uguaglianza di opportunità, anche in termini di elaborazione di diritti (i nuovi «diritti relazionali») e di produzione di beni e servizi (i nuovi «beni relazionali») di welfare.

In sintesi: lo Stato sociale relazionale è quello che concepisce il bene comune come un bene che valorizza le relazioni di reciproco arricchimento degli attori liberi e responsabili che fanno il welfare. Esso realizza una «cittadinanza complessa» che opera attraverso la valorizzazione del principio di relazionalità applicato al campo delle politiche sociali. Le politiche sociali non sono intese come politiche settoriali e residuali per i poveri e i bisognosi, ma come una forma generale di azione riflessiva della società su se stessa, in termini di produzione e distribuzione di tutti i «beni» sociali (in senso lato), senza separare fra loro le condizioni «normali» e le condizioni «particolari» (a rischio, devianti o patologiche).

La relazionalità che connota la cittadinanza complessa opera a tutti i livelli territoriali e in ogni settore di intervento, come cittadinanza che deve essere «estesa» a tutti i potenziali attori (non «beneficiari» passivi, ma soggetti attivi che la scelgono e la attuano) e deve essere resa «profonda», cioè concreta e situata. Questa è la nuova frontiera del bene comune.

Le modalità relazionali modificano in maniera sostanziale le caratteristiche gerarchiche, burocratiche, assistenziali, disciplinari, «lavoristiche» (cioè strettamente dipendenti dal mercato del lavoro), che sono state tipiche del *welfare state* tradizionale del Novecento e oggi vengono riproposte, in varie versioni, dall'assetto *lib/lab*.

# **Forme emergenti nel terzo settore italiano e capitale sociale: un apporto distintivo alla generazione del bene comune?**

## **Presentazione**

L'intervento vuole offrire una validazione empirica relativamente allo scenario, delineato dal prof. Donati, di «Stato sociale relazionale» e di un nuovo welfare sussidiario (societario e plurale) come sviluppo di una concezione del bene comune che si discosta da quella tradizionale, in cui l'unico soggetto titolato alla sua produzione era lo Stato. L'idea di benessere diventa più complessa e include, oltre alla disponibilità di beni di tipo materiale, anche aspetti immateriali, la cui presenza è legata soprattutto alla qualità delle relazioni tra le persone, che si producono nell'ambito delle reti primarie e secondarie. Lo Stato deve quindi far posto ad altri soggetti, più vicini ai mondi vitali delle persone, e diventare plurale, ovvero includere nella costruzione del bene comune quelle formazioni che nascono dal bisogno delle persone e delle famiglie di rispondere in modo personalizzato e flessibile alle proprie esigenze di benessere. Ci si riferisce alle organizzazioni appartenenti al terzo settore, sulle quali sarà appunto focalizzato il presente intervento.

Verranno presentati dati delle ricerche su soggetti del terzo settore, svolte negli ultimi quindici anni,<sup>1</sup> che documentano la capacità di

---

\* Ordinario di Sociologia della famiglia all'Università Cattolica del S. Cuore (Milano).

<sup>1</sup> Le ricerche sul terzo settore sono state condotte dal network di ricerca guidato dal prof. Donati e composto dalle seguenti università: Università di Bologna (P. Donati e I. Co-

generare capitale sociale e di contribuire alla generazione del bene comune da parte di questa complessa galassia di organizzazioni.

## 1. Il terzo settore

Sinteticamente si può affermare che il terzo settore costituisca un universo di fenomeni associativi che si formano e agiscono per realizzare forme di vita proprie, *sui generis*, con l'obiettivo di perseguire un nuovo modo di fare società, secondo modalità distinte dalla sfera dello Stato e del privato mercantile.<sup>2</sup> Il contesto in cui opera è quello delle società avanzate, caratterizzate da processi sempre più accentuati di individualizzazione.

Analiticamente, intendiamo con questo termine iniziative differenti, come organizzazioni di volontariato, cooperative sociali, associazioni prosociali, fondazioni prosociali ecc., accomunate in un'unica area da alcuni fattori:

1) in primo luogo dal fatto di essere «specializzate» nella produzione di un bene comune particolare, il «bene relazionale», bene cioè che può essere prodotto e fruito soltanto «insieme» e che pone la connessione, il legame tra soggetto destinatario dell'intervento e soggetto che lo offre, come fondamento della prestazione;<sup>3</sup>

2) in secondo luogo, dallo stile di intervento, improntato alla personalizzazione, ovvero dall'orientamento a stabilire una relazione sensata tra le persone, che precede e guida l'erogazione «tecnica» della prestazione;

---

lozzi); Università cattolica di Milano (G. Rossi e L. Boccacin); Università del Molise (F. Ferrucci); Università di Padova (S. Scanagatta); Università di Palermo (S. Martelli); Università di Trento (F. Folgheraiter); Università di Verona (P. Di Nicola). I risultati a cui si fa riferimento nel presente contributo sono stati pubblicati nei volumi: P. DONATI – I. COLOZZI (edd.), *Il terzo settore in Italia. Culture e pratiche*, Milano 2004; Id., *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, Milano 2006; G. ROSSI – L. BOCCACIN, «Le forme e l'esito societario del capitale sociale in un'organizzazione multilivello di terzo settore», in DONATI – COLOZZI, *Terzo settore e valorizzazione*. Per quanto riguarda specificamente l'associazionismo familiare, si rimanda in particolare a G. ROSSI, «Quando e come l'associazionismo familiare genera capitale? Esperienze di sussidiarietà delle politiche sociali in Lombardia», in *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, a cura di P. DONATI, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 195-259; E. CARRA, «Associazionismo familiare», in *Le parole della famiglia*, a cura di E. SCABINI – G. ROSSI, Milano 2006, 187-198.

<sup>2</sup> Cf. P. DONATI – I. COLOZZI (edd.), *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi*, Bologna 2004; I. COLOZZI, «Terzo settore e sussidiarietà», in *Welfare community e sussidiarietà*, a cura di S. BELARDINELLI, Milano 2005, 111-128.

<sup>3</sup> Cf. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Milano 1991.

3) in terzo luogo, agiscono attraverso il mezzo simbolico della solidarietà, intesa come elemento che responsabilizza e, quindi, mobilita i soggetti.

In questi termini, quindi, il terzo settore rappresenta una formazione sociale autonoma, che si rivela componente strategica e non marginale dell'attuale società italiana,<sup>4</sup> dov'è visibile il libero associarsi delle persone per rispondere ai propri bisogni in campo economico, educativo, sanitario e sociale.

## 2. Il privato sociale che emerge

Quando si parla di terzo settore, si fa riferimento al posto che occupano nell'articolazione complessiva della società le formazioni che agiscono secondo le modalità sopra illustrate, per distinzione rispetto allo Stato (primo settore) e al mercato (secondo settore).<sup>5</sup> Le ricerche più recenti mettono in luce la grande diversificazione interna del terzo settore e il suo nucleo generatore: le relazioni di privato sociale.<sup>6</sup>

In particolare si configurano *tre macrotipologie di formazioni di terzo settore* generate dal privato sociale, ovvero dall'agire altruistico e solidaristico tipico di alcune forme di relazione sociale:

1) *cooperative sociali e fondazioni sociali*, che sono protese all'azione esterna, contano su proprie risorse strumentali e sono orientazione a un'azione prossima al mercato;

2) *associazioni di promozione sociale e associazioni familiari*, che sono maggiormente orientate ai bisogni interni di mondi vitali e dispongono di minori risorse strumentali che reperiscono nelle proprie reti;

3) *organizzazioni di volontariato*, che sono spinte in modo molto più marcato dall'*ethos* del dono e della gratuità e contano su risorse che provengono tutte dall'esterno.

---

<sup>4</sup> Cf. L. BOCCACIN, *La sinergia della differenza: un'analisi sociologica del terzo settore in Italia*, Milano 1993.

<sup>5</sup> Le reti primarie costituiscono, in questo quadro, il quarto settore.

<sup>6</sup> Cf. DONATI – COLOZZI (edd.), *Il privato sociale che emerge*; ID. (edd.), *Il terzo settore in Italia*.

### 3. L'approccio relazionale al capitale sociale

È nota la fortuna che il concetto di capitale sociale ha incontrato nella letteratura e nella riflessione sociologica, politologica ed economica dell'ultimo decennio. Obiettivo del mio intervento non è fare una disamina completa di tale concetto, analizzando l'ampia letteratura sull'argomento, bensì mostrare come terzo settore e capitale sociale siano intimamente connessi. Per questo motivo, ne illustrerò in modo sommario i caratteri distintivi, alla luce dell'approccio della sociologia relazionale.

#### 3.1. ALCUNE DEFINIZIONI

In termini generali, possiamo dire che il capitale sociale consiste nella dotazione, da parte di una rete sociale, di relazioni caratterizzate da codici normativi di fiducia, reciprocità e solidarietà, che consentono comportamenti cooperativi altrimenti non conseguibili. Tuttavia, gli studiosi hanno sottolineato e messo a fuoco in maniera differente queste dimensioni.

L'approccio sociologico della teoria relazionale ha inteso rileggere, criticare e integrare i diversi contributi teorici ed empirici sul capitale sociale presenti in letteratura,<sup>7</sup> sostenendo che la funzione primaria del capitale sociale è, innanzitutto, quella di accrescere l'investimento sui rapporti come fonte di un bene relazionale condiviso dai soggetti in rapporto.

Il capitale sociale non è dunque considerato come una risorsa primariamente di carattere strumentale, come un mezzo per ottenere qualcosa, o un capitale che trae il suo valore dal poter sfruttare convenienze di carattere economico in senso lato. Esiste infatti capitale sociale laddove la relazione rappresenta ed è esperita come un bene in sé, senza che ciò, beninteso, escluda la possibilità o la ricerca anche di un beneficio individuale.

In secondo luogo, nell'approccio relazionale, il capitale sociale rappresenta un attributo, una proprietà della relazione, è, cioè, una vera e propria entità relazionale. Il capitale sociale non è una varia-

---

<sup>7</sup> Cf. P. DONATI (ed.), «Il capitale sociale. L'approccio relazionale», in *Sociologia e politiche sociali* (2007)1.

bile quantitativa, uno stock di risorse. Non è neanche una somma o un insieme di fattori che, singolarmente o anche sommati tra di loro, diano un certo risultato. Esso è una proprietà che «lega» e fluidifica le relazioni sociali, consentendo lo «stare assieme» di più soggetti in vista di un'azione condivisa.

### 3.2. ELEMENTI DISTINTIVI DEL CAPITALE SOCIALE RELAZIONALE

In primo luogo, come abbiamo già anticipato, il capitale sociale relazionalmente inteso può essere letto (e operativamente rilevato e analizzato) lungo quattro dimensioni fondamentali:

1) *rete*: ovvero la dimensione strutturale, la quale si riferisce di volta in volta a reti di relazioni con diversi livelli di consistenza, ampiezza e densità;

2) *fiducia*: intesa come l'aspettativa di un attore sociale che altri compiranno un'azione benefica o non dannosa nei suoi confronti, formulata in condizioni di incertezza (fiducia interpersonale);

3) *reciprocità*: per cui l'attore sa che, dando qualcosa, riceverà qualcosa non in termini solo strumentali, ma con una valenza simbolica e relazionale;

4) *cooperatività*: come cultura dell'agire condiviso, che riesce ad affermarsi anche in assenza di meccanismi di controllo esterno.

Sono poi utili alla comprensione di questo concetto complesso due classificazioni base e preliminari che possono aiutare a discernere, a seconda dei casi, di che tipo di reti e di capitale sociale si stia di volta in volta parlando. Si può differenziare tra capitale sociale primario e secondario:

– il *capitale sociale primario* si riferisce al livello delle relazioni di base, ovvero all'attivazione di comportamenti reciproci di supporto rivolti innanzitutto ai componenti della famiglia o ai circoli parentali e amicali stretti;

– il *capitale sociale secondario* si riferisce, invece, alle reti private più formali (mondo dell'associazionismo e del privato sociale in generale, nelle sue molteplici espressioni).

Mentre il capitale sociale primario si caratterizza per un tipo di fiducia primaria e intersoggettiva e per una reciprocità agita nei rapporti interpersonali – riferendosi quindi a un tipo di capitale sociale

specifico –, quello secondario presenta forme di fiducia e di reciprocità più comprensive e aperte verso individui che appartengono alla medesima associazione o comunità, venendo pertanto a costituire forme di capitale sociale allargate, da un minimo a un massimo.

L'oggetto della nostra riflessione qui presentata è costituito dal concetto di capitale sociale secondario e intende coinvolgere una sfera societaria sufficientemente allargata.

C'è ancora un'ulteriore utile distinzione relativa al concetto di capitale sociale, che mette a fuoco il grado di apertura delle reti di relazioni,<sup>8</sup> introducendo una distinzione basata sulla funzione che il capitale sociale assolve. Si tratta di una funzione *bonding* e di una *bridging*:

– possiamo parlare di capitale sociale *bonding* quando consolida il legame tra i soggetti, all'interno di una rete di tipo primario o secondario, in un modo che tende a essere esclusivo; esso funge da collante sociale all'interno di un gruppo, con una forte identità, che sviluppa relazioni di reciprocità e di solidarietà al suo interno;

– il capitale sociale *bridging*, invece, ha una funzione più inclusiva, gettando ponti e connettendo diverse persone e diversi ambiti; un tessuto sociale in cui prevale questa funzione del capitale sociale presenterà, verosimilmente, un certo numero di reti di reti, o comunque di relazioni tra reti e altri soggetti ad esse esterni.

## 4. Tipologie emergenti a livello empirico

Come preannunciato, dopo la breve introduzione teorica sui concetti di terzo settore e capitale sociale, verranno ora presentate, attraverso i dati di alcune ricerche, tre tipologie di formazioni di terzo settore, di cui si documenterà la specificità del capitale sociale da esse prodotto: associazionismo familiare, volontariato organizzato, organizzazioni di terzo settore «multilivello».

### 4.1. L'ASSOCIAZIONISMO FAMILIARE

Il pensiero sociologico vede nell'associazionismo familiare una forma sociale emergente di particolare interesse, perché risponde in

---

<sup>8</sup> Cf. R.D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000.

modo specifico a una necessità intrinseca della società civile di trovare modalità alternative a quelle oggi consolidate di produrre autentico benessere per la società stessa. Sono associazioni familiari le formazioni di privato sociale che legano tra loro non individui, ma famiglie, con finalità non tanto di solidarietà verso l'esterno (come nelle organizzazioni di volontariato), ma di risposta ai bisogni di cui sono portatori gli stessi soci. Il bene comune da esse prodotto è dunque massimamente relazionale, in quanto si può arrivare a una totale coincidenza tra erogatori e fruitori delle prestazioni, la cui qualità dipende strettamente da questa relazione.

#### 4.1.1. Le ricerche

Il 1993 è la data della prima rilevazione nazionale che, tramite un *follow up* telefonico, ha individuato 1712 associazioni familiari, di cui ne sono state intervistate 221.<sup>9</sup> Successivamente è stato realizzato dalla Regione Lombardia e dal Centro studi e ricerche sulla famiglia un censimento in Lombardia che ha individuato, nel 2000, 447 associazioni familiari. Nel 2004 il Centro studi e ricerche sulla famiglia ha esteso l'indagine alle associazioni familiari non iscritte al registro, in totale 225.<sup>10</sup> Un'altra preziosa fonte di informazioni sull'associazionismo familiare è la ricerca su un campione nazionale di 60 associazioni familiari, condotta da Di Nicola e Landuzzi.<sup>11</sup> Il Centro studi e ricerche sulla famiglia ha poi realizzato due approfondimenti qualitativi nel 1998 e nel 1999<sup>12</sup> e una ricerca quanto-qualitativa sulle associazioni della Bassa padovana.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. P. DONATI – G. ROSSI (edd.), *Le associazioni familiari in Italia*, Milano 1995.

<sup>10</sup> Cf. E. CARRÀ, *Dentro le politiche familiari. Storia di una ricerca relazionale sulla l.r. 23/99 «Politiche regionali per la famiglia» della Regione Lombardia*, Milano 2003; versione integrale in [www.ledonline.it/ledonline/carra/html](http://www.ledonline.it/ledonline/carra/html).

<sup>11</sup> Cf. P. DI NICOLA – G. LANDUZZI, «Le associazioni familiari», in DONATI – COLOZZI (edd.), *Il terzo settore in Italia*. Cf. nota 1.

<sup>12</sup> Cf. E. CARRÀ, «I molti "volti" dell'associazionismo familiare», in «Famiglia e politiche di welfare», a cura di P. DI NICOLA, in *Sociologia e politiche sociali* (1998)1, 153-179; G. ROSSI – A. MACCARINI, «Benessere familiare e associazionismo delle famiglie», in *Famiglia e società del benessere. VI Rapporto CISF sulla famiglia in Italia*, a cura di P. DONATI, Ciniello Balsamo (MI) 1999, 220-226.

<sup>13</sup> Cf. E. CARRÀ, *Gruppi di famiglie e associazioni familiari. Riscontri da una ricerca nei Comuni della Bassa padovana e del Veronese*, rapporto di ricerca.

## 4.1.2. La diffusione

Per quantificare il fenomeno dell'associazionismo familiare in Italia possiamo basarci su dati sicuramente parziali, ma che danno l'idea della diffusione capillare di forme diversificate di legami tra le famiglie. Infatti, dopo la *survey* del 1993 non sono mai più stati raccolti dati sul numero delle associazioni familiari sul territorio nazionale: non esiste un registro nazionale e soltanto in Lombardia ce n'è uno regionale. Abbiamo oggi solamente informazioni a carattere locale:

- al Forum delle associazioni familiari sono iscritte 43 associazioni (che operano a livello nazionale e hanno sedi a livello locale); facendo un conto approssimativo di tutte le associazioni familiari iscritte ai comitati regionali e provinciali del Forum, si arriva a circa 400 organismi; in particolare, al Comitato lombardo sono iscritte ora 28 associazioni;

- l'AFI è un'altra associazione di secondo livello, iscritta al Forum, che conta 23 socie;

- il Registro delle associazioni di solidarietà familiare della Regione Lombardia contava 563 iscritte alla fine del 2005; la ricerca del Centro studi e ricerche sulla famiglia del 2004 ha individuato sul territorio regionale altre 225 associazioni familiari non iscritte;

- la recente ricerca in tre AUSSL del Veneto ha censito 124 tra gruppi di famiglie e vere e proprie associazioni familiari.

## 4.1.3. Associazioni familiari e capitale sociale

È molto utile far riferimento al concetto di capitale sociale, occupandosi di associazionismo familiare, in quanto esso ha a che fare con la fiducia fra le persone, la capacità di attivare reti, solidarietà, partecipazione e impegno civico nella sfera pubblica, ovvero con aspetti strettamente connessi con quanto lega le famiglie nelle associazioni familiari.<sup>14</sup>

Le associazioni familiari rappresentano un capitale sociale sia per le famiglie che ne fanno parte, sia per la comunità a cui appartengono, sia per la società nel suo complesso. A seconda della valen-

---

<sup>14</sup> Cf. Rossi, «Quando e come l'associazionismo familiare genera capitale?».

za interna o esterna con cui si connota il capitale sociale costituito dall'associazionismo familiare, si metteranno in evidenza aspetti differenti: se il capitale sociale si manifesta soprattutto come forza dei legami interni, *in primis* alla famiglia e poi alla singola associazione, viene definito *bonding*; quando l'associarsi diventa uno strumento per arricchire e rafforzare i legami all'interno di comunità più ampie, si parla di capitale sociale *bridging*, che getta ponti tra i singoli particolarismi, che induce le associazioni a legarsi le une alle altre per mettere in circolo più risorse, per «capitalizzare» le esperienze e competenze di ciascuna. Quando le associazioni diventano consapevoli che la creazione di *partnership* con altri soggetti sociali può migliorare ulteriormente la risposta ai bisogni delle famiglie, si produce capitale sociale *linking*.

Sul *versante interno*, le associazioni familiari generano per le famiglie capitale sociale di tipo *bonding*:

1) innanzitutto un supporto di tipo concreto e pratico che rende l'associarsi fonte di benefici immediati per la vita quotidiana delle famiglie;

2) in secondo luogo, tuttavia, questo beneficio è generalmente raggiunto attraverso un coinvolgimento attivo delle stesse famiglie, che non vengono sostituite nei loro compiti, ma sostenute e valorizzate nella loro competenza insostituibile;

3) in terzo luogo, tutto questo processo avviene in un clima fiduciario, attraverso relazioni reciproche e solidaristiche che fanno sperimentare alle famiglie che è bello mettersi insieme per raggiungere uno scopo comune;

4) da ultimo, la famiglia può così acquistare una maggior consapevolezza del proprio ruolo e dell'importanza della sua presenza nella comunità.

Sul *versante esterno*, le associazioni familiari arricchiscono il capitale sociale della società (generando capitale sociale *bridging*) se e in quanto:

1) in primo luogo, creano e rafforzano un tessuto di relazioni in cui circolano e vengono messe in rete risorse che prima restavano nascoste e non valorizzate oltre che «inattive»;

2) in secondo luogo, le famiglie rigenerate e supportate riescono a guardare oltre i propri confini e a lavorare per la comunità, trasferendo nei progetti sociali la propria specifica capacità di essere massimamente vicine ai reali bisogni delle persone;

3) in terzo luogo, la modalità d'azione basata sull'auto-aiuto testimonia la possibilità di intervenire sui propri bisogni senza delegare ad altri e incontra le politiche sociali che per realizzare la sussidiarietà hanno bisogno di incontrare soggetti che si attivino in modo autonomo per rispondere ai propri bisogni;

4) da ultimo, quando le associazioni familiari in rete tra loro riescono a influenzare in modo diretto le politiche sociali (*linking*), contribuiscono a diffondere un cultura *family friendly*, a implementare un welfare amico delle famiglie, dove le famiglie siano soggetti a pieno titolo.

## 4.2. LE ORGANIZZAZIONI DI VOLONTARIATO: DATI DA UNA RICERCA

L'indagine presentata relativamente alle organizzazioni di volontariato è consistita in una *survey* condotta, a livello nazionale, su 508 responsabili di organizzazioni di volontariato e su 127 organizzazioni di volontariato.<sup>15</sup>

### 4.2.1. Il capitale sociale del volontariato organizzato

Tra i molti dati emersi dall'indagine, risulta particolarmente interessante osservare che il capitale sociale messo in circolo dal volontariato organizzato e dai soggetti che in esso operano è caratterizzato da una «multidimensionalità generativa», per la diversità delle culture e degli stili di intervento, e per la differenziazione dell'apporto, in termini di capitale sociale, che le differenti anime del volontariato italiano offrono al tessuto sociale e culturale del Paese.

Emergono sostanzialmente quattro profili: *a)* il volontariato come «fare», cioè come offerta di risorse pratiche; *b)* il volontariato come occasione di socialità; *c)* il volontariato come esito del legame di appartenenza a una comunità; *d)* il volontariato come rete di legami affidabili. Ogni profilo combina, in modo peculiare, differenti strategie culturali e di azione messe in atto dal volontariato italiano

---

<sup>15</sup> Cf. G. ROSSI – L. BOCCACIN, «Le culture e le pratiche del volontariato in Italia», in DONATI – COLOZZI (edd.), *Il terzo settore in Italia*. Cf. nota 1.

e può sintetizzare emblematicamente opzioni analoghe in grado di coniugare cultura e prassi. Detto altrimenti, ciascun profilo rappresenta un modello emergente, che funge da polarità aggregativa identificante l'insieme delle azioni omologhe. La loro considerazione consente, da una lato, di delineare lo scenario complessivo relativo al fenomeno in esame e, dall'altro, di individuarne i punti qualificanti.

In estrema sintesi potremmo dire che il *volontariato del fare* pone in evidenza uno stile pragmatico sia nell'intervento, sia nell'organizzazione, sia nell'esperienza soggettiva compiuta dai volontari nell'ambito delle organizzazioni; il *volontariato come occasione di socialità* si qualifica come occasione per esperire una socialità che, mediante l'espressività, diviene generativa. Il *volontariato come esito del legame di appartenenza a una comunità* e il *volontariato come rete di legami affidabili* puntano maggiormente l'attenzione sui legami sociali, differenziandone per certi aspetti la direzione. Il primo guarda alla comunità di appartenenza come *humus* che alimenta l'azione solidaristica e che da essa trae beneficio; il secondo promuove legami sociali e rafforza gli esistenti. Si potrebbe affermare, in altri termini, che il primo si fonda prevalentemente su legami ascritti, il secondo su quelli acquisiti.

Accanto a queste tipizzazioni l'analisi multivariata ha individuato alcuni elementi che connotano trasversalmente i quattro gruppi. Essi sono: *a)* la centralità delle relazioni interpersonali e del bene relazionale da esse prodotto; *b)* la prevalenza di motivazioni etero-orientate che qualificano i volontari in questione e la scarsa incidenza delle motivazioni autodirette;<sup>16</sup> *c)* un interesse molto labile alla sfera della politica, intesa in senso lato: al centro dell'attenzione dei volontari c'è il bisogno sociale in tutte le sue manifestazioni e pare che esso lasci poco spazio, nella riflessione e nell'azione, ad altri aspetti della vita sociale.

Dai dati dell'indagine emerge, complessivamente, un aumento della coscienza collettiva per quanto attiene la necessità di personalizzazione nei servizi offerti che spesso richiede, come i dati relativi all'impegno temporale dei volontari hanno mostrato, un ampio e prolungato coinvolgimento personale. Sotto quest'aspetto il volonta-

---

<sup>16</sup> Motivazioni quali il desiderio di fare un'esperienza professionale o di protagonismo non emergono come significative nei quattro *cluster* illustrati.

riato italiano tende a qualificarsi in misura diffusa come un'«azione collettiva solidaristica di prossimità», che cioè «abita» il mondo vitale quotidiano dei portatori dei bisogni.

Inoltre, sono stati messi in evidenza con chiarezza dai volontari due elementi strategici per la gestione e il permanere nel tempo di un'azione complessa quale è quella che si realizza nell'ambito delle organizzazioni di volontariato. Il primo elemento è costituito dalla centralità del complesso normativo come fattore di stabilità e di trasparenza della vita delle organizzazioni e come «performatore», per dirla alla Caillé,<sup>17</sup> di una specifica identità del «volontario» in quanto membro di quella specifica organizzazione.

Il secondo elemento portante è costituito da uno stile organizzativo condiviso e partecipato che, come si è detto, essendo fondato su regole esplicite consente ai volontari di esercitare il proprio ruolo in stretta connessione con gli altri avendo chiara la *mission* specifica e individuale. L'opzione di *sharing*, largamente diffusa all'interno delle organizzazioni di volontariato, che si sostanzia nel lavoro in équipe e nella costruzione di reti a varia portata, pare un punto qualificante nel fronteggiamento di un bisogno sociale sempre più complesso e articolato, che sempre più spesso richiede la presenza contestuale di competenze plurime e di sensibilità personali diverse. Didascalicamente si potrebbe affermare che la cultura del volontario si qualifica come «cultura del lavoro integrato e condiviso».

Il quadro che emerge, in sintesi, è quello di un volontariato fortemente radicato nel territorio, in prima linea rispetto alle deprivazioni sociali, che agisce con grande competenza la dimensione della prossimità e pare meno interessato alle appartenenze decontestualizzate e, forse, più rarefatte sotto il profilo esperienziale, quale quella politica. Quest'ultimo aspetto circoscrive il problema della visibilità sociale del volontariato alla sfera dell'«agito», della risposta il più possibile tempestiva e adeguata a bisogni complessi, mentre lascia irrisolto il problema della rappresentanza di tipo politico e della visibilità del fenomeno oltre la sfera della «prossimità», cioè a livello macrosociale. In ultima analisi, rispetto all'obiettivo del mio intervento, si può affermare che il volontariato organizzato offre un contributo decisivo alla generazione della «base» del capitale sociale.

---

<sup>17</sup> Cf. A. CAILLÉ, «Dono e associazione», in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino 1998, 237-248.

### 4.3. LE ORGANIZZAZIONI MULTILIVELLO:

#### L'INDAGINE SULLA FEDERAZIONE DELL'IMPRESA SOCIALE

La ricerca qui presentata<sup>18</sup> riguarda un'organizzazione multilivello di terzo settore, la Federazione per l'impresa sociale (FIS), presente su tutto il territorio nazionale e costituita da 705 organizzazioni: di queste ne sono state censite, nell'ambito della ricerca, 479 diverse quanto a forma giuridica, *mission*, stile di intervento, ruolo all'interno dell'organizzazione *multilevel*.<sup>19</sup>

#### 4.3.1. Un capitale sociale ibrido

Fatta salva la specificità del caso esaminato e la non generalizzabilità *tout court* dei risultati ottenuti, la ricerca sembra mettere in evidenza casi di vera e propria contaminazione di ambiti interni ed esterni differenti, con la determinazione di un capitale sociale ibrido (insieme *bonding* e *bridging*), circolante dentro e fuori la rete associativa. In sostanza, ciò che fa di una rete un luogo generatore di capitale sociale non è, innanzitutto, il grado di forza o debolezza dei suoi legami – come, invece, viene solitamente sostenuto – quanto, piuttosto, il contenuto delle sue relazioni interne e il tipo di agire reciproco e collaborativo in essa praticato. La distinzione tra capitale sociale *bridging* e capitale sociale *bonding* risulta avere una precisa utilità dal punto di vista analitico, consentendo di cogliere le diverse caratteristiche delle reti e di differenziarle in base alla loro apertura verso l'esterno; tuttavia, tali forme di capitale sociale possono coesistere insieme all'interno della stessa rete e non vanno, pertanto, messe aprioristicamente in alternativa.

#### 4.3.2. Differenziazione delle forme di capitale sociale

I dati inducono a proporre ulteriori specificazioni del capitale sociale, lungo la distinzione *bridging/bonding*: capitale sociale *bridging* di tipo prosociale; capitale sociale *bridging* di quasi mercato;

---

<sup>18</sup> Cf. DONATI – COLOZZI, *Terzo settore e valorizzazione*. Cf. nota 1.

<sup>19</sup> Cf. ROSSI – BOCCACIN, «Le forme e l'esito societario del capitale sociale»; Id., *Il capitale sociale in un'organizzazione multilivello di terzo settore*, Milano 2006.

capitale sociale *bonding* di coordinamento interno; capitale sociale *bonding* di contatto con l'utenza.

#### 4.3.2.1. *Capitale sociale bridging di tipo prosociale*

Appartengono a questa tipologia organizzazioni strutturate sotto il profilo giuridico, nelle quali le risorse umane sono caratterizzate da una massiccia presenza di volontari che fronteggiano, nell'area della deprivazione sociale e delle povertà tradizionali, un bisogno sociale in espansione documentato dall'aumento dell'utenza. Esse dispongono di una buona credibilità sociale rispetto all'azione intrapresa, come mostra la capacità di attrarre finanziamenti sia dalle istituzioni pubbliche sia mediante l'autofinanziamento e il contributo di altre entità di terzo settore.

Sotto il profilo della relazionalità si nota una notevole densità, per quanto riguarda l'attivazione di relazioni con interlocutori esterni finalizzate all'erogazione dei servizi e delle prestazioni. Si tratta di network fitti di relazioni sull'esterno, qualificati dall'utilità che rivestono e dalla collaboratività che, secondo gli appartenenti a FIS, connota tali rapporti.

Il capitale sociale generato nell'ambito di questo gruppo si configura peculiarmente come *bridging* di tipo prosociale: la ricerca di legami con l'esterno rispetto all'organizzazione multilivello è particolarmente perseguita nei contesti di fronteggiamento del bisogno sociale e in quelli di *advocacy*: questo gruppo è, infatti, l'unico nel quale compare la difesa dei diritti come attività caratterizzante l'azione societaria.

#### 4.3.2.2. *Capitale sociale bridging di quasi mercato*

La seconda tipologia si qualifica per una decisa prossimità verso il modello dell'impresa mercantile, in grado di attrarre risorse economiche sia dalle istituzioni pubbliche sia da quelle commerciali. Lo stile di intervento non prevede il coinvolgimento dell'utenza nella realizzazione del servizio ed emerge l'accentuazione di una modalità pragmatica nell'erogazione degli interventi, all'interno dei quali rientra la gestione di strutture residenziali.

Nell'ambito delle risorse umane si rileva la netta preponderanza di lavoratori retribuiti, presenti in misura prevalente rispetto ai volontari. Consistente è, all'interno di questo gruppo, la diffusione della formula cooperativa. Anche qui emerge una grande attenzione

ai legami con l'ambiente, documentata dal valore superiore rispetto alla media dell'indice di utilità delle relazioni esterne e dell'indice di collaboratività con soggetti operanti nell'ambiente circostante. Il capitale sociale che caratterizza questo gruppo potrebbe essere definito come capitale sociale *bridging* di mercato sociale: il modello dell'impresa sociale sembra infatti orientare lo stile relazionale e di scambio di queste organizzazioni.

#### 4.3.2.3. *Capitale sociale bonding di coordinamento interno*

Questa tipologia è caratterizzata dall'attività di coordinamento agita dai livelli superiori di FIS e condotta ad ampio raggio, poiché l'ambito d'azione riguarda il territorio nazionale.

L'azione di coordinamento per le organizzazioni afferenti a questo gruppo non è fine a se stessa, ma è orientata a rinforzare e migliorare l'erogazione degli interventi, in particolare servizi alla persona rivolti a un'utenza in aumento nel corso dell'ultimo triennio. Significativa è, inoltre, la presenza di prestazioni di tipo socio-sanitario spesso a carattere diurno.

La *mission* di questa tipologia, perseguita mediante le prestazioni offerte, è quella di offrire senso di appartenenza e di rafforzare la fiducia nei destinatari delle prestazioni. Sotto il profilo strutturale si nota una sovrarappresentazione delle fondazioni, rispetto all'universo di riferimento. Per quanto attiene i network interni ed esterni, si evidenzia una stretta trama relazionale che poggia su scambi improntati alla collaboratività e ritenuti qualitativamente utili.

Emerge, in sintesi, una forma di capitale sociale generato nell'ambito di cerchie sociali fitte sotto il profilo dei soggetti implicati e dense per quanto attiene la frequenza delle relazioni. Sembra delinarsi un vero e proprio capitale sociale peculiare dei livelli superiori di coordinamento che, tuttavia, non pare svolgere soltanto una funzione di «coesione sociale» all'interno dell'organizzazione multilivello globalmente considerata, ma che emerge come risorsa significativa nel rapporto con i beneficiari delle attività svolte.

#### 4.3.2.4. *Capitale sociale bonding di contatto con l'utenza*

Questa tipologia è l'unica a essere caratterizzata dalla presenza di organizzazioni di primo livello in alcuni casi costituite esclusivamente da volontari, in altri da quest'ultimi e da lavoratori retribuiti. Si tratta di associazioni legalmente riconosciute che hanno come raggio d'azio-

ne il Comune e che poggiano, sotto il profilo economico, sia sull'autofinanziamento sia sul reperimento di fondi presso altri organismi di terzo settore. Offrono servizi a un'utenza stabile sotto il profilo quantitativo, che non viene coinvolta in prima persona nella realizzazione degli interventi. Sembra emergere in questo caso una forma di capitale sociale specifico del primo livello, basata su un modello organizzativo oscillante tra le forme classiche di natura volontaria e quelle emergenti, imperniate su un *mix* di professionisti e volontari. Anche dal punto di vista dell'azione condotta emerge uno stile di intervento tradizionale, fondato su uno scambio unilineare tra chi offre l'intervento e chi lo riceve, che non prevede l'attivazione personale dei destinatari.

#### 4.3.3. Il «capitale societario *multilevel*» rigenera la differenziazione

Complessivamente, all'interno della FIS e, attraverso di essa, nell'ambiente societario, circola un capitale sociale che si fonda su una struttura reticolare a maglie di diversa elasticità e densità, nella quale il ruolo delle organizzazioni dei livelli superiori al primo, in particolare di quelle definite «moderatamente verticali», si configura come strategico sotto il profilo connettivo (è un capitale sociale *bonding*) e facilitante la proiezione associativa all'esterno (è un capitale sociale *bridging*).<sup>20</sup> Ciò dà origine a una forma specifica di capitale sociale, che costituisce un apporto distintivo dell'organizzazione multilivello in esame all'ambiente societario.

C'è uno svilupparsi parallelo della reciprocità intra- e inter-organizzativa, che si accompagna all'attivazione di relazioni basate sulla fiducia sia con i destinatari delle prestazioni sia tra le organizzazioni appartenenti ai diversi livelli. C'è infine un ritorno in termini di credibilità societaria sull'organizzazione nel suo complesso.

Come abbiamo visto, il capitale sociale così generato si articola in diverse tipologie: due di tipo *bridging*, che presiedono le istanze di coesione interna dell'organizzazione multilivello, e due di tipo *bonding*, che svolgono un'analoga azione connettiva non rivolta all'organizzazione, ma ai destinatari delle prestazioni.

---

<sup>20</sup> Cf. L. BOCCACIN, «Osservazioni conclusive», in ROSSI – BOCCACIN, *Il capitale sociale*, 109s.

Come osserva Boccacin, l'organizzazione multilivello e la sua *performance* sociale sembra poter essere descritta attraverso un'ulteriore tipologizzazione del capitale sociale, che potrebbe chiamarsi, secondo la terminologia usata da Woolcock,<sup>21</sup> *linking*: con esso possiamo identificare, da una parte le relazioni che FIS instaura con altri interlocutori *multilevel* o con le istituzioni, e dall'altra la compartecipazione all'attivazione di progetti realizzati in *partnership* con attori pubblici, privati e di terzo settore. Ne risulta una differenziazione del capitale sociale, che possiamo definire «relata», poiché ciascuno dei tipi di capitale sociale descritti può generarsi, circolare e rinsaldarsi quanto più si realizza una co-occorrenza tra di essi:<sup>22</sup> è questo l'apporto distintivo dell'organizzazione multilivello studiata all'ambiente societario, un «capitale societario *multilevel*».

## 5. I risultati delle ricerche in sintesi

In sintesi, dalle indagini emerge che la presenza stabile nella società italiana di organizzazioni di terzo settore, siano esse di associazionismo familiare, di volontariato o multilivello, è cruciale per generare capitale sociale e che possono essere identificati differenti ruoli societari svolti dai soggetti del terzo settore nella generazione di tale risorsa.

Mentre le associazioni familiari svolgono un ruolo fondamentale di connessione tra il capitale sociale delle reti primarie e quelle delle reti secondarie, mettendo in circolo i due processi di produzione di capitale sociale (interno ed esterno), il volontariato organizzato genera la «base sorgiva» del capitale sociale, e le organizzazioni di terzo settore, per così dire, avanzate, quali ad esempio la FIS, presentano al proprio interno la stessa complessità e articolazione che manifesta il terzo settore nel suo complesso. Tale caratteristica si estende anche al capitale sociale da essa generato che è multidimensionale (*bonding*, *bridging*, *bonding* e *bridging insieme* e *linking*).

Non sempre le organizzazioni sono consapevoli di contribuire alle esigenze della società anche attraverso la generazione specifica

---

<sup>21</sup> Cf. M. WOOLCOCK, «The Place of Social Capital in Understanding Social and Economic Outcomes», in *The Canadian Journal of Policy Research* (2001)Spring, 11-17.

<sup>22</sup> Cf. BOCCACIN, «Osservazioni conclusive», 110.

di capitale sociale (come emerge dai primi due profili del volontariato) avvertendo maggiormente l'urgenza della risposta situata ai bisogni. La cultura «societaria», nei soggetti del terzo settore, pare ancora *work in progress*.

## 6. Il modello del welfare societario

In conclusione emerge un rapporto circolare tra la produzione di bene comune e la generazione di capitale sociale. Il quadro delineato consente di affermare che il luogo sorgivo del bene comune, laddove il benessere delle persone e delle famiglie non sia inteso in modo assistenzialistico e individualistico come nei modelli tradizionali di welfare, bensì come benessere relazionale, si situa nelle relazioni di privato sociale e si concretizza nell'azione svolta dalle organizzazioni di terzo settore che si relazionano con gli altri attori societari proprio nell'intento di portare a termine questo loro compito specifico. Ciò è possibile soltanto nella prospettiva di un welfare societario, basato sull'attuazione di una sussidiarietà di tipo orizzontale.<sup>23</sup>

Non sempre i soggetti del terzo settore riescono a coniugare solidarietà e promozione di un benessere che coinvolga le relazioni delle persone, *in primis* quelle familiari, e restano anch'essi ancorati a una prospettiva assistenzialistica e sostitutiva nei confronti delle reti primarie e dei mondi vitali.

Tra le formazioni del terzo settore, l'associazionismo familiare rappresenta la punta emergente dei servizi realizzati in una prospettiva di valorizzazione delle relazioni familiari.<sup>24</sup> Sia la riflessione sociologica sul terzo settore, sia alcune tra le politiche sociali più in sintonia con il modello societario riconoscono essere tra le più idonee a promuovere la capacità delle reti primarie di rispondere nel modo più adeguato ai propri bisogni. In questo senso, l'associazionismo familiare è il «luogo» dove le politiche sociali «incarnano» la vera sussidiarietà nei confronti delle famiglie.

---

<sup>23</sup> Cf. I. COLOZZI, «Paradigma relazionale e innovazioni nelle politiche sociali e di welfare», in *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, a cura di P. DONATI – I. COLOZZI, Bologna 2006, 391-428.

<sup>24</sup> Cf. CARRÀ, «Associazionismo familiare».

## 7. Quale ruolo civile del terzo settore per promuovere il bene comune?

Infine, resta aperto l'interrogativo circa la strada che le formazioni di terzo settore debbono seguire per contribuire al rinnovamento del welfare attuale, nel momento in cui venga riconosciuto il ruolo insostituibile del privato sociale nella produzione del bene comune. Il prof. Donati ha individuato, con riferimento in particolare alle associazioni familiari, due modalità:<sup>25</sup> la via politica e la via civile.

La prima strada in pratica s'inquadra in uno scenario *lib/lab* che porta le formazioni di terzo settore a dar vita a organizzazioni di secondo o terzo livello con una specifica funzione di rappresentanza politica, di *voice* e di *advocacy*: il rischio insito in quest'opzione è quello di cedere a un sempre più marcato isomorfismo con il sistema politico. Al contrario, la seconda strada porta a creare reti di reti, ad ampliare il proprio raggio d'azione, come esito di una crescita «auto-organizzativa» entro il codice di azione della società civile: in questo caso la funzione delle formazioni di secondo-terzo livello non è la mera rappresentanza politica, ma l'offerta di servizi alle organizzazioni di primo livello.

Tali modalità possono essere rilette attraverso le categorie del capitale sociale *bonding* (che indica la funzione di legame interno alle singole organizzazioni del capitale sociale), *bridging* (che indica la funzione di apertura verso l'esterno, a intrattenere relazioni proficue con altri soggetti sociali, mettendo in comune risorse e competenze per raggiungere finalità condivise), *linking* (che indica la capacità di massima apertura verso legami con altri soggetti esterni, sia pubblici sia di privato sociale, sia di mercato). Esse pongono in evidenza come:

– nella «via politica» si evidenzia un salto da *bonding* (rafforzamento dei legami interni e del capitale sociale delle singole organizzazioni) a *linking* (collegamento con i soggetti politici), in cui l'azione *linking* dà per scontato che il capitale sociale con funzione *bonding* si rigeneri da solo; essa non nasce come risposta a bisogni legati all'attività delle singole associate, ma con una *mission* di rappre-

---

<sup>25</sup> Cf. P. DONATI – R. PRANDINI (edd.), *Associare le associazioni familiari: esperienze e prospettive del forum*, Roma 2003.

sentanza politica, rispetto alla quale si chiede alle associazioni di aderire per «fare numero», per dare più consistenza alla propria «rivendicazione di diritti»;

– nella seconda invece vi sia una relazione reciproca di *empowerment* tra capitale sociale *bonding* (delle associazioni di primo livello al proprio interno), capitale sociale *bridging* (delle associazioni di primo livello in rete nelle associazioni multilivello) – e fin qui è la «via civile» – e capitale sociale *linking* (delle associazioni multilivello con altri soggetti sociali) per promuovere il bene comune nella società (e qui c'è in parte la «via politica» che non assume la valenza negativa di prima, in quanto è legata strettamente alla «via civile»).

## **I diritti della persona paradigma di un nuovo modello di sviluppo**

Grazie per l'invito a intervenire.

Mi corre il dovere di aprire il mio intervento con due brevi premesse.

Primo: intervenire in queste assise non può per me che essere fatto avendo un'ottica e un punto d'osservazione «internazionali»: questa, infatti, è la specifica missione della FOCSIV, che oggi annovera tra i suoi membri 61 ONG (Organizzazioni non governative) ed è anche il servizio che sentiamo di poter offrire alla nostra Chiesa. Ma ritengo anche che ciò sia doveroso in quanto oggi una visione al di là della sola esperienza nazionale è imprescindibile per le nostre riflessioni e per il nostro impegno. E questa convinzione mi offre l'occasione per ringraziare il Comitato preparatorio per aver colto l'importanza di inserire tra i relatori un'esperienza con tale profilo.

In secondo luogo, non posso che fare un intervento a partire dalla mia esperienza, che resta fundamentalmente quella di una persona impegnata sul terreno con una federazione di ONG cristiane di volontariato internazionale prevalentemente proiettata al lavoro con le popolazioni povere del sud del mondo.

Ciò premesso, vorrei iniziare con il sottolineare come tutti gli esperti considerino il secolo passato come caratterizzato da una grande contrapposizione tra Stato e mercato. Ora che questo Novecento è concluso, ci possiamo avventurare in qualche primo bilancio, e nel fare ciò trovo due grandi contraddizioni che mettono definitivamente in crisi il modello di sviluppo fin qui perseguito.

---

\* Direttore generale della Federazione delle organizzazioni cristiane di servizio internazionale volontario (FOCSIV), Volontari nel mondo.

Da un lato il *mercato* che presenta diverse contraddizioni nelle modalità e nei modelli perseguiti. Ne posso di seguito elencare soltanto alcune, citandole, per questione di tempo, soltanto per sommi capi.

1) Esso non consente ai Paesi poveri di dotarsi di quegli stessi meccanismi di protezionismo che hanno permesso ai nostri Paesi di svilupparsi e di raggiungere l'attuale stato di «benessere». La liberalizzazione viene imposta dalle attuali regole dell'Organizzazione mondiale del commercio (OMC) come una condizionalità da rispettare da parte dei Paesi poveri, mentre il nord ricco, Unione europea in testa, continua a proteggere i propri mercati interni e i propri produttori – soprattutto agricoli – con cospicue sovvenzioni all'export (in particolare delle eccedenze agricole) e con l'applicazione di «barriere doganali e non» verso i prodotti e manufatti di provenienza dai Paesi in via di sviluppo (PVS).

2) Esso non ha saputo nemmeno contrastare, nonostante la dottrina della libera concorrenza, il prevalere di monopoli controllati nella maggior parte dei casi dalle grandi società multinazionali in possesso di pochissimi individui. Basti pensare, a titolo di esempio, quanto accaduto con la nota vicenda dei farmaci anti-retrovirali per la cura dell'AIDS. La produzione di farmaci a prezzo accessibile per le popolazioni povere – che registrano indici di prevalenza del virus HIV fino a oltre il 40-50% della popolazione – da parte di alcuni PVS, ha dovuto attendere la causa legale intentata e poi vinta da alcuni Paesi come Brasile, India e Sudafrica per contrastare il regime di monopolio voluto e mantenuto per anni da poche aziende farmaceutiche multinazionali.

3) Sebbene teoricamente «liberalizzato», si presenta con politiche che permettono la libera circolazione delle merci ma non quella delle persone, lasciando ai poveri il solo diritto di esercitare la libertà alla fuga dalle emergenze e dalle povertà.

4) Oggi fonda prioritariamente la realizzazione dei profitti non su attività produttive generatrici di occupazione e distribuzione diffusa dei redditi, ma sempre più sulle operazioni di finanza internazionale, spesso speculative, e sempre concentrate nelle mani di pochi. Questa situazione, peraltro stigmatizzata in molti documenti magisteriali della dottrina sociale della Chiesa, si pone al di fuori di qualunque adeguato controllo da parte delle autorità nazionali e internazionali, provocando sovente e in svariate situazioni una vera e propria destabilizzazione delle economie locali con le conseguenti impli-

cazioni negative sul tessuto produttivo, occupazionale e sulle possibilità di sviluppo dei Paesi.

Dall'altro lato lo *Stato*. Un'entità oggi in crisi, soprattutto perché si trova nella difficile fase di transizione imposta dal superamento del concetto di sovranità nazionale. Lo Stato-nazione si è dimostrato inadeguato, nonostante i rigurgiti nazionalisti e particolaristici, a risolvere la complessità delle problematiche emergenti in un contesto interdipendente e mondializzato.

Anche qui, soltanto per accenni alcuni elementi di questa crisi generalizzata e obiettiva.

1) Nonostante i teorici adducano questa come una delle funzioni principali di uno Stato efficiente, non è riuscito ad attuare una regolamentazione dei mercati nemmeno nelle sue forme più distorte.

La negazione di uno dei diritti fondamentali come l'accesso alla terra ne è un chiaro esempio. La questione della riforma agraria resta un problema aperto quanto vitale per milioni di persone nel sud del mondo. E non voglio qui evocare i casi noti a tutti delle sperequazioni fatte, ad esempio, dalle società bananiere nei Paesi dell'America del sud – come la Chiquita in Ecuador o la Dole in El Salvador – che hanno espropriato le terre fertili ai piccoli agricoltori locali relegati alla coltivazione di terre marginali e poco produttive, ma citare un dato che riguarda la nostra Europa «svilupata»: il 3,2% della popolazione – meglio chiamarli di grandi proprietari terrieri – possiede il 48% della superficie agraria utile (SAU).

Altrettanto sintomatici gli atteggiamenti che gli Stati nazionali hanno nei confronti delle cosiddette «tasse di scopo»: la *tassa sulle emissioni di CO<sub>2</sub>*, la *tassa sulle transazioni finanziarie speculative*, la *tassa sul kerosene e i trasporti aerei*, ecc. Anche quei pochissimi Stati che hanno avuto la lungimiranza di adottare questi meccanismi innovativi di fiscalità, lo hanno fatto soltanto in relazione all'aumento delle risorse da destinare al finanziamento della spesa sociale o degli aiuti ai Paesi poveri, ma non per la loro funzione altrettanto importante di capacità di regolamentazione di un uso sperequativo dei beni comuni universali dal quale si traggono enormi profitti senza alcun prelievo fiscale. Tasse che, ad esempio, avrebbero potuto aiutare a limitare effetti negativi sulla biosfera, causa principale dei cambiamenti climatici, o le speculazioni sui mercati finanziari prodotte per massimizzare i profitti restringendo i tempi, anche a discapito dei diritti fondamentali delle persone.

2) Hanno tradito, per logiche e interessi particolari, gli impegni fissati dalla comunità internazionale, sebbene da essi sottoscritti e riconosciuti come indispensabili a un armonico sviluppo planetario e quale baluardo a difesa dei beni comuni globali. Un esempio per tutti: nonostante il successo della campagna ecclesiale per la cancellazione del debito estero dei Paesi poveri, a oggi i governi non sono stati in grado di mettere in atto un meccanismo di «arbitrato internazionale e indipendente» che garantisca pari opportunità di negoziato tra i Paesi poveri indebitati e quelli ricchi creditori. Ancor oggi, le condizioni, i tempi e i tassi di restituzione dei debiti vengono unilateralmente fissati dal Club di Parigi al quale possono aderire unicamente i Paesi creditori.

Entrambi poi, sia lo Stato sia il mercato, sono due soggetti che:

1) nelle loro relazioni non sono riusciti a impedire le disuguaglianze, né a garantire la sicurezza delle persone. La sicurezza umana oggi è, in un numero crescente di contesti, sacrificata alla sicurezza statale: si mette a repentaglio la sicurezza delle persone pur di garantire quella degli Stati. Le violazioni dei diritti umani nei campi profughi sparsi nel continente africano, dove lo stupro è pratica ricorrente, o l'incremento della prostituzione nei Balcani dopo l'arrivo delle truppe di interposizioni multilaterali sono drammatiche evidenze di ciò;

2) hanno abdicato al dialogo e alla risoluzione pacifica delle controversie internazionali a favore dell'uso della forza e della guerra. Un indicatore per tutti di questa diffusa tendenza resta il dato relativo alle risorse per la spesa militare (980 miliardi di dollari/anno), ancora dieci volte maggiore di quello degli stanziamenti per l'aiuto ai Paesi poveri (107 miliardi di dollari/anno);

3) tendono a marginalizzare e non sanno valorizzare e considerare le «reti di protezione sociale»: il mercato perché per sua natura non se ne occupa, lo Stato in quanto tendente a interpretare la sussidiarietà soltanto nel «micro» avocando alla sola decisione sovrana degli Stati le scelte e le decisioni per il «macro»;

4) tendono a non considerare il maggior prodotto del terzo settore da tutti riconosciuto nei cosiddetti «beni relazionali»: il mercato perché li ritiene economicamente irrilevanti, lo Stato in quanto li relega nella sfera del «riparatorio» e del socialmente strumentale. Insomma questi valori e questi beni prodotti dalla società civile vengono ancora considerati come subordinati e soggiacenti a quelli prodotti dai primi «due settori».

\* \* \*

I soggetti protagonisti di Stato e mercato, però, non mancano certo «d'intelligenza». A fronte infatti della schiacciante evidenza delle *défaillance* sopra citate, hanno messo in atto correttivi che, salvo le dovute eccezioni, restano politiche e prassi accessorie e scarsamente integrate nel quadro delle loro politiche strutturali.

È il caso, ad esempio, della responsabilità sociale d'impresa: un nuovo approccio sicuramente molto importante nella pratica delle politiche delle imprese. Ma se quest'approccio diventa una prassi giustificatoria e non riguardante l'insieme delle strategie aziendali, poco influisce sugli impatti che il mondo produttivo ha nei confronti dei beni comuni. Ricordo ancora con un brivido come lo scorso anno *Il Sole 24 ore* pubblicò i risultati di un'indagine di J.P. Morgan che veniva proposta come orientamento per gli imprenditori italiani, e non solo, con la quale si suggeriva l'assunzione di manodopera immigrata quale miglior calmierante degli stipendi dei lavoratori italiani!

O ancora mi riferisco alle diverse occasioni nelle quali i soggetti del mercato hanno avvalorato, se non addirittura promosso, roboanti teorie secondo le quali non esisterebbe correlazione tra reddito e felicità. Penso che ciò sia vero, ma lo sia solamente a partire da una certa soglia minima di reddito sino alla quale, me lo confermano tutte le esperienze fatte in situazioni di indigenza e di povertà, anche una minima variazione del reddito delle famiglie incide significativamente sulla felicità e sul benessere delle persone.

Ma anche lo Stato, al pari del mercato, ha adottato i suoi correttivi.

A partire innanzitutto dallo «Stato sociale» concepito come politica riparatoria delle disuguaglianze e delle emarginazioni causate dalle altre politiche promosse, o la cooperazione internazionale ancor oggi troppo spesso concepita come attiva, filantropica e «buonista», o ancora lo sbandieramento della consultazione con le rappresentanze sociali senza però intaccare i meccanismi e gli ambiti decisionali riservati alla sola struttura pubblico-politica.

Come si è detto in queste giornate, la democrazia partecipativa decisionale esige pratiche ben diverse. Vorrei qui ricordare, vista la presenza di parlamentari, come il Trattato costituzionale dell'Unione europea sia stato ratificato dal nostro parlamento. Esso prevede, come una delle grandi novità introdotte, la democrazia partecipativa come elemento strutturale di una democrazia compiuta ed evoluta. Ora, poiché, nonostante le ben note difficoltà intercorse nel suo percorso di adozione, tale trattato è ratificato dal parlamento italiano,

perché anche ciò non diventi una mera formalità e un ennesimo impegno internazionale disatteso, gli organi di governo del nostro Paese dovrebbero prevedere atti concreti per la sua applicazione.

E pensare che un'occasione ghiotta di applicazione e di sperimentazione della democrazia partecipata era ed è alla portata. Mi riferisco all'attuazione della legge 328 (la legge di riforma dei servizi di welfare) con la quale, sicuramente a livello locale, si sarebbero potuti avviare processi di co-progettazione e co-decisione tra amministrazioni locali e organizzazioni di società civile. Quest'opportunità non è stata di certo colta e sfruttata. Innanzitutto da parte dell'inedeguatezza della maggior parte delle amministrazioni a gestire un tale nuovo approccio, ma altrettanto per una palese difficoltà diffusa dentro la società civile: l'ancora scarsa capacità di andare oltre la rappresentazione, pur necessaria, delle proprie istanze settoriali dettate dalla *mission* e dalla natura delle singole associazioni. La rappresentanza delle esperienze individuali e la rivendicazione degli interessi particolari e settoriali assorbono ancora in diversi casi la maggior parte delle risorse e delle capacità delle organizzazioni di società civile.

Quest'ultima considerazione mi porta alla prima delle tre questioni che ritengo possano essere poste all'attenzione della riflessione per tracciare nuove piste future.

1) Le organizzazioni di società civile sono enormemente cresciute in termini quantitativi – le indagini degli ultimi anni danno come in continua crescita il numero delle realtà attive nei vari settori del sociale – ma anche qualitativi; ad esempio, dato di fatto molto significativo, avendo proceduto con decisione verso la costituzione di nuove reti e con l'allargamento-consolidamento di quelle esistenti (per tutti ricordiamo il Forum permanente del terzo settore, il Forum delle associazioni familiari, l'Associazione ONG italiane, la stessa FOCSIV, ecc.). Questa crescita, che è dato positivo, sconta però oggi un'evidente difficoltà nella definizione di una proposta che oltrepassi i confini delle settorialità specifiche e sappia affermarsi come unitaria e strutturata. E prima di tutto penso che la difficoltà attenga all'individuazione delle priorità. Alla capacità di critica espressa dal terzo settore nei confronti delle priorità scelte dagli altri due soggetti non corrisponde altrettanta determinazione e unitarietà nella definizione delle priorità della nostra proposta. In altre parole, penso che quanto letto qualche tempo fa in un articolo pubblicato da *La Civiltà*

*cattolica*, sia estremamente esplicitivo. In esso si affermava che se è facile criticare il mercato perché non sa – e forse non deve – distinguere tra il bisogno di ostriche del ghiottone e quello di abbattimento delle barriere architettoniche di un portatore di handicap, ben diversa è la sfida del definire priorità tra i bisogni sociali e gli interessi settoriali delle diverse e variegata associazioni della società civile. Resta, cioè, ancora presente una non indifferente fatica per le nostre organizzazioni nel vivere la continua e inevitabile tensione tra «denuncia e azione».

Penso in seconda istanza, che la società civile organizzata abbia anche una debolezza nell'individuazione di efficaci forme di *advocacy* per il bene comune. Esclusa ogni giustificazione di eventuali collateralismi con il potere politico o economico, occorre chiederci perché faticiamo a indignarci collettivamente quando un governo, com'è il caso oggi, non mantiene gli impegni per la cooperazione internazionale (nemmeno quelli annunciati soltanto tre mesi or sono con l'approvazione del DPEF), riduce gli stanziamenti per il Fondo sociale, non finanzia adeguatamente il «servizio civile» e si dimentica di inserire in Finanziaria il «cinque per mille» per poi balbettare e farfugliare impegni incomprensibili e incerti quale rimedio di queste vergognose scelte.

2) Penso che faremmo bene ad allargare gli orizzonti della nostra discussione e visione. La nostra riflessione va de-provincializzata e affrontata con una mente sgombra da ogni retaggio dell'idea, passata ed errata, che riteneva esistere una supremazia culturale dell'occidente. Avendo ormai trascorso diversi anni a contatto con il caleidoscopio di esperienze e di culture del nostro mondo, non ho dubbi nell'affermare che in diversi PVS ci sono esperienze di successo alternative al modello incentrato sulla diarchia Stato-mercato.

Faccio soltanto due esempi tra i tanti che si potrebbero citare.

Il primo è quello dell'odierna Bolivia, dove una comunità, quella indigena, assurge a governo del Paese. L'altro ieri, nella conferenza governativa sull'America Latina organizzata dal nostro Ministero affari esteri, il ministro degli esteri del presidente boliviano Morales ha fatto un intervento per molti scioccante. Alle classiche categorie di *governance* utilizzate dai sistemi di governo «tradizionali», ne ha contrapposte altre derivate dalla cultura «indigena» e utilizzate dal suo governo come assi portanti del proprio programma politico: il consenso, quale superamento della decisione a maggioranza; la fra-

ternità, come superamento della democrazia; la condivisione, come livello superiore dell'equa distribuzione dei beni. Forse categorie retoriche e teoriche, ma in corso di sperimentazione da parte di un governo e quindi degne di attenzione e, per quanto mi riguarda, anche di solidarietà.

A questo primo esempio di inedite forme di gestione dello Stato, ne aggiungo un secondo più attinente la sfera economica. Nei Paesi dell'Africa centrale continuano a funzionare le cosiddette *tontines*, che qui per questione di tempo posso solamente citare. Queste esperienze tradizionali di «banche di risparmio-credito», inizialmente snobbate o addirittura soffocate dall'avvento delle forme «sviluppate» importate con la cooperazione internazionale, veicolante le teorie economiche e di mercato occidentali, sono oggi rivalutate anche in base ai risultati economici conseguiti, che sono equiparabili, se non a volte superiori (ad es. per quanto riguarda il tasso di restituzione dei prestiti addirittura superiore) a quelli dei più sofisticati progetti esogeni attivati nel settore e delle medie di settore. E senza nulla togliere al merito delle iniziative promosse dalla ben più famosa Grameen Bank di Muhammad Yunus, lo straordinario delle *tontines* resta il fatto che esse basano la scelta dei beneficiari dei prestiti della «banca» su un criterio alquanto unico: l'estrazione a sorte.

3) Infine, una terza questione che mi pare utile considerare: i tre soggetti in questione (Stato, mercato e società civile) tendono a prevalere l'uno sugli altri in tempi diversi e in luoghi differenziati. E se abbiamo riconosciuto come tutti e tre siano necessari a completarsi nella promozione dei beni comuni, il problema è comprendere oggi, nel centenario delle Settimane Sociali, se occorra o meno preoccuparsi di un loro ribilanciamento. Personalmente non ho dubbi nell'interpretare quello odierno come un momento storico nel quale prevale il mercato, e soprattutto le sue forme più distorte e distorsive. La dottrina sociale della Chiesa ancora una volta ci orienta nel nostro agire: la catena valoriale che deve guidare ogni processo decisionale e gestionale non può che essere quella che pone l'etica quale punto di riferimento e orientamento per ogni politica, la quale utilizza gli strumenti economici e finanziari per sue finalità autonomamente definite. Quando gli strumenti assurgono a «politica» ne distorcono le finalità direzionandole spesso, piuttosto che al perseguimento del bene comune – finalità della politica – a quello di interessi e benefici particolari di questo o quell'altro gruppo di *lobbying*.

In conclusione, il quadro che ho provato a tratteggiare mi porta a suggerire una prospettiva verso la quale mi piacerebbe convergessero i nostri sforzi. Ciò che si impone è il prendere i «pezzi» positivi di ognuno dei tre soggetti per ricomporli in un nuovo inedito mosaico. Certo non in un qualunque collage; ma dentro un puzzle dove i diritti fondamentali della persona e di tutte le persone diventano il paradigma di un nuovo modello di sviluppo e non sono più considerati alla stregua di una o più politiche sociali.

La citazione di un breve passo della *Centesimus annus* (n. 35: *EV* 13/186) mi pare illuminante per continuare le nostre riflessioni: «La società del lavoro, dell'imprenditoria e della partecipazione [...] non si contrappone al mercato, ma richiede che esso sia dovutamente controllato dalle forze sociali e dallo Stato, così da garantire il soddisfacimento dei bisogni fondamentali di tutta la società». Un messaggio alquanto chiaro e severo che rimanda alla necessità per la vita economica di riconoscere il fatto che siamo tutti figli di Dio e membri di un'unica famiglia, l'umanità, chiamata a dare chiaramente la priorità «ai più piccoli tra noi».



## **Politiche sociali: dall'emergenza al progetto per correggere le patologie strutturali del sistema Italia**

Questo contributo tende a collocarsi sul piano della pragmatica e come tale nutre l'ambizione, e forse anche la pretesa, di fissare o, meglio ancora, di isolare alcuni (pochi) punti di base dai quali muovere per rispondere a due sole domande: *cosa si può fare e da dove partire per dare senso concreto a una pragmatica del «bene comune», oggi, qui, in Italia.*

Le riflessioni sin qui maturate e sintetizzate nel «Documento preparatorio» alla 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani (*Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*) individuano già dei percorsi possibili, che spaziano dalla politica all'economia, all'etica e via via forniscono indicazioni sempre più fondative per le condotte dell'oggi e del domani ulteriormente sviluppate nei contributi di Stefano Zamagni e di Pierpaolo Donati.

Da tutto ciò mi sembra si possa trarre una prima e preliminare conclusione: sono molte le condizioni sia strutturali sia di contesto micro che autorizzano a porre, in concreto, l'ipotesi dell'*urgente necessità di una radicale revisione delle politiche di Stato sociale sia sul piano metodologico e progettuale sia su quello delle prassi possibili.*

I punti di innesco di una tale ipotesi mi sembra possano essere sinteticamente individuati in alcune constatazioni di fatto che hanno un alto tasso di evidenza al di là di ogni legittima e utile opinabilità:

---

\* Ordinario di Metodologia e tecniche della ricerca sociale e direttore del Dipartimento di sociologia e comunicazione all'Università di Roma La Sapienza.

1) estese e profonde mutazioni (economiche, sociali, culturali, politiche) si sono susseguite in un periodo di tempo alquanto ridotto e con una velocità sconosciuta nelle vicende, locali e globali, della contemporaneità;

2) le politiche di welfare non riescono, o riescono con difficoltà, a tener dietro a esigenze sempre più pressanti e, spesso, del tutto nuove;

3) le risorse complessivamente messe in campo, seppur di rilievo, hanno modesta o scarsa efficacia e, in più di una situazione (soprattutto nel contesto italiano), si dissipano o vanificano consistenti risorse pubbliche con azioni minimali di pura erogazione a base amministrativa e burocratica senza alcuna verifica dei risultati ipotizzati e raggiunti.

Cosa non va in questo tipo di approccio?

Spostando il punto di osservazione, pragmaticamente e dal basso, e riorganizzando in modo più operativo le medesime premesse di cui sopra, le *principali criticità* appaiono essere:

1) a fronte della somma di bisogni via via emergenti, le risorse (umane e finanziarie) sono e saranno costantemente insufficienti, malgrado il loro non trascurabile montante complessivo;

2) a fronte di bisogni poco standardizzabili la risposta è, quasi sempre, standard, rigida e burocratica;

3) malgrado la complessità e l'articolazione organizzativa (sia pubblica sia privata e pubblico-privata) l'efficacia rimane molto bassa e i bisogni, spesso nuovi, non diminuiscono e, in aree particolari, appaiono crescenti o più acuti.

Da qui, guardando allo specifico della situazione italiana, ma andando anche al di là di essa, una questione è possibile porre: *al mutare delle dinamiche sociali (macro e micro)*, soprattutto negli ultimi 10-15 anni, e al mutare delle condizioni strutturali economiche e sociali, *cosa è cambiato, sostantivamente, nelle politiche di Stato sociale?*

L'esperienza maturata come analisti specializzati o come semplici cittadini potrà pure dirci che talune novità sono state introdotte nel tempo, ma nessuno potrà affermare che il sistema delle politiche sociali e di welfare sia sostanzialmente mutato, vuoi sul piano complessivo vuoi nel dettaglio di singoli comparti (previdenza e pensioni, lavoro, famiglia, politiche abitative, servizi, salute e via di seguito).

Credo si possa aggiungere, inoltre, sul piano dei giudizi di valore, che appare dannoso e gravido di conseguenze per il futuro il fatto che, a fronte dell'accertata mutazione della situazione strutturale ita-

liana (e non solo italiana) e al mutare soprattutto del modello socio-culturale (nei soggetti, nelle famiglie, nei gruppi), non si siano attivate, con prontezza, revisioni e riprogettazioni sostantive a tutto campo sia nella direzione di nuove politiche di Stato sociale (azioni) sia di sistematiche di welfare (regole).

Ciò che appare inoltre preoccupante sul piano operativo, e anche imbarazzante sotto vari profili valutativi e di legittimazione, è il *cronico ritardo* con cui la politica e le amministrazioni coinvolte si attivano sulle varie questioni emergenti pur avendone, attraverso una pluralità di soggetti (istituzionali e non) e attraverso una variegata pluralità di analisi (a volte anche interne alle stesse istituzioni e amministrazioni), una qualche consapevolezza e conoscenza, di cui si hanno anche testimonianze in pubblici e reiterati dibattiti ai quali però non seguono, nelle sedi operative proprie, correlate azioni politiche e di governo del sistema.

In ogni caso, a condizioni immutate e anche senza introdurre nuove azioni, vuoi politiche vuoi amministrative o semplicemente organizzative, due criticità sulle quali *intervenire* appaiono prioritarie:

1) integrazione e governo operativo delle variegata azioni di politica sociale;

2) analisi di efficacia e monitoraggio della spesa sociale.

Queste due azioni, da sole, malgrado la loro complessità pratica e la loro non facile immediatezza, consentirebbero di avere un disegno strutturale del sistema nei suoi vari livelli (nazionale, regionale e locale) e potrebbero originare, in tempi ragionevoli, anche importanti autocorrezioni del sistema a costo zero.

Volendo andare oltre e guardando operativamente ad azioni di riprogettazione complessiva e particolare, cosa bisogna porre in agenda? Quali le variabili da isolare e analizzare per poter avere un qualche disegno della situazione presente e un profilo attendibile del futuro prossimo venturo?

\* \* \*

Provo, da ricercatore sociale, a tracciare una mappa che metta insieme problemi, percorsi di analisi e possibili basi empiriche con un riferimento più specifico al contesto italiano.

1) *Profonda mutazione del modello socio-culturale e correlata esplosione di soggettività nell'attivazione di una pluralità di dinami-*

*che (sociali e non)*. Della mutazione in atto sorprende, comparativamente ad altre epoche storiche e a culture tradizionali alle nostre comparabili, sia la velocità sia il numero di fattori coinvolti e, fra quest'ultimi, l'enorme valore, nei processi di mutazione, della comunicazione e della tecnologia insieme. All'interno di tale modellistica fa più problema, in termini culturali e di sistema, la velocità della mutazione che impedisce, in pratica, la possibilità di riferirsi, validamente, a filiere storico-culturali tradizionali come passato-presente-futuro. Le società sono sempre più schiacciate su un obbligato presente, dove la parte utile, sedimentabile dal passato e operativamente riutilizzabile, è sempre più piccola (dalla tecnologia ai luoghi, alle cose, alla memoria, alle reti primarie) e dove, in parallelo, il futuro ipotizzabile è sempre più corto perché molto accelerato e instabile proprio a causa delle continue mutazioni.

2) *Indebolimento e frammentazione delle appartenenze*. L'accentuata, e oggi possibile, mobilità spazio-temporale e culturale genera e coltiva una pluralità di appartenenze anche contemporanee (globali e locali separatamente e, insieme, anche glocali), supportabili anche da nuove e sconosciute concretezze storiche come quelle virtuali (essere in un luogo e in un evento ed essere contemporaneamente in più luoghi e in più eventi estendendo in modo virtuale la propria presenza fisica, che non è per nulla astratta ma viene accettata e certificata da più sistemi in modo formale e legittimo, come nel caso delle mail, di internet, della videofonia e di un variegato insieme di sistemi video e voce). Tutto ciò genera forme, anche potenti, di autorappresentazione e quindi frammentazione sia delle rappresentanze sia delle appartenenze sino all'unità minima, cioè quella individuale.

In questa situazione entrano sempre più in crisi contenitori e generatori storici di rappresentanze, come i grandi attori sociali del passato (ad es. partiti e sindacati in primo luogo, ma non solo essi), oppure le rappresentanze, formali e non, si attivano e disattivano a seconda delle partite che si giocano in singole arene e in momenti specializzati.

3) *Profonda e, per certi aspetti, traumatica mutazione della struttura economica (non solo italiana)*. I processi produttivi post-fordisti comportano severe revisioni delle strutture industriali grandi e medie, e in molte situazioni si attuano chiusure, riduzioni e delocalizzazioni extranazionali. Alcuni contesti territoriali perdono del tutto la loro vocazione industriale e produttiva e si trasformano in

territori sempre più terziarizzati e non sempre capaci di riassorbire la pressione sociale al lavoro. Singoli e famiglie devono rivedere o ridurre le loro progettualità, soprattutto di lungo periodo.

4) *Allarmante e negativa mutazione della struttura demografica italiana.* L'Italia registra un progressivo invecchiamento della propria popolazione con tutto ciò che ne deriva sul versante del mercato del lavoro, sul sistema dei consumi, sul sistema dei nuovi bisogni, sulle dinamiche familiari, sulla sostenibilità di lungo periodo della spesa pensionistica, previdenziale, assistenziale e sociale.

5) *Forti mutazioni, strutturali e culturali, intervengono sull'istituto familiare e sui nuovi stili di vita.* Nuovi stili di vita, individuali e di gruppo, mutano il modello strutturale, gerarchico e dinamico dei ruoli familiari. La natalità si abbassa e il progetto famiglia viene ritardato nel tempo o eluso. La relazione di coppia e di procreazione viene progettata e vissuta anche al di fuori del matrimonio, civile o religioso che sia.

6) *Mutazione e riposizionamento dei ruoli delle donne a livello individuale, familiare, di gruppo e sociale.* Molte famiglie sono, per scelta o per obbligo, a doppia carriera e il lavoro delle donne, quando possibile, è fondamentale per la tenuta del reddito familiare complessivo. La cura dei figli e della famiglia, così come quella parentale, è frazionata e condivisa in luoghi e tempi differenziati sia all'interno sia all'esterno della famiglia e non è più un'esclusiva femminile. La relazionalità delle donne ha, sempre più, una propria autonomia tipologica, culturale e di mobilità territoriale.

7) *Nuovi processi migratori innescano nuove incognite culturali e sociali.* L'esperienza multiculturale e multi-etnica è una novità storica per il contesto italiano, che non ha avuto un passato coloniale e di fatto è stata finora autosufficiente sul mercato interno del lavoro.

8) *Crescente complessità urbano-metropolitana, anche a scala provinciale, e all'opposto progressiva perdita di autonomia delle piccole comunità locali (migliaia nella situazione italiana).* Diffusione dello stile abitativo e del modello urbano di vita e di mobilità, per scelta o per obbligo, pendolarismo diffuso e dispersione urbana caratterizzano ormai anche i contesti medio-urbani o provinciali e comunali. Molte comunità (soprattutto le piccole) perdono centralità e autonomia sia per effetto dell'aumentata mobilità e dispersione territoriale, sia per effetto dell'accentuato invecchiamento delle comunità storiche che non vengono rigenerate dalla formazione di nuove famiglie autoctone o da nuovi innesti sociali.

9) *Aumentata richiesta di protezione sociale connessa a nuove criticità e tipologie di disagio sociale.* Un esempio per tutti: lo scivolamento nella cosiddetta fascia delle «nuove povertà» anche di ampie sezioni di ceto medio impiegatizio e dipendente, soprattutto urbano, e quindi spesso onerato da un'insopportabilità degli affitti e dal costo della mobilità individuale e familiare. In parallelo, e per un effetto indesiderato e deviante, si può originare, e si origina soprattutto in alcune aree del Paese, una ricerca mirata di rendite assistenziali pubbliche, o ad esse assimilabili, sino ad arrivare a veri e propri comportamenti opportunistici passivi attivati per non perdere benefici acquisiti o acquisibili (ad es. sistemi di graduatorie per servizi e bonus, presenti o futuri, o per occupabilità precaria temporanea).

Certamente vi sono altri fattori che entrano nella modellistica di analisi prospettata, ma con buona approssimazione da qui si può già partire per tracciare un qualche disegno operativo iniziale a base pragmatica.

\* \* \*

Con evidenza sono *due le aree da aggredire progettualmente:*

1) rendere evidenti, su base empirica, i *fattori strutturali di base* che «strutturano» il sistema Italia; prefigurarne l'andamento probabile per attivare politiche compensative o correttive di breve, medio e lungo periodo;

2) avere forte consapevolezza dei *fattori culturali* in gioco, soprattutto di lungo periodo, e intervenire a tutto campo e con prontezza per sostenere processi virtuosi di riproduzione culturale nella direzione della promozione della responsabilità, anche culturale, fra generazioni (valori e attribuzione di senso alle azioni individuali e collettive).

Qual è il territorio sociale, il laboratorio privilegiato di «bene comune», che, laicamente e in modo universalistico, può consentire azioni operative utili *contemporaneamente* nelle due direzioni (piano strutturale e piano culturale)?

A mio modo di vedere *la risposta è una sola: la famiglia*, ovvero un grande *progetto-famiglia* di breve, medio e lungo periodo *che direzioni verso la famiglia un coacervo di politiche mirate e ogni possibile risorsa disponibile nel sistema.*

Perché la famiglia? Perché, come cercherò di dimostrare su base empirica, *la famiglia, come istituto sociale di base, costituisce l'unica «medicina» disponibile per curare le gravi, anzi, gravissime patologie strutturali del sistema Italia*. Altri strumenti, da sempre invocati e quotidianamente predicati, quali sviluppo economico e aumento delle risorse da erogare al sottosistema sociale, per quanto assolutamente indispensabili e imprescindibili, *da soli* non potrebbero correggere le attuali patologie strutturali italiane.

Per spiegare la portata empirica della proposta che avanzo e connettere, metaforicamente, diagnosi e cura ritengo utile partire da uno strumento più che tradizionale e ricorrente come *l'analisi della spesa sociale italiana ed europea*, al fine di avere esatta consapevolezza della situazione strutturale nella quale ci muoviamo e dalla quale è giocoforza ripartire.

Non va sottaciuto il fatto che, sul piano quali-quantitativo, domina una sorta di opacità strutturale della spesa sociale che, di fatto, impedisce di leggere in modo chiaro e sommato non solo l'insieme delle risorse messe in campo, ma anche i potenziali effetti (benefici e non) sul sistema sociale nel suo complesso e sulle singole dinamiche oggetto di interventi di politica sociale.

Allo stesso modo, sia nell'impostazione concettuale degli interventi messi in atto sia nell'erogazione pratica di risorse, non è sempre facile cogliere convergenze progettuali di tipo strutturale, omogeneità e congruenze delle finalità dichiarate, filiere cronologiche degli obiettivi e della loro valutazione *in itinere* ed *ex post*.

Esemplifico ponendo alcune questioni che possono aiutare a capire.

La spesa e le azioni nel settore della formazione sono spesa sociale? In senso stretto, no; eppure, se sono direzionate in un quadro che ha come finalità anche il benessere sociale di lungo periodo, socio-centrato più che ego-centrato, certamente sono anche attribuibili in modo virtuoso alle azioni che promuovono il benessere delle famiglie e attraverso di esse della società nel suo insieme. L'istruzione dei figli è azione fortemente sociale e si costituisce in modo differenziato a seconda del tipo di famiglia e delle sue capacità di *status* socio-economico: azioni di sostegno alle famiglie con figli impegnate nel loro processo educativo costituiscono certamente spesa a forte vocazione sociale, soprattutto se orientate a correggere, in modo non universalistico ma mirato, le situazioni di svantaggio sociale. Ugualmente per la spesa e le azioni in campo sanitario, a seconda delle

linee progettuali e degli obiettivi, soprattutto sociali, che vengono messi in campo. Stessa cosa per le politiche del lavoro.

Si obietterà: ma in questo modo alla fine tutto rientra o rischia di rientrare nella valutazione di efficacia delle «politiche sociali». La risposta qui, per quanto complessa, appare in certo modo semplificabile: non rientra, e non si vede perché debba necessariamente rientrarvi, quella parte di spesa, più tecnica e tecnico-funzionale, che mira in modo specializzato a soddisfare bisogni e organizzare soluzioni per i bisogni specializzati (sanità, istruzione, ecc.). Al contrario, rientra certamente nella valutazione di spesa delle politiche sociali quella spesa che è collegata ad azioni, anche specializzate, che progettano e operano nella direzione della soddisfazione di bisogni che si correlano a dinamiche sociali ben più ampie delle singolarità funzionali di ogni individuo, al punto tale che l'individuo come interlocutore diretto viene qui a costituire un momento transitorio di mediazione che rinvia al suo specifico contesto sociale e al suo sistema relazionale (famiglia, gruppo, ambiente sociale). Metaforicamente: una colica renale è indubbiamente un problema patologico di un soggetto X, ma a seconda del contesto strutturale, sociale e socio-relazionale in cui il soggetto «esercita» il suo bisogno di salute può diventare, o diventa anche, un problema sociale e socio-relazionale che chiama in causa risposte sociali e socio-relazionali altrettanto specializzate e più o meno acute. È evidente, per chiudere la metafora, che un intervento medico-sanitario può essere sufficiente a tamponare l'emergenza salute in modo decontestualizzato, ma nulla può fare (e forse non deve fare) per aprire ai bisogni di contesto sociale in quella specializzata situazione (soggetto giovane o anziano, famiglia mononucleare o meno, sufficienza o mancata autosufficienza del soggetto, capacità culturale del soggetto nel gestire la propria situazione, ricadute specifiche di quella situazione sulle dinamiche di lavoro, economiche, familiari e altro ancora). Resta il fatto però che, al di là del fatto individuale, un uguale bisogno di cura per alcuni può costituire una fisiologica e normale micro-emergenza, per altri un dramma con ricadute sociali e socio-economiche di tutto rilievo spesso gravide di conseguenze negative a catena, anche di lungo periodo.

Fuor di metafora, vorrei porre in evidenza che di fatto, e necessariamente, viviamo, anche funzionalmente, di una forte pervasività socio-relazionale e che molto riduttiva risulterebbe ogni analisi che tendesse, per impostazione, a decontestualizzare l'efficacia di qualsiasi politica sociale soltanto in apparenza specializzata e settoriale.

Tornando al punto iniziale: non è facile decodificare cosa attiene allo specifico delle politiche sociali, fermo restando che amplissima parte delle azioni di regolazione tipiche delle politiche di *welfare state* hanno impatto diretto e strettissima relazione con le azioni di *politica sociale*, perché agiscono sinergicamente con il dipanarsi delle dinamiche quotidiane e relazionali di soggetti, famiglie e gruppi nel loro specifico contesto sociale. Quindi errate progettazioni di welfare (ad es. politiche per il lavoro e politiche previdenziali) possono avere e hanno profonde relazioni con le dinamiche dei soggetti e delle famiglie nella loro quotidianità presente e nella loro capacità di progettare futuro sia dal punto di vista dei singoli che dei gruppi primari come le famiglie, sia ancora del sistema sociale nella sua strutturazione d'insieme.

\* \* \*

Con le incertezze attributive, qualitative e valutative di cui sopra, *cosa spendiamo sul piano delle quantità per la spesa sociale?*

In ogni caso, il problema è soltanto marginalmente quantitativo: il vero problema sta nella qualità della spesa e nel rapporto qualità-efficacia di quanto speso. Da qui in poi (intendo da oggi e a partire almeno dal 2004) il punto di paragone è sempre più l'Europa (a 15 o a 25 a seconda dei periodi di comparazione, ma sempre più obbligatoriamente a 25).

*Se l'UE-25 (dati 2004)<sup>1</sup> spende il 27,3% del PIL<sup>2</sup> per la protezione sociale, l'Italia spende il 26,1% del PIL.<sup>3</sup> Quindi la situazione italiana è vicina alla spesa media dell'Europa a 25 Paesi; però se parliamo le variazioni 2000-2004, troviamo che mentre il carico percentuale di spesa in UE è aumentato dal 2000 al 2004 dello 0,7%, per l'Italia nello stesso intervallo è aumentato del doppio, cioè 1,4%. L'Italia, rispetto ad altri Paesi UE, sembra quindi disporre di maggiori risorse erogabili per la protezione sociale. Ma scendendo in analitico vengono fuori le particolarità sistemiche tutte italiane. Infatti: cosa c'è dentro questa spesa?*

---

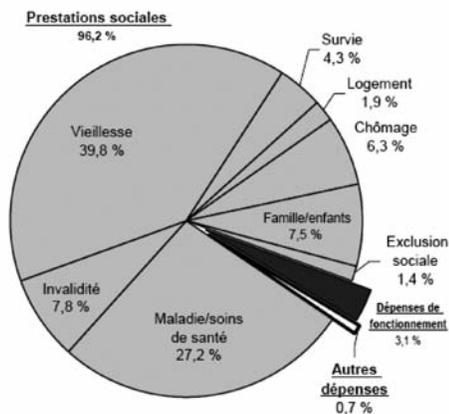
<sup>1</sup> Fonte EUROSTAT, *Statistics in Focus: Population and Social Conditions. Living Conditions and Welfare*, 99(24 July 2007).

<sup>2</sup> Prodotto interno lordo (PIL); PIB in francese (*Produit intérieur brut*) o GDP in inglese (*Gross Domestic Product*).

<sup>3</sup> Per avere un qualche ordine di grandezza monetaria, un punto di PIL/Italia/2006 è pari a circa 15 miliardi di euro.

Tolto circa il 3% di spese di funzionamento l'UE-25 spende in *protezione sociale* (in francese TPS, nella tabella successiva) circa il 40% per pensioni di vecchiaia, il 27% per malattia e cura, il 7,8% per invalidità e disabili, il 7,5% per famiglia e infanzia, il 6,3% per interventi e sussidi contro la disoccupazione, il 4,3% per i superstiti, l'1,9% per la casa e l'1,4% per provvidenze contro l'esclusione sociale (cf. fig. 1).

**Figura 1 – Struttura delle spese in protezione sociale nell'UE-25. Anno 2004 (valori percentuali)**



Fonte: EUROSTAT-SESPROS.

Ed ecco la prima singolarità che denuncia una patologia strutturale tutta italiana. Se l'UE-25 per prestazioni «pro vecchiaia e superstiti» arriva a circa il 46% del totale della spesa per protezione sociale (TPS in tabella), l'Italia per le due voci sommate è al 61,3%! Per avere un punto di paragone, Francia, Germania, Gran Bretagna stanno fra il 43,5% e il 44,6% di spesa sul totale delle prestazioni sociali, valori che rapportati al PIL oscillano fra l'11,5% (Gran Bretagna) e il 12,0% (Francia) contro il 15,4% del valore PIL-Italia: il valore percentuale più alto fra tutti i Paesi d'Europa (il valore medio europeo è del 12%)!

*Dato strutturale gravissimo*, difficilmente sostenibile nel lungo periodo, e che, già adesso, scompensa di molto l'allocazione della spesa sociale italiana.

Infatti, se l'Italia su altre voci come «malattia e cura» e «invalidità e disabilità», pur avendo sue particolarità al ribasso è comparabile al dato UE-25 e UE-15, per «famiglie e infanzia» spende il 4,4% del totale della sua spesa sociale contro il 7,8 UE, pari all'1,1% del PIL-Italia contro il 2,1 del PIL-UE a fronte di Francia e Germania che erogano, sulla stessa voce di spesa, risorse pari, rispettivamente, al 2,5% e al 3% del loro PIL! Per interventi contro la disoccupazione, se l'UE-25 spende il 6,5% circa di tutta la spesa sociale (Germania 8,6%, Francia 7,8%) l'Italia spende il 2%, pari allo 0,5% del suo PIL contro l'1,7% del valore UE-25 (cf. tab. 1).

Se guardiamo in analitico al reddito familiare disponibile di tutte le famiglie italiane e isoliamo al suo interno la quota percentuale di reddito che è dato dai cosiddetti trasferimenti pubblici,<sup>4</sup> troviamo che il reddito primario proprio di tutte le famiglie è pari al 77,5%, mentre i trasferimenti sommano al 22,5%. Com'è facile intuire dai dati strutturali di spesa già presentati in precedenza, la maggior parte dei trasferimenti pubblici vanno al sistema pensioni e quindi cadono sulle fasce più avanzate di età; avviene così che alla fascia di famiglie fino a 30 anni (pari al 5,3% di tutte le famiglie italiane), quando queste sono famiglie coniugate con un figlio minore, vanno il 5,4% dei trasferimenti pubblici e quando sono coniugate senza figli ottengono il 2,5% dei trasferimenti pubblici. Alle famiglie nella fascia di età 31-60 anni (pari al 58,1% di tutte le famiglie italiane), quando queste sono coniugate con un figlio minore a carico vanno il 6,3% dei trasferimenti pubblici e quando sono coniugate senza figli ottengono il 14,6% dei trasferimenti. Alle famiglie della fascia di età oltre i 60 anni (pari al 36,6% di tutte le famiglie italiane) vanno il 16,9% dei trasferimenti quando queste sono coniugate con un figlio minore e quando sono coniugate senza figli ottengono ben il 57,3% dei trasferimenti pubblici.<sup>5</sup> Appare con tutta evidenza come le distorsioni strutturali italiane impediscano di fatto di sostenere le politiche familiari, proprio quando le fasce più giovani della popolazione (certamente non quelle che superano i 60 anni!) potrebbero e dovrebbero porsi come loro progetto di vita il progetto-famiglia: gli over 60 assorbono quasi tutte le risorse pubbliche disponibili.

---

<sup>4</sup> I trasferimenti pubblici comprendono varie tipologie di interventi economici come le pensioni di invalidità, vecchiaia e superstiti (IVS), gli assegni familiari e altro.

<sup>5</sup> Elaborazioni ISTAT riferite all'anno 1999 su dati BANCA D'ITALIA, *Rapporto sull'Italia. Edizione 2000*, Bologna 2000, 123, tab. 5.5.

**Tabella 1 – Prestazioni sociali per gruppi di funzioni.  
Anno 2004 (valori percentuali sul totale delle prestazioni sociali (TPS) e sul PIL (=PIB in tabella)).**

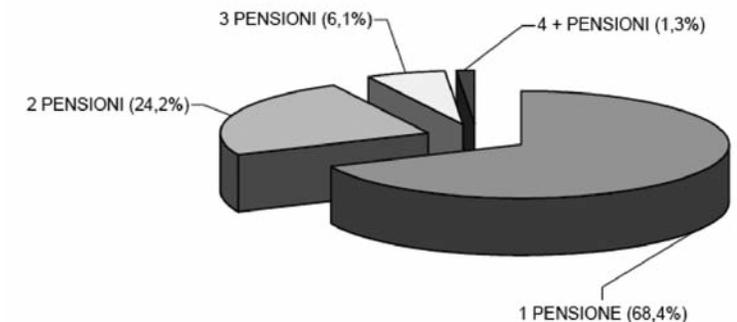
	Vieillesse		Maladie/ et survie		Invalidité soins de santé		Famille/enfants		Chômage		Logement et exclusion sociale	
	% du TPS	% du PIB	% du TPS	% du PIB	% du TPS	% du PIB	% du TPS	% du PIB	% du TPS	% du PIB	% du TPS	% du PIB
UE-25	45,9	12,0	28,3	7,4	8,1	2,1	7,8	2,1	6,5	1,7	3,4	0,9
UE-15	45,7	12,2	28,3	7,5	8,0	2,1	7,8	2,1	6,6	1,8	3,5	0,9
BE	44,1	12,3	27,7	7,7	6,8	1,9	7,1	2,0	12,5	3,5	1,8	0,5
CZ	41,1	7,8	35,3	6,7	7,9	1,5	8,4	1,6	3,9	0,7	3,4	0,6
DK	37,2	11,1	20,6	6,1	13,9	4,1	13,0	3,9	9,5	2,8	5,8	1,7
DE	43,5	12,4	27,2	7,7	7,7	2,2	10,5	3,0	8,6	2,4	2,5	0,7
EE	43,7	5,8	31,5	4,2	9,1	1,2	12,7	1,7	1,6	0,2	1,5	0,2
IE	23,3	3,8	42,1	6,9	5,3	0,9	15,5	2,5	8,3	1,3	5,5	0,9
EL	50,9	12,8	26,5	6,7	5,0	1,3	6,9	1,7	5,9	1,5	4,7	1,2
ES	43,7	8,5	30,8	6,0	7,5	1,5	3,5	0,7	12,9	2,5	1,7	0,3
FR	43,6	12,8	30,0	8,8	5,8	1,7	8,5	2,5	7,8	2,3	4,4	1,3
IT	61,3	15,4	25,9	6,5	6,1	1,5	4,4	1,1	2,0	0,5	0,3	0,1
CY	48,3	8,5	24,1	4,2	4,3	0,8	11,4	2,0	4,9	0,9	6,9	1,2
LV	50,0	6,1	24,5	3,0	9,8	1,2	10,5	1,3	3,4	0,4	1,8	0,2
LT	47,3	6,1	29,5	3,8	10,2	1,3	8,8	1,1	1,6	0,2	2,6	0,3
LU	36,5	8,1	25,0	5,5	13,5	3,0	17,4	3,8	4,7	1,0	2,9	0,6
HU	42,5	8,6	29,5	6,0	10,3	2,1	12,1	2,5	2,9	0,6	2,6	0,5
MT	51,2	9,5	27,0	5,0	6,7	1,2	5,2	1,0	6,9	1,3	2,9	0,5
NL	41,6	11,1	30,4	8,1	10,9	2,9	4,8	1,3	6,3	1,7	6,0	1,5
AT	48,2	13,6	25,0	7,1	8,3	2,3	10,7	3,0	6,0	1,7	1,8	0,5
PL	60,1	11,8	19,5	3,8	11,5	2,3	4,6	0,9	3,5	0,7	0,8	0,2
PT	47,2	11,0	30,4	7,1	10,4	2,4	5,3	1,2	5,7	1,3	1,0	0,2
SI	44,7	10,6	32,7	7,8	8,1	1,9	8,6	2,0	3,1	0,7	2,8	0,7
SK	40,1	6,6	30,1	5,0	9,6	1,6	10,7	1,8	6,2	1,0	3,3	0,5
FI	36,9	9,6	25,5	6,6	13,2	3,4	11,5	3,0	9,8	2,5	3,1	0,8
SE	40,1	12,7	25,4	8,0	14,8	4,7	9,6	3,0	6,2	2,0	3,9	1,2
UK	44,6	11,5	30,4	7,8	9,2	2,4	6,7	1,7	2,6	0,7	6,4	1,7
RO	37,9	5,6	35,9	5,3	7,1	1,0	11,1	1,6	3,6	0,5	4,3	0,6
IS	30,6	6,9	34,8	7,9	14,7	3,3	14,0	3,2	2,5	0,6	3,5	0,8
NO	29,9	7,7	33,1	8,5	18,7	4,8	11,9	3,1	3,1	0,8	3,2	0,8
CH	48,5	13,3	26,0	7,1	12,6	3,5	4,8	1,3	4,7	1,3	3,4	0,9

Fonte: EUROSTAT-SESPROS.

Per avere un qualche riferimento a termini reali di spesa si pensi che al dicembre 2005 i titolari di pensioni sono 16.560.879 soggetti, dei quali il 24% circa percepisce anche due pensioni (ad es. il cumulo di una pensione di vecchiaia con una pensione dei superstiti), per un totale di beneficiari (comprese quindi le doppie pensioni e oltre), ovvero di numero di pensioni pagate per tutte le tipologie di pensioni,<sup>6</sup> pari a circa 22.000.000 di pensioni; per tale carico, il totale complessivo erogato (anno 2005) ammonta a circa 215 miliardi di euro.<sup>7</sup> Il dato, nel suo complesso, ha una tale evidenza che ogni ulteriore commento appare superfluo.

È utile, al contrario, approfondire qualche dato in analitico per illustrare i caratteri strutturali di tale spesa e per valutarne la ricaduta sociale. Se, come ovvio, il 68,7% di pensionati ha un'età superiore ai 65 anni, troviamo anche che un 27,7% di pensionati si colloca nella fascia di età 40-64.

**Figura 2 – Pensionati per numero di pensioni.  
Anno 2005 (composizione percentuale)**



Fonte: EUROSTAT-SESPROS.

<sup>6</sup> Vecchiaia + invalidità + superstiti + indennitarie + invalidità civile + pensioni e assegni sociali + guerra.

<sup>7</sup> Indagine ISTAT-INPS (11 gennaio 2007), in ISTAT, *I beneficiari delle prestazioni pensionistiche. Anno 2005*, Roma 2007.

**Tabella 2 – Pensionati e importo complessivo lordo annuo dei redditi pensionistici per sesso. Anni 2004-2005**

Sesso	2004				2005							
	NUMERO		IMPORTO		NUMERO		IMPORTO					
	V.A.	%	Compl.vo (milioni di euro)	%	Medio (euro)	N.I.	V.A.	%	Compl.vo (milioni di euro)	%	Medio (euro)	N.I.
Maschi	7.774.509	46,9	116.198	55,9	14.946	119	7.776.763	47,0	120.161	55,9	15.451	119
Femmine	8.787.091	53,1	91.775	44,1	10.444	83	8.784.116	53,0	94.720	44,1	10.783	83
Maschi e femmine	16.561.600	100,0	207.974	100,0	12.558	100,0	16.560.879	100,0	214.881	100,0	12.975	100,0

Fonte: ISTAT 2007.

**Tabella 3 – Pensionati per classi di età\* e sesso. Anno 2005.**

Classi di età (anni)	MASCHI			FEMMINE			MASCHI E FEMMINE		
	V.A.	%	%	V.A.	%	%	V.A.	%	%
0-14	87.460	1,1	69.195	0,8	156.655	0,9			
15-39	249.520	3,2	188.529	2,1	438.049	2,6			
40-64	2.434.129	31,3	2.146.977	24,4	4.581.106	27,7			
65-79	3.921.085	50,4	4.276.781	48,7	8.197.866	49,5			
80 e più	1.083.220	13,9	2.102.102	23,9	3.185.322	19,2			
Totale	7.775.414	100,0	8.783.584	100,0	16.558.998	100,0			

\* Sono esclusi i casi non ripartibili. Fonte: ISTAT 2007.

**Tabella 4 – Pensionati per tipologia di pensione.\* Anni 2004 e 2005.**

<i>Tipologie</i>	2004			2005		
	In assenza di cumulo	In presenza di cumulo	Totale	In assenza di cumulo	In presenza di cumulo	Totale
Vecchiaia (VEC)	8.048.325	2.705.099	10.753.424	8.111.475	2.770.485	10.881.960
Invalità (INV)	989.550	1.217.833	2.207.383	902.495	1.166.871	2.069.399
Superstiti (SUP)	1.587.208	2.982.125	4.569.333	1.565.679	3.008.313	4.573.992
Indennitarie (IND)	298.975	770.571	1.069.546	279.301	744.788	1.024.089
Invalità civile (CIV)	728.039	1.329.842	2.057.881	758.446	1.426.591	2.185.037
Pensionati/Assegni sociali (SOC)	458.957	296.278	755.235	459.897	309.600	769.497
Guerra (GUE)	47.541	359.201	406.742	43.956	345.232	389.188

\* La somma del numero dei pensionati appartenenti alle diverse tipologie non coincide con il totale dei beneficiari di prestazioni pensionistiche in quanto, per effetto della possibilità di cumulo di più pensioni anche appartenenti a diverse tipologie, un pensionato può ricadere in più tipologie a seconda delle prestazioni ricevute. Fonte: ISTAT 2007.

**Tabella 5 – Importo complessivo lordo annuo dei redditi pensionistici per tipologia di pensione. Anni 2004 -2005 (milioni di euro)**

<i>Tipologie</i>	2004			2005		
	Pensione e/o indennità	Altre pensioni	Totale	Pensione e/o indennità	Altre pensioni	Totale
Vecchiaia (VEC)	141.033	17.583	158.615	146.639	18.616	165.255
Invalità (INV)	14.375	8.808	23.183	13.830	8.790	22.620
Superstiti (SUP)	32.723	25.528	58.251	33.602	26.660	60.262
Indennitarie (IND)	4.313	9.406	13.719	4.268	9.370	13.638
Invalità civile (CIV)	10.710	13.826	24.536	11.565	15.327	26.892
Pensionati/Assegni sociali (SOC)	3.262	2.448	5.710	3.415	2.618	6.033
Guerra (GUE)	1.558	5.045	6.603	1.562	4.999	6.562
Totale spesa pensionistica	207.974	*	*	214.881	*	*

\* Gli importi complessivi relativi alla voce «Altre pensioni» non possono essere sommati tra di loro poiché, a causa della possibilità di cumulo di più pensioni appartenenti anche a tipologie diverse, possono essere inclusi in uno o più di uno dei gruppi considerati. Di conseguenza non è possibile effettuare la somma del «Totale» dei redditi pensionistici per tipologia. Fonte: ISTAT 2007.

Va sottolineato con molta evidenza, in riferimento ai dati sopra selezionati, che sia il montante di spesa sia il numero complessivo di pensioni erogate non può essere attribuito per intero ad azioni di politiche sociali, ritenendo in modo pertinente che siano politiche sociali quelle che hanno, per l'appunto, rilievo sociale in quanto si indirizzano ad azioni collettive di «protezione sociale». In tal senso, una pensione di vecchiaia maturata in via ordinaria alla fine del proprio ciclo lavorativo non costituisce, in senso stretto, spesa di protezione sociale; mentre l'adeguamento al minimo di una pensione o una pensione sociale erogata a chi non ha maturato alcun contributo utile per l'ottenimento di una pensione in via ordinaria sono da considerare pertinentemente spesa per la protezione sociale.

Partendo da tale presupposto si è tentato di recente, proprio per la ridefinizione comunitario-europea del concetto di «protezione sociale» e per la valutazione corretta e congruente dell'impatto delle politiche sociali dei singoli Stati europei, di far riferimento a un sistema statistico unico e comparabile, il cosiddetto ESSPROS 96<sup>8</sup> (*European System of Integrated Social PROtection Statistics* 1996). Con tale nuova metodologia, uno studio del Ministero del lavoro e delle politiche sociali ha prodotto, nel 2006, un *Rapporto di monitoraggio sulle politiche sociali*<sup>9</sup> che, riferito all'anno 2004, riduce il numero di pensioni da un totale complessivo di poco superiore a 23 milioni a 14.087.526, cui corrisponde un importo complessivo erogato (anno 2004) pari a poco meno di 79 miliardi di euro, a sua volta pari a circa il 6% del PIL 2004. Ebbene, ancora una volta e come ovvio a fronte della base strutturale italiana, su questo montante di spesa, più congruentemente «sociale» o di «protezione sociale» (criterio ESSPROS), circa 61 miliardi di euro vanno alla funzione economica «vecchiaia», circa 10 miliardi a «invalidità» e la restante parte alla funzione «superstiti», con, fra l'altro, un ulteriore ricarico strutturale interno che, rispetto al 2002, ha fatto aumentare la spesa delle funzioni «vecchiaia» e «invalidità», rispettivamente del +1,9% e del +2,4%.

\* \* \*

---

<sup>8</sup> Il tutto è generato dall'esigenza di comparabilità dei conti nazionali e fa riferimento al Sistema europeo dei conti nazionali (SEC95) di cui alla norma di regolamento comunitario 2223/96.

<sup>9</sup> MINISTERO DEL LAVORO E DELLE POLITICHE SOCIALI, Direzione generale per la gestione del fondo nazionale per le politiche sociali e monitoraggio della spesa sociale, *Rapporto di monitoraggio sulle politiche sociali*, Roma, marzo 2006.

Il tutto, in una situazione in cui la *struttura demografica* della popolazione italiana si potrà modificare di poco da qui ai prossimi venti-trenta anni, con previsioni alquanto simili da qui a cinquant'anni. Previsioni (modello ISTAT e medie UE) più che verosimili, fondate su: *a*) flusso migratorio netto stimato su 150.000 unità aggiuntive annue; *b*) fecondità in aumento da 1,3 figli per donna fertile a 1,6 nel 2050; *c*) aumento della vita media per gli uomini da 77,4 (2005) a 83,6 (2050) e per le donne da 83,3 a 88,8, che danno un picco di popolazione-Italia pari a 58.999.530 nel 2021, con un decremento a 58.743.464 nel 2025 e una previsione 2050 pari a 55.936.140.

**Tabella 6 – Italia – Previsione popolazione (Modello ISTAT – Medie UE)**

<b>Anno</b>	<b>Popolazione</b>
2001	56.995.744
2021	58.999.530
2025	58.743.464
2050	55.936.140

Fonte: ISTAT.

In ogni caso, anche al di fuori di scenari previsionali prossimi venturi, il nostro Paese parte da *situazioni strutturali molto pesanti* che derivano per un verso da politiche di welfare (cioè regole, in primo luogo sul lavoro, sui sistemi di garanzie e protezioni e sul sistema pensionistico) reiterate e sedimentate nel tempo, e per un altro verso dai nuovi stili di vita e modelli familiari che hanno depauperato, in pochi decenni, la struttura demografica italiana. Il tutto, sommato, ha generato una *vera e propria patologia* che impatta gravemente a monte di qualsiasi riconcettualizzazione e riprogettazione delle politiche sociali italiane. *Da qui l'esigenza, anche etica e solidaristica rispetto alle nuove generazioni, di intervenire con prontezza su più fronti e in modo anche originale e innovativo rispetto al passato.*

Se nel 1971 l'*indice di vecchiaia* (il rapporto cioè fra la popolazione over 65 e il totale della popolazione 0-14) era in Italia il 46,13 e nel 1981 era salito al 61,72, in soli vent'anni è arrivato nel 2001 al 131,38!

**Tabella 7 – Indice di vecchiaia per anno di censimento. Italia, Censimento 2001**

Anno di censimento	Indice di vecchiaia
1971	46,13
1981	61,72
1991	96,57
2001	131,38

Fonte: ISTAT.

Il numero medio di componenti per famiglia è, al censimento 2001, pari a 2,59 ma il dato strutturale è ulteriormente più pesante in termini qualitativi.

Nel 1971 con 16 milioni di famiglie si aveva una popolazione di circa 54.200.000 unità, nel 2001 con circa 21.800.000 famiglie si ha una popolazione che non supera le 57.000.000 unità; di queste 21.800.000 famiglie, quelle *unipersonali* sono quasi il 25%, cioè 5.427.621!

**Tabella 8 – Percentuale di famiglie unipersonali per anno di censimento. Italia, Censimento 2001**

Anno di censimento	Percentuale di famiglie unipersonali
1971	12,90
1981	17,84
1991	20,59
2001	24,89

Fonte: ISTAT.

Soltanto il 57% di tutte le coppie hanno figli. Se il rapporto anziani per bambino nel 1981 era 1,81, nel 2001 tale rapporto sale a 3,39.

**Tabella 9 – Anziani per un bambino per anno di censimento. Italia, Censimento 2001**

Anno di censimento	Anziani per un bambino
1971	1,14
1981	1,81
1991	2,64
2001	3,39

Fonte: ISTAT.

La quota di popolazione al di sopra dei 65 anni è prossima al 19% e la previsione al 2020 porta tale dato al 23% del totale della popolazione.

**Tabella 10 – Percentuale di popolazione residente di 65 anni e più per anno di censimento. Italia, Censimento 2001**

<b>Anno di censimento</b>	<b>Percentuale di popolazione residente di 65 anni e più</b>
1971	11,27
1981	13,23
1991	15,32
2001	18,68

Fonte: ISTAT.

Ma avanza anche la quarta e la quinta età: la popolazione al di sopra dei 75 anni ha superato l'8% (8,36%) e quella al di sopra degli 85 anni è pari al 2,18%.

L'insieme di questi dati, se rapportato all'odierna tipologia di famiglie, contrassegnata da bassissimo numero di componenti, da forte mobilità per lavoro e dalla necessità di doppie carriere interne alle singole famiglie per garantire vivibilità economica, porta a un quadro molto critico di sostenibilità già a breve termine, non solo a livello sistemico e strutturale, ma anche, e soprattutto, a livello qualitativo e di qualità di vita da parte delle singole famiglie anche là dove esse possono contare su tre e più componenti.

Altre ipoteche aggiuntive pesano su questo quadro strutturale e sono tutte riferibili a quel concetto operativo nuovo, etichettato fra gli analisti come *povertà relativa*. Una recente indagine ISTAT, condotta nel 2006 su un campione di 28.000 famiglie italiane, stima la povertà relativa delle famiglie intorno all'*11% del totale delle famiglie*, cioè 2.600.000 famiglie, cui corrispondono 7.537.000 individui «poveri» pari a circa il *13% dell'intera popolazione italiana!*

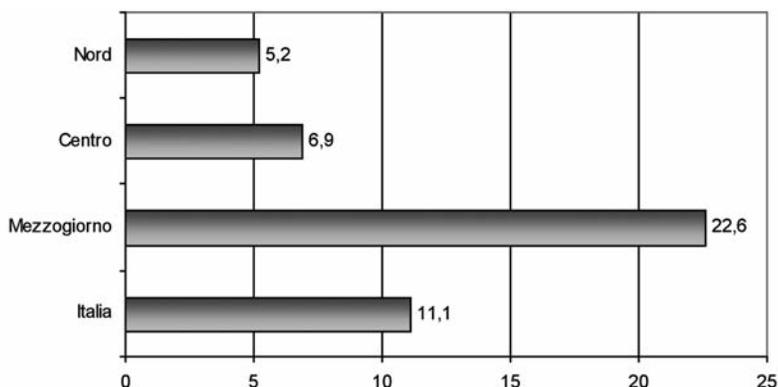
Tecnicamente: cosa significa «povertà relativa»?

La povertà relativa, cioè la percentuale di famiglie e di persone povere sul totale delle famiglie e delle persone residenti, «viene calcolata sulla base di una soglia convenzionale (linea di povertà) che individua il valore di spesa per consumi al di sotto del quale una famiglia viene definita povera in termini relativi. La *spesa media*

*mensile per persona* rappresenta la soglia di povertà per una famiglia di due componenti che, nel 2006, è risultata pari a 970,34 euro (+3,6% rispetto alla linea del 2005). Le famiglie composte da due persone che hanno una spesa media mensile pari o inferiore a tale valore vengono quindi classificate come «povere».<sup>10</sup>

*La stratificazione per aree geografiche rende più allarmante il dato complessivo* sopra richiamato. Se il dato Italia è pari all'11%, il mezzogiorno d'Italia va oltre il doppio: 22,6%, il centro al 6,9%, il nord al 5,2%.

**Figura 3 – Incidenza della povertà.\* Anno 2006 (valori percentuali)**



\* Essa è data dal rapporto tra il numero di famiglie con spesa media mensile per consumi pari o al di sotto della soglia di povertà e il totale delle famiglie residenti.  
Fonte: ISTAT.

<sup>10</sup> ISTAT, «La povertà relativa in Italia nel 2006», in *Famiglia e società*, ottobre 2006. Per famiglie di ampiezza diversa da quella di cui alla definizione richiamata, il valore della linea di povertà si ottiene applicando una scala di equivalenza che tiene conto delle economie di scala realizzabili all'aumentare del numero di componenti: ad es. per una famiglia di quattro persone il coefficiente è pari al valore 1,63 che va moltiplicato per la spesa media mensile della famiglia con due componenti (quindi,  $970 \times 1,63 = 1.581$  euro), per una di sei è di 2,16 volte, pari a 2.095 euro mensili. La soglia di povertà relativa è calcolata sulla base della spesa familiare rilevata dall'indagine annuale sui consumi (cf. ISTAT, *I consumi delle famiglie. Anno 2006*, Roma 2007), condotta su un campione di circa 28.000 famiglie, estratte casualmente dalle liste anagrafiche in modo da rappresentare il totale delle famiglie residenti in Italia. La spesa media familiare è calcolata al netto delle spese per manutenzione straordinaria delle abitazioni, dei premi pagati per assicurazioni vita e rendite vitalizie, rate di mutui e restituzione di prestiti

**Tabella 11 – Scala di equivalenza e linee di povertà relativa per ampiezza della famiglia. Anno 2006 (euro per mese)**

Ampiezza della famiglia	Coefficienti	Linea di povertà
1	0,60	582,20
2	1,00	970,34
3	1,33	1.290,55
4	1,63	1.581,55
5	1,90	1.843,65
6	2,16	2.095,93
7 e più	2,40	2.328,82

L'analisi per tipologia familiare e numero di figli fotografa con esattezza il disagio economico delle famiglie con tre o più figli minori (incidenza della povertà relativa, 30,2%), di quelle con due figli minori (incidenza, 17,2%); in ogni caso, quando c'è almeno un figlio minore l'incidenza della povertà relativa è del 14,4%. Quindi ancora un'ulteriore conferma che è *la famiglia e il progetto-famiglia ad avere sofferenze reali nell'attuale contesto strutturale italiano*. Un dato aggiuntivo lo conferma: l'età della persona di riferimento delle famiglie povere. L'incidenza di povertà relativa è del 9,5% nella fascia di età fino a 34 anni, dell'11,5% fra i 35-44 anni, del 10,1% fra i 45-54 anni.

Da qui emerge con evidenza un altro dato strutturale che viene necessariamente chiamato in causa e che è determinante nel tarare qualitativamente l'analisi sin qui sviluppata: la *distribuzione del reddito*. Recenti indagini ISTAT-EUROSTAT consentono di avere riferimenti utili e mirati per l'anno 2004.<sup>11</sup>

Se la media del reddito familiare netto delle famiglie italiane è di 28.078 euro/anno (pari a 2.340 euro al mese), il valore mediano correge, per così dire, la media rilevando che il 50% delle famiglie italiane, in realtà, ha percepito meno di 22.353 euro annui, cioè 1.863 euro al mese. Il complesso della distribuzione ci dice che c'è una distribuzione diseguale del reddito (cf. fig. 4) e che il 62,3% delle famiglie ha avuto, nell'anno 2004, un reddito netto inferiore all'importo medio.

<sup>11</sup> ISTAT, «Reddito e condizioni economiche in Italia (2004-2005)», in *Famiglia e società*, 28 dicembre 2006.

**Tabella 12 – Incidenza di povertà relativa per alcune caratteristiche della persona di riferimento e ripartizione geografica. Anno 2005-2006 (valori percentuali)**

	NORD		CENTRO		MEZZOGIORNO		ITALIA	
	2005	2006	2005	2006	2005	2006	2005	2006
<i>Età</i>								
fino a 34 anni	4,8	4,1	*	6,7	24,9	20,0	11,1	9,5
da 35 a 44 anni	4,4	4,8	5,8	6,2	23,8	24,8	10,9	11,5
da 45 a 54 anni	3,1	3,5	5,1	5,2	19,8	22,1	9,1	10,1
da 55 a 64 anni	3,0	3,0	2,8	4,4	19,9	16,4	8,2	7,5
65 anni e oltre	6,2	7,9	8,2	9,4	28,4	25,4	13,8	13,8

***Titolo di studio***

Nessuno-elementare	7,7	9,5	10,3	12,4	33,8	31,1	17,6	17,9
Media inferiore	4,5	5,3	5,9	6,5	26,3	25,1	12,3	12,2
Media superiore e oltre	2,1	2,2	2,8	3,5	10,5	11,5	4,5	5,0

\* Dato non significativo a motivo della scarsa numerosità campionaria. Fonte: ISTAT.

**Tabella 13 – Incidenza di povertà relativa per ampiezza, tipologia familiare, numero di figli minori e di anziani presenti in famiglia, per ripartizione geografica. Anni 2005-2006 (valori percentuali)**

	NORD		CENTRO		MEZZOGIORNO		ITALIA	
	2005	2006	2005	2006	2005	2006	2005	2006
<i>Ampiezza della famiglia</i>								
1 componente	3,7	4,8	4,8	4,3	17,7	17,1	7,9	8,1
2 componenti	4,2	5,4	6,0	7,5	25,2	20,3	10,1	9,9
3 componenti	4,1	4,4	5,1	7,1	21,9	20,9	9,8	10,0
4 componenti	5,9	6,2	5,8	7,2	25,1	26,1	14,0	14,8
5 o più componenti	10,7	8,1	15,5	15,4	39,2	37,5	26,2	24,3

### **Tipologia familiare**

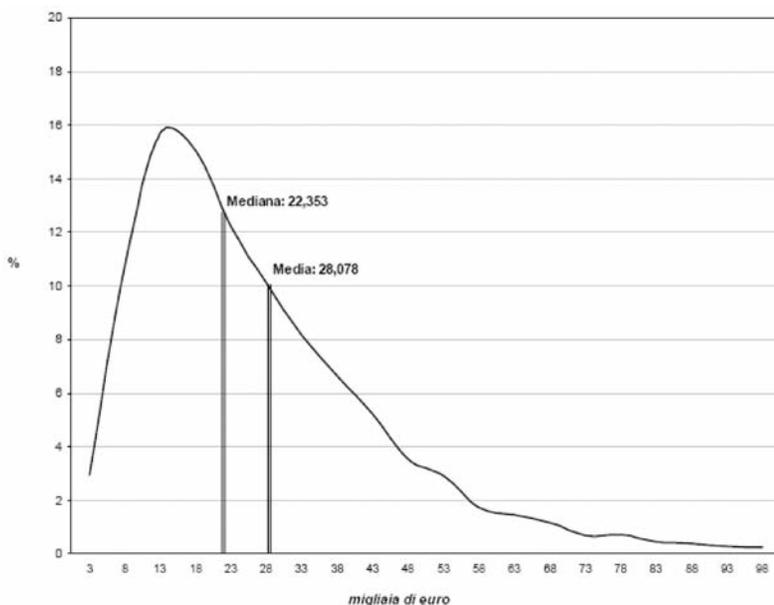
persona sola con meno di 65 anni	*	*	*	*	9,4	8,8	3,5	3,3
persona sola con 65 anni e più	5,8	8,2	7,9	6,9	23,5	22,9	11,7	12,6
coppia con p.r. (a)	2,0	2,6	*	*	14,8	12,3	4,8	4,9
con meno di 65 anni								
coppia con p.r. (a)	5,9	7,0	7,3	8,7	29,7	24,5	12,9	12,5
con 65 anni e più	3,9	3,2	4,9	6,0	19,9	19,4	8,8	8,6
coppia con 1 figlio	5,4	6,2	6,1	7,0	24,4	25,5	13,6	14,5
coppia con 2 figli	8,9	8,3	*	*	35,4	38,0	24,5	25,6
coppia con 3 o più figli	5,8	8,1	*	7,7	26,4	25,0	13,4	13,8
monogenitore	8,2	9,1	10,2	16,5	42,9	29,9	19,9	17,8
altre tipologie								

### **Famiglie con figli minori**

con 1 figlio minore	4,8	3,9	5,4	5,4	19,6	22,0	10,1	10,3
con 2 figli minori	7,2	8,4	8,7	10,6	29,9	28,7	17,2	17,2
con 3 o più figli minori	*	8,2	*	*	42,7	48,9	27,8	30,2
almeno 1 figlio minore	6,3	5,7	7,3	8,3	26,1	27,3	14,1	14,4
Famiglie con anziani								
con 1 anziano	6,0	7,9	7,3	8,0	26,0	23,8	12,9	13,0
con 2 o più anziani	7,0	7,8	9,2	11,9	33,2	29,3	15,2	15,3
almeno 1 anziano	6,3	7,9	8,0	9,3	28,2	25,5	13,6	13,8

\*Dato non significativo a motivo della scarsa numerosità campionaria; (a) persona di riferimento. Fonte: ISTAT.

**Figura 4 – Distribuzione di frequenza del reddito familiare netto. Anno 2004**



Fonte: ISTAT.

In analitico i redditi da lavoro autonomo sono più alti della media ma – fenomeno tutto italiano... per scarsa virtù civica – poco più alti dei redditi da lavoro dipendente (36.613 la media del reddito da lavoro autonomo, 31.699 euro il reddito medio annuo da lavoro dipendente). Ma se si leggono i valori mediani, il 50% degli «autonomi» ha redditi inferiori (27.685 euro annui) a quelli dei «dipendenti» (28.165 euro annui); naturalmente, se il reddito prevalente delle famiglie è una pensione o altra tipologia di reddito simile, il reddito netto mediano è pari a 15.922 euro annui (1.327 euro al mese). Non va trascurato il fatto che l'importo di tutte le prestazioni pensionistiche, previdenziali e assistenziali erogate è pari (dati 2005) al 15,16% del PIL.

Le famiglie con figli minori (soprattutto quelle con tre o più figli minori) hanno redditi più bassi (meno di 27.000 euro l'anno); le famiglie con figli tutti maggiorenni hanno redditi più alti, mediamente

pari a 38.000 euro l'anno. La territorialità è fattore discriminante: il meridione e le isole sono sotto le medie nazionali, la regione Lombardia ha il reddito medio più alto (32.313 euro annui), la regione Sicilia quello più basso (20.996 euro annui).

Ma le *disuguaglianze strutturali reali* si possono cogliere meglio e con immediatezza facendo ricorso al calcolo del *reddito equivalente*<sup>12</sup> e alla *distribuzione per quinti*. Se esaminiamo l'effetto di tale procedura di calcolo di equivalenza sul reddito familiare netto fra le famiglie con minori a carico (anno 2004), troviamo che la distribuzione di frequenza del reddito monetario (linea continua nel grafico) che appariva alquanto normalmente distribuita, al contrario, tenendo conto della numerosità della famiglia e della corrispondente equivalenza, dà un reddito equivalente (linea tratteggiata) fortemente differenziato che mostra come *la ripartizione del complesso dei redditi sia socialmente scompensata*, e di molto, a vantaggio di chi possiede porzioni più grandi di reddito.

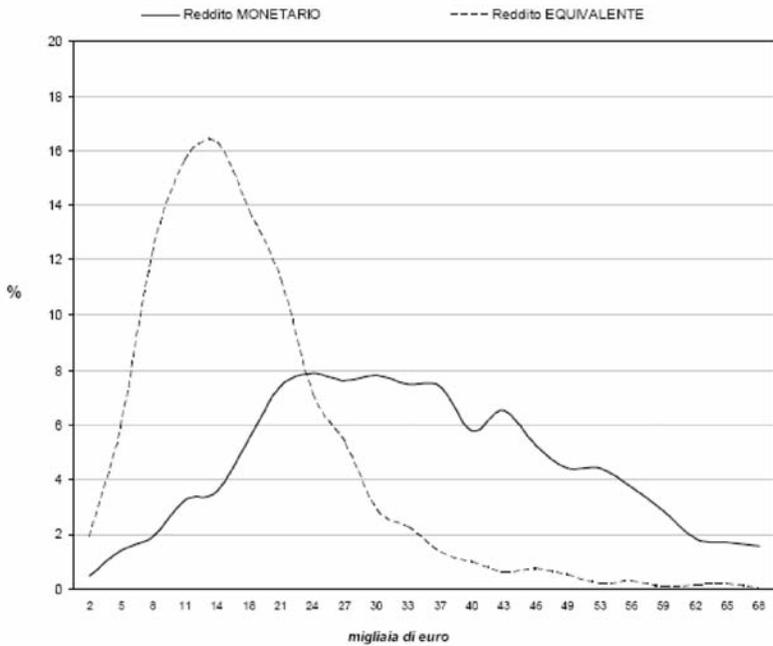
Se graficizziamo questa situazione con il metodo dei *quinti*, che ordina tutte le famiglie in una rappresentazione a torta in cinque gruppi a partire dalla situazione ipotetica e ideale di perfetta uguaglianza – cioè tutte le famiglie italiane, suddivise in cinque gruppi pari ciascuno al 20%, posseggono la stessa porzione di reddito (20%) dal primo al quinto gruppo – troviamo che il campione ISTAT utilizzato, che ha coinvolto nell'indagine 22.000 famiglie italiane (dati 2004), assegna al primo quinto delle famiglie (cioè al gruppo di famiglie con i redditi equivalenti più bassi) soltanto il 7,8% del reddito totale delle famiglie, mentre l'ultimo quinto (redditi equivalenti più alti) possiede un reddito cinque volte maggiore pari al 39,1% del reddito totale delle famiglie!

Se questo è il dato sommato Italia, è facile immaginare come la disuguaglianza reddituale delle famiglie si moltiplichi in negativo per alcuni ambiti territoriali, tradizionalmente svantaggiati per la loro strutturazione economico-produttiva.

---

<sup>12</sup> ISTAT, «Reddito e condizioni economiche»: «Una scala di equivalenza è un insieme di parametri che vengono utilizzati per dividere il reddito familiare in modo da ottenere un reddito "equivalente", che tiene conto della diversa composizione delle famiglie. Per ogni famiglia, il parametro utilizzato per calcolare il reddito equivalente è pari alla somma di più coefficienti individuali (1 per il primo adulto, 0,5 per ogni altro adulto e 0,3 per ogni minore di 14 anni). Questa scala di equivalenza, raccomandata dall'OCSE, è attualmente impiegata da EUROSTAT per il calcolo degli indicatori di disuguaglianza compresi nelle statistiche ufficiali dell'Unione europea».

**Figura 5 – Distribuzione di frequenza del reddito familiare netto (inclusi i fitti imputati)\* monetario ed equivalente fra le famiglie con minori a carico. Anno 2004**



\* Il fitto imputato rappresenta il reddito figurativo delle abitazioni occupate dai proprietari; esso viene stimato «in base al prezzo che il proprietario ritiene si dovrebbe pagare per vivere in affitto nella sua abitazione» (ISTAT). Dal 2007 tutti i Paesi europei stimeranno e includeranno nei loro conti nazionali il fitto imputato: tale innovazione avrà un particolare peso nella situazione italiana considerata l'altissima quota percentuale di soggetti proprietari della casa che abitano.  
Fonte: ISTAT.

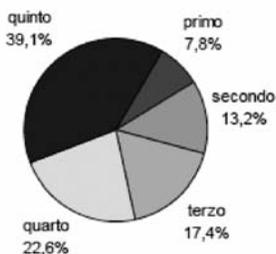
*Il 38,5% delle famiglie residenti nel sud e nelle isole appartiene al quinto dei redditi più bassi, rispetto al 12,7% di quelle che vivono nel centro e al 10,5% delle famiglie del nord. La quota di famiglie nel primo quinto è particolarmente elevata in Sicilia (46,6%), Calabria (43,1%) e Basilicata (42,5%). Le percentuali più basse si registrano in Toscana (8,1%) e in Emilia Romagna (8,7%) (ISTAT).*

I dati analitici fanno ulteriormente riflettere sulla portata di queste disuguaglianze strutturali, stante il fatto che soltanto il 10% circa

**Figura 6 – Ripartizione del reddito familiare netto (con e senza i fitti imputati) per quinti. Anno 2004**



Reddito familiare netto esclusi i fitti imputati



Reddito familiare netto inclusi i fitti imputati

Fonte: ISTAT.

delle famiglie con tre o più figli si trova nel quinto più alto, e che al contrario nel primo quinto (il più basso) si concentra il 40% circa delle famiglie con tre o più figli minorenni e, per estensione analitica, nei primi due quinti della distribuzione (i più bassi) si colloca addirittura il 47,5% delle famiglie in cui è presente almeno un minorenne.

A questi dati che assumono portata strutturale possiamo interfacciare anche dati più tipicamente sociologici, attinenti cioè alle dinamiche reali e quotidiane, desumibili da un'indagine ISTAT parallela su «Reddito e condizioni di vita».<sup>13</sup> Premesso che l'indagine si riferiva soltanto ai 12 mesi precedenti alla fine del 2005 e che in ogni caso tutte le situazioni intercettate potevano essere anche soltanto temporanee all'interno dell'intervallo temporale indagato, dalla ricerca sul campo (22.000 famiglie campionate) viene fuori che

il 14,7% delle famiglie ha dichiarato di *arrivare con molta difficoltà alla fine del mese* e il 28,9% di non essere in grado di far fronte a una spesa imprevista di 600 euro. Nei dodici mesi precedenti l'intervista, in almeno un'occasione il 9% delle famiglie si è trovato in arretrato con il pagamento delle *bollette*; il 5,8% non ha avuto i soldi per comprare il *cibo necessario*; il 12% per pagare le *spese mediche* e il 17,8% per comprare

<sup>13</sup> In ISTAT, *Famiglia e società*.

*vestiti necessari.* Inoltre, il 10,9% delle famiglie ha dichiarato di non potersi permettere di *riscaldare adeguatamente l'abitazione.*

*Le famiglie con figli e fra queste quelle con figli minori sono maggiormente esposte al disagio economico* con percentuali che oscillano, a seconda della tipologia di famiglia, fra l'11,4% e il 22,5% (famiglie con tre figli e più), insieme ad anziani, famiglie monogenitoriali e famiglie monoreddito (18,7% queste ultime). Le meno esposte risultano all'opposto le famiglie senza figli.

Infine, se questa è la fotografia che la base-dati Italia ci restituisce con evidenza e crudezza, dato per scontato che promuovere lo sviluppo economico complessivo del sistema è, comunque e soprattutto nel breve periodo, condizione basilare per la promozione di nuove e più stringenti politiche sociali e del lavoro, *l'unico investimento possibile*, sia di breve sia di medio e soprattutto di lungo periodo *utile a correggere e guarire i gravi scompensi strutturali, è la famiglia e il progetto-famiglia verso il quale far convergere in modo mirato e progressivo ogni possibile risorsa presente e futura*, avendo consapevolezza del fatto che i primi frutti di un tale continuato e perseverante progetto politico si potranno cogliere con una qualche evidenza da qui a 20-25 anni.

Indipendentemente dai tassi di sviluppo, la priorità, da subito, va data alle azioni di lungo termine, le sole che possono modificare nel tempo la pesantezza strutturale di base. La filiera invecchiamento della popolazione e sovraccarico della spesa pensionistica e correlate voci, a carico quasi totale della spesa pubblica, si corregge andando all'origine dei fattori strutturali, e cioè attivando azioni a tutto campo che favoriscano *la ripresa della fecondità attraverso politiche di sostegno alle famiglie.*

Il che significa politiche che promuovano e incoraggino in modo concreto la formazione di nuove famiglie, che sostengano e incentivino la maternità, che indirizzino servizi innovativi alle famiglie in sintonia con gli attuali stili di vita, che promuovano su più fronti i servizi per l'infanzia, che aggiungano flessibilità normative molto mirate nei confronti degli occupati con figli soprattutto minorenni, che promuovano, sostengano e premino tutte le reti relazionali che ruotano attorno alle famiglie e ai loro specializzati bisogni, nell'arco di tutte le fasi della vita, siano esse reti parentali, associative, pubbliche, private e pubblico-private, che attuino con immediatezza politiche abitative (sia affitti sia proprietà) per le giovani coppie che vogliono

costituire famiglie attivando provvedimenti straordinari a tutto tondo che possono andare da bonus fiscali a defiscalizzazioni, da buoni-casa per le famiglie a vantaggi fiscali per i proprietari che danno in affitto abitazioni, da compartecipazioni pubbliche, para-pubbliche e di enti a oneri e costi (anche a fondo perduto) per garantire l'accesso a mutui agevolati di lungo periodo ad accordi mirati e garantiti con istituti bancari e strutture finanziarie per il finanziamento e la promozione di edilizia abitativa a vocazione sociale.

Già nel novembre 2004 uno studio della Banca d'Italia,<sup>14</sup> presentato in Commissione finanze e tesoro al Senato, forniva al riguardo alcune precise ipotesi operative come:

a) la redistribuzione del reddito in favore dei nuclei familiari in condizioni di povertà, diretta a favorire le famiglie economicamente svantaggiate (equità verticale); b) il trattamento differenziato volto a compensare, a prescindere dal reddito, le maggiori esigenze di spesa connesse con i carichi familiari (equità orizzontale); c) la modifica delle scelte procreative delle famiglie per conseguire obiettivi demografici di ordine sociale.

In analitico lo studio citato articolava specifici suggerimenti<sup>15</sup> che meritano di essere ulteriormente approfonditi con attenzione e urgenza nelle sedi decisionali proprie.

---

<sup>14</sup> SENATO DELLA REPUBBLICA, 6° COMMISSIONE FINANZE E TESORO, Audizione del direttore centrale, Area ricerca economia della Banca d'Italia, Giancarlo Morcaldo, *Indagine conoscitiva sul trattamento fiscale del reddito familiare e sulle relative politiche di sostegno*, novembre 2004.

<sup>15</sup> «Nel primo caso l'obiettivo è di ridurre l'esposizione delle famiglie al rischio di povertà associato alla presenza di persone che non svolgono un'attività lavorativa. Tale rischio è direttamente correlato con la numerosità del nucleo familiare. Per raggiungere quest'obiettivo si può ricorrere ai classici strumenti finalizzati al contrasto della povertà. Una prima possibilità è rappresentata dall'integrazione del reddito dei cittadini poveri mediante la corresponsione di sussidi che variano in relazione al livello del reddito. L'efficacia di questo strumento dipende dall'entità dell'integrazione; l'efficienza dipende dalla possibilità di concentrare le risorse sui soggetti in condizioni di effettiva povertà. Nel caso in cui l'entità del sussidio decresca rapidamente al crescere del reddito, ne potrebbe risultare scoraggiata l'offerta di lavoro. Un altro strumento consiste in sussidi la cui erogazione è collegata al manifestarsi di eventi che possono, con una certa probabilità, condurre i cittadini in condizioni di povertà (ad es. la malattia, la vecchiaia, la disoccupazione e la presenza di carichi familiari). Nel secondo caso la finalità è quella di discriminare, a parità di reddito, fra famiglie con un diverso numero di persone a carico. Si tratta di evitare che, per tutti i livelli di reddito, la presenza di un numero elevato di carichi familiari penalizzi la capacità di spesa della famiglia. La redistribuzione orizzontale trova fondamento nella difficoltà di alcuni soggetti a soddisfare bisogni ritenuti non essenziali. Questa capacità può essere ridotta dalla presenza di carichi familiari, giustificando un trasferimento di risorse in favore dei nuclei più numerosi. Quest'argomentazione cade, almeno in parte, se si considera che nel tempo le scelte di procreazione sono divenute sempre più consapevoli. La redistribuzione orizzontale manterrebbe la sua giustificazione solo qualora il carico familiare risultasse da un'imposizione e non da una scelta (per es. in caso di familiari inabili al lavoro o disabili, di

In conclusione, mi pare si possa affermare con tutta evidenza che ci troviamo di fronte a un'enorme responsabilità anche etica fra generazioni, del tutto nuova rispetto alle filiere evolutive della modernità e dei periodi più a noi vicini e ad essa successivi. Un obbligo e un dovere storico nei confronti dei giovani d'oggi e delle generazioni future, che per più motivi abbiamo fin qui mancato e reso più urgente e operativamente più pesante, malgrado segnali chiarissimi e avvertimenti che da più parti con saggezza e lungimiranza ci venivano e che potevano essere raccolti per tempo. Fra quest'ultimi mi piace citarne uno soltanto:

La famiglia concepita individualisticamente ha perduto l'importanza sociale di un tempo, non influisce che indirettamente sulla vita politica del Paese, non ha più garanzie di stabilità economica, nella limitazione della prole cerca un ripiego per contenere le spese, ripiego che deriva da volontà egoistica. I divorzi sono divenuti frequenti man mano che la famiglia si è impoverita spiritualmente, onde questa sarebbe del tutto decaduta se la religione non avesse supportato con la sua disciplina alla mancanza di sostegno e di rilievo sociale. [Ma] quali che possano essere le oscillazioni dei fattori sociali, la coscienza familiare resta però sempre al fondo di ogni processo *umano e sociale*.

Siamo nel 1935, la citazione è tratta da *La società sua natura e leggi*; l'autore è un sociologo il cui nome è Luigi Sturzo.

---

licenziamento del coniuge, ecc.). Gli strumenti tradizionalmente utilizzati per conseguire finalità di equità orizzontale sono le deduzioni dall'imponibile, le detrazioni d'imposta e gli assegni familiari. Una possibile alternativa è rappresentata dall'adozione del metodo del "quoziente familiare" per la determinazione dell'imposta sul reddito. Il terzo obiettivo presuppone l'esistenza di una discrepanza fra interesse individuale e interesse collettivo relativamente al livello, alla dinamica e alla composizione della popolazione. La determinazione delle caratteristiche demografiche ottimali a livello collettivo è stata a lungo considerata dalla letteratura economica; le indicazioni desumibili dagli studi teorici non sono concordi. L'accentuato invecchiamento demografico e l'attesa forte flessione della popolazione configurano tuttavia uno scenario che certamente non può definirsi ottimale. Un intervento nella direzione di favorire la ripresa del tasso di natalità è pertanto auspicabile» (SENATO DELLA REPUBBLICA, 6° COMMISSIONE FINANZE E TESORO, *Indagine conoscitiva*).

---

QUARTA SESSIONE  
Pisa, sabato 20 ottobre, mattino

**LE PROSPETTIVE  
DELLA BIOPOLITICA**

---



## L'urgenza del bene: le voci della mistica

*Perché mi interroghi su ciò che è buono?  
Uno solo è buono.*

(Mt 19,17)

*Fuori da Dio, tutto è stretto.*

(Giovanni della Croce)

Quasi lacerata da una ferita insanabile, la storia della mistica cristiana porta in sé da sempre l'esigenza della conciliazione necessaria tra contemplazione e azione, tra Maria e Marta, aspirando con tutta la passione del desiderio a quella «parte migliore» promessa dal Maestro. Da Meister Eckhart – ai primi del Trecento – che fa di questa pagina evangelica il suo manifesto della mistica dell'abbandono, sino, qualche anno dopo, a Brigida di Svezia e a Caterina da Siena, e poi, lungo il corso dei secoli, fino ad Armida Barelli, Edith Stein e altre ancora, l'urgenza dolorosa della necessità di incarnare *e* Marta *e* Maria segna in modo indelebile la storia di queste differenti voci mistiche, come raccolte in un invisibile santuario, stremate dal tocco di Dio, che, rovesciando le loro esistenze, le ha condotte in sentieri oscuri, squarciati da quella presenza che ha conferito loro grandezza e fertilità alle loro opere.

Né si pensi che si respiri qui una spiritualità rarefatta, quanto, al contrario, la percezione di un aggancio concretissimo alla durezza della vita reale. Non regge più lo stereotipo di una mistica individualizzante, misura privata di un intimistico legame con Dio; anzi è proprio l'incontro vivo e vicino con l'assoluta presenza a salvare dalla tentazione della *fuga mundi*, poiché l'amore – impronta certa dell'invisibile – impone l'esteriorità del suo darsi e, dunque, attenzione ai biso-

---

\* Ordinario di Filosofia all'Università di Messina.

gni della vita comune come il bene, la giustizia, la pace, lo sguardo misericordioso allo splendore e alla miseria del mondo. Lo stacco tra Maria e Marta risulta in tal senso artificioso e astratto; vale altrimenti la tensione alla compresenza di contemplazione e azione, all'attitudine – suggerita alla Barelli da p. Matteo – di farsi Marta con il cuore di Maria. Che significa entrare nelle cose, negli avvenimenti, senza esserne assorbiti, stando cioè presso gli affari del mondo e non dentro, con la certezza che questo vive già dentro il circolo dell'eterno.

\* \* \*

È l'opera di Dio che conta; a essa vanno ricollocate le azioni, i progetti legati alle cose della terra: lo ripetono spesso Armida Barelli, Edith Stein, fa loro eco la voce altrettanto forte di Adrienne von Speyr, la dottoressa svizzera che inizia il suo percorso mistico attraverso la rilettura contemplativa del *Padre Nostro*, là dove si promette di fare la «sua» volontà, di accedere cioè al mondo di Dio soltanto compiendo la sua opera dentro il vivere quotidiano e civile, in mezzo agli uomini. Da questo convincimento trae una modalità inedita di intendere la vita spirituale, mai declamata in modo astratto o retorico, mai esibita o studiata, ma conservata e consumata con pudore dentro il dominio dell'amore, nel luogo primario alimentato dall'azione contemplativa o, che è lo stesso, dalla contemplazione attiva, in cui nulla appare scontato, perché tutto esige, giorno dopo giorno, di essere di nuovo amato e ricominciato.

Un amore vivo e concreto per le persone e le cose, un amore protetto dalla speranza e dalla fede e rifluito nella vita come libero dono, come disposizione dello spirito, come sempre nuovo decidersi per i regali di Dio, come fantasia dell'altruismo, come letizia nel dare compassione, come coraggio nello spendersi, come sereno consentire a Dio, sempre più grande delle sue rivelazioni. Ne ha una percezione chiara Dag Hammarskjold, segretario generale delle Nazioni Unite, morto durante una missione diplomatica, nel settembre 1961, in un attentato nei cieli del Congo: «Amare, con l'amore di Dio, la vita e l'umanità, in vista della possibilità infinita», scriveva qualche mese prima, «di attendere come lui, valutare come lui, senza giudicare. Obbedire al comando dato e mai guardare indietro [...], allora egli potrà servirsi di te, se resti in attesa, *pronto*. E se agirai appena te lo chiederà».

Ciò comporta la dura fedeltà, anche nella notte della fede, «quando gli ultimi amici dormono, gli altri tramano la tua rovina, e Dio tace» dentro le difficili congiunture mondiali, le tensioni della guerra fredda, le implacabili trame oscure della diplomazia internazionale. «Ma presto sarà la notte», scrive ancora, «e la morte sarà l'ultimo dono della vita, il sacrificio estremo dell'estrema solitudine, abitata dalla croce dell'eterno sofferente», che chiede ai suoi amici la preghiera nuda, buia, dura.

Dio vuol farsi conoscere così, all'interno della *scientia crucis*, come nota Edith Stein, e non della *scientia gloriae*, così che «tu ti senti proprio una lavagna oscura» (è Carlo Carretto a dirlo) «e lui traccia sopra la lavagna oscura i tratti del volto di Cristo. E tu conosci sempre più questo volto, che significa Bethlem, Nazaret, il lavoro oscuro, la crocifissione, la verità». Carretto, come si sa, era uno dei laici più in vista nella Chiesa del dopoguerra, e colui che, forse più di ogni altro, aveva incarnato la spinta missionaria dell'apostolato cattolico durante il pontificato di Pio XII, impegnato, insieme ad altri, alla ricostruzione morale e civile dei cattolici italiani. Ricordava spesso l'adunanza oceanica, da lui organizzata a Roma nel settembre 1948 (all'indomani della vittoria della DC sul Fronte popolare il 18 aprile) con i suoi baschi verdi, inventati da lui come distintivo dell'Azione cattolica e segnale – come dirà più tardi – di un modo «trionfante» di essere Chiesa. Il richiamo improvviso del deserto non è tanto un'alternativa per lui al troppo attivismo apostolico, è invece l'altra faccia dell'amore che gli veniva prepotentemente richiesta; insomma un altro genere di azione, non quella dell'«assalto all'altare», dell'utilizzo del sacro, magari per fini apologetici, ma quella che lascia spazio alla sua carità, «che per sua natura è universale, casta, equilibrata, santa».

Nessun dubbio sull'impegno di promozione e di liberazione dei poveri, incontrati tra i beduini nel Tuareg, ma anche vigilanza affinché quest'intervento non si riducesse alla logica efficientistica e paternalistica di tipo occidentale. Ricordava al riguardo che, giunto nel deserto e venendo a contatto con tanta miseria, fu tentato di rovesciare il camion con le cose europee davanti agli africani: «Io ho, vi do, prendete poveracci», per poi convincersi invece che non era importante *fare* qualcosa per loro, ma *essere* come loro.

\* \* \*

È questo, in fondo, il medesimo spirito che anima Madre Teresa di Calcutta, convinta che bisogna lottare per abolire «due peccati: la miseria e la ricchezza». In mezzo c'è la povertà, la povertà di Gesù che è la persona che fa la dignità per ogni uomo, rendendo possibile la compartecipazione sia al destino di Dio, fattosi carne nel Figlio, sia al destino di limite, di bisogno di ogni altro, di fronte alla cui precarietà occorre il lavoro della giustizia e del riscatto.

La nuda radicalità di questa duplice immersione nel mondo di Dio e degli uomini pretende comunque il passaggio dalla dispersione all'essenzialità, dalla frammentazione alla totalità dell'incontro, dalla periferia al centro. Il centro c'è già; va soltanto custodito e protetto dall'opaca confusione della periferia. Ricordava infatti Adrienne von Speyr che il peccato abita in periferia, non al centro, insistendo nel dover rimanere ancorati a quel punto fermo, evitando di spostarsi in periferia, là dove si è esposti alla tentazione e al male. Il peccato in altri termini si consuma quando la periferia non si sottomette al centro, quando la carne della morte, la negatività dell'orgoglio e della vanità premono, per guadagnare spazio. Il centro invece è la sfera del cuore, la terra della luce, da cui proviene la forza incontrastata del sé all'assoluto, potenzialmente puro, perché unico punto a essere toccato dall'amore trinitario.

È questo fuoco della carità che muove la penna di Caterina da Siena, impegnata a lottare contro le perversioni del potere politico e religioso, come quando scrive al gonfaloniere della giustizia della città di Firenze: «In lui [deve] rilucere la margarita della santa giustizia, tenendo ragione e giustizia al piccolo come al grande, al povero come al ricco [...], però che non attende al suo bene proprio, ma al bene universale di tutta la città». La promozione del bene comune non ha nulla di sacrale o di metafisico: è virtù politica dell'ordine temporale che contiene in sé un'indubbia riserva escatologica, e per questo è innervata dall'urgenza dolorosa di una necessità, che imprigiona dentro lo scandalo della povertà e del male, ma che al contempo esige di essere vista con gli occhi verso l'alto.

Le intense voci di questa mistica sociale, che attraversa gran parte dell'occidente cristiano sino alla fioritura del Novecento, si lasciano perciò apprezzare per il felice incontro tra l'esperienza estatica dell'amore terrestre e l'esperienza fisica dell'amore soprannaturale.

## Le prospettive della biopolitica

1. Alla capillare diffusione del termine *bioetica* (ancor oggi utilizzato per lo più come sinonimo di *etica medica*) non sembra corrispondere un'altrettanto capillare diffusione del termine *biopolitica*, se non all'interno della comunità scientifica dei bioeticisti, tutto sommato ristretta. Chi lo utilizza, lo fa in generale per riferirsi alle ricadute normativo-ordinamentali delle questioni bioetiche: contesto, questo, al quale meglio si adatta forse il termine *biodiritto* (anch'esso, peraltro, di uso in genere limitato). In questa prospettiva, la bioetica sarebbe il *prius*, la biopolitica (o il biodiritto) il *posterius*: si ritiene che una volta elaborate adeguate convergenze ideali (o ideologiche) su specifiche questioni, grazie ad approfonditi dibattiti bioetici (eventualmente demandati ad appositi comitati) e all'uso di opportune metodologie, si dovrebbe lasciare il posto alla loro traduzione *biopolitica*, secondo le normali dialettiche che della politica sono proprie: dibattiti nella società civile, confronti parlamentari, redazione ed eventuale approvazione di proposte legislative, ulteriori verifiche in merito alla loro costituzionalità, (eventuali) appelli referendari. Da parte di molti si aggiunge (con ragionevolezza) che comunque in un'epoca di vorticoso progresso scientifico come la nostra, nessuna definizione biopolitica e biogiuridica di questioni bioetiche dovrebbe essere considerata acquisita se non per periodi brevi o addirittura brevissimi: la costante e periodica rimesa in discussione del biodiritto dovrebbe essere addirittura normativamente prevista (come ad es. avviene in Francia, oltre che in altri Paesi).

---

\* Ordinario di Filosofia del diritto all'Università di Roma Tor Vergata e presidente dell'Unione giuristi cattolici. La sessione è stata coordinata dal prof. Franco Garelli, preside della Facoltà di scienze politiche all'Università di Torino e segretario del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali.

2. Un simile uso del termine *biopolitica* è ovviamente del tutto legittimo e sotto molti profili anche utile. Esso però non corrisponde alla valenza più pregnante che questo termine ha assunto nel dibattito che ha per oggetto e cerca di cogliere le coordinate essenziali della modernità. Al di là infatti dell'uso linguistico ordinario, che si limita a vedere nella biopolitica la mera traduzione in leggi, regolamenti, norme dei principi dell'etica medica, resta il fatto che non abbiamo un termine migliore di questo per indicare il fenomeno – tipicamente moderno – della *totale presa in carico* e della *gestione integrale della vita biologica da parte del potere*. Nel contesto di questo discorso *potere* non è riferito soltanto al soggetto *Stato*, ma sta piuttosto a indicare ogni *prassi collettiva di carattere autoreferenziale*, che quindi giustifica se stessa solamente in quanto prassi e non assumendo come proprio doveroso principio di riferimento l'oggettività del reale e la sua intrinseca normatività, secondo il paradigma classico del giusnaturalismo, in tutte le sue diverse varianti. La *biopolitica* è quindi quel paradigma – tipicamente moderno – che ritiene l'*humanitas* non un *presupposto*, ma un *prodotto* della prassi. A questo concetto di biopolitica e a questo soltanto sono dedicate le presenti riflessioni.

3. Per acquisire una prima consapevolezza dello specifico ambito del *biopolitico*, conviene far riferimento a un passo aristotelico ben noto, la cui rilevanza biopolitica è divenuta ormai palese ai nostri occhi: il passo, posto all'inizio della *Politica* (1252a e ss), in cui il filosofo distingue le competenze del *politikós* (cioè dell'uomo di Stato) da quelle di un *oikónomos* (cioè di chi presiede a un'azienda) e da quelle di un *despotes* (potremmo dire, di un capofamiglia). Sbaglia gravemente, ci spiega Aristotele, chi pensa che le differenze tra queste figure siano di quantità e non di qualità: si arriverebbe al paradosso di dover ritenere inesistenti le differenze tra «una grande casa» e un «piccolo Stato» (tema che resta ancor oggi di attualità, quando si sottolinea, ad es., che alcune aziende multinazionali hanno un bilancio così grande da essere maggiore di quello di alcuni Stati membri delle Nazioni Unite). La differenza, insiste Aristotele, è di specie: la vita che rileva per la *polis* (cioè il *bios*) è quella *pubblica*, orientata alla felicità, nel senso specifico che questo termine possiede esclusivamente per l'uomo; è soltanto nella *polis* che l'uomo trascende la sua animalità e si rivela (diremmo noi) animale *culturale*,

nel senso più ampio dell'espressione. Ben diversa la vita che rileva per l'*oikos*, per la casa: essa è una *nuda vita* (*zoé*), orientata strettamente al *privato*, alla sopravvivenza naturale dei suoi membri, alla nutrizione e alla cura dei loro corpi, all'ordine delle generazioni: in una formula sintetica, tipicamente aristotelica, ai *bisogni quotidiani*; è quella *vita* che, con s. Agostino, non sappiamo nemmeno se definire *vita mortale* oppure *morte vitale* e nella quale tutti ci troviamo senza neppure poter dire da dove siamo venuti.<sup>1</sup> La distinzione aristotelica tra il contesto della *polis* e quello dell'*oikos* è preziosa, perché, se da una parte consente di insistere sul carattere strutturalmente *politico* dell'essere dell'uomo, dall'altra non giunge a sostenere che fuori della *politicità* non esista l'*umanità* – punto, questo, per noi assolutamente essenziale. È piuttosto vero il contrario: proprio perché formato nell'*oikos*, l'uomo può aprirsi alla *polis*; proprio perché acquisisce nell'*oikos* il linguaggio, l'uomo è in grado di giungere per suo tramite a quella forma di comunicazione totale che è la comunicazione *politica*. In altre parole: una *vita politica* è possibile soltanto per soggetti la cui *nuda vita* venga adeguatamente riconosciuta e custodita in contesti *pre-politici*. La biopolitica nega rilevanza a tali contesti (in casi estremi ne nega la stessa esistenza) o pretende di essere l'unica istanza legittimata a *qualificarli*.<sup>2</sup>

4. È inutile sottolineare la rilevanza storica per la filosofia della politica di questo paradigma aristotelico dualistico, anche nella forma estremamente elementare in cui l'ho presentato. Esso è apparso per generazioni così ben descrittivo dell'*humanum* che ancora facciamo difficoltà a riconoscere la crisi in cui esso è entrato (per alcuni irreversibilmente) agli inizi dell'età moderna, quando la logica della *polis* ha acquistato un primato così schiacciante su quella dell'*oikos*, da rendere quest'ultima dimensione marginale, quasi impercettibile. Dobbiamo ascrivere a merito di Michel Foucault l'aver per primo compreso come il configurarsi moderno del *politico* e la sua inedita

---

<sup>1</sup> «Quid enim est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortale an mortem vitalem?» (AGOSTINO, *Confessiones* I,6.7).

<sup>2</sup> Ad es. la pretesa *legale di ridefinire il matrimonio*, allargandolo agli omosessuali, ha un rilievo biopolitico immenso, perché – sotto il pretesto di riconoscere diritti personali – altera indebitamente l'identità stessa della persona (che è costitutivamente *sessuata*) attraverso il diniego di una rilevanza pubblica della sessualità, cioè di una delle dimensioni costitutive dell'identità della *nuda vita*.

(rispetto al passato) pretesa di assolutezza si siano riverberati sulla dimensione della *vita naturale* e abbiano operato per ricondurla all'orizzonte, ai meccanismi, ai calcoli del potere.<sup>3</sup> La crisi, tipicamente moderna, in cui versa la forma Stato non altera la correttezza di quest'analisi, dato che in Foucault il potere rileva essenzialmente nella sua dimensione *impersonale*. La biopolitica non nasce infatti dalle intuizioni, dalla volontà individuale e nemmeno dalle *scelte pragmatiche* di un sovrano, di un despota o più in generale dei governanti, scelte che potrebbero essere misconosciute, rovesciate o comunque negate da un qualsiasi altro sovrano o despota. La biopolitica si costituisce quando nella modernità si consolida l'idea per la quale ogni forma di sapere (a partire dal sapere scientifico) e qualsiasi dimensione attinente alla vita naturale non possono che avere rilievo *pubblico*. Nella logica della biopolitica non può esistere un sapere sul *bios* che sia «privato», cioè privo di qualificazione e di legittimazione pubblica.

4.1. Limitiamoci a un solo esempio. La distinzione tra *vivente* e *non vivente* viene ad acquistare nel contesto biopolitico moderno un unico fondamento, quello *legale*, da quando è alla legge e a essa soltanto che è demandata l'individuazione dei criteri *vincolanti* per l'accertamento e della nascita e della morte.<sup>4</sup> Sappiamo che le moderne legislazioni sui trapianti hanno introdotto nel nostro sistema normativo quello *cerebrale* come criterio di accertamento della *morte*. E siamo tutti testimoni del progressivo affermarsi della pretesa di procedere all'identificazione delle persone, come individualità biologiche, a partire da criteri *biometrici* legalmente consolidati (l'analisi del DNA).

5. La portata dell'istanza biopolitica è di enorme rilievo e ancor oggi, come accennavo in precedenza, poco percepita e riduttivamente tematizzata. Nella maggior parte dei casi, di essa si percepiscono benevolmente soltanto le dimensioni più estrinseche, quali la presa in carico da parte della sanità pubblica della tutela del diritto alla salute (o più in generale l'affermazione che tale diritto non può che possedere lo statuto di un diritto umano fondamentale). La questione vera si pone invece su ben altro piano: lo specifico della biopoliti-

---

<sup>3</sup> Cf. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Milano 1984, 127.

<sup>4</sup> È stato il codice napoleonico che ha introdotto, come presupposto per riconoscere capacità giuridica al neonato nato *vivo*, l'ulteriore requisito legale della *viabilità*. La *capacità di sopravvivere* diviene quindi un requisito *biopolitico* per riconoscere al neonato il *diritto di essere considerato legalmente vivo*.

ca si rivela quando essa giunge a svuotare i concetti di vita e di morte, di salute e di malattia, di terapia e di cura di ogni specificità naturalistica e scientifica (oltre che, ovviamente, antropologica). Il vocabolario della *nuda vita* perde ogni consistenza intrinseca e diviene totalmente malleabile, da quando i termini essenziali che qualificano il *bios* assumono un'esclusiva e vincolante rilevanza pubblica. Vita e morte nell'orizzonte della modernità biopolitica non hanno altro significato se non quello che acquisiscono esclusivamente come l'oggetto di una *decisione* pubblicamente riconosciuta come *rilevante*: una decisione di carattere in genere politico-normativo (esemplari per l'appunto sono le leggi sulle diverse possibili modalità di accertamento della morte), ma che può anche essere riferita a una volontà potestativa di singoli soggetti, come, ad esempio, la donna cui è concesso di disporre a sua discrezione del «prodotto del concepimento» o, in casi ovviamente ben diversi, il *fiduciario*, al quale dovrebbe riconoscersi, e in molti casi viene effettivamente riconosciuto, il potere di «staccare la spina» a carico di soggetti in coma.

5.1. L'orizzonte della biopolitica è pertanto ben più ampio di quello della bioetica, nell'accezione più comune del concetto. Uno sguardo storicamente attento ci ha convinto che tutti quelli che sono stati definiti gli «enigmi»<sup>5</sup> che il XX secolo ha posto alla ragione – e in particolare i grandi movimenti totalitari e l'«invenzione» da essi operata dei campi di concentramento – possono ricevere spiegazioni adeguate soltanto se si tematizza il carattere biopolitico dei loro fondamenti ideologici. Come ci ha spiegato Hannah Arendt, nel campo di concentramento il soggetto è spogliato di ogni statuto personale e politico e la sua identità è ridotta alla *nuda vita*, è ridotto cioè a quella figura che nell'antichità romana era qualificata con l'espressione *homo sacer*, colui la cui identità umana era a tal punto negata e misconosciuta che poteva essere ucciso da chiunque senza che l'atto venisse qualificato come omicidio (e che, proprio per questo, non poteva essere messo a morte secondo forme rituali, perché in tal modo se ne sarebbe riconosciuta, sia pure nella forma terribile del sacrificio, l'umanità). Scrive giustamente Agamben:

La domanda corretta rispetto all'orrore commesso nei campi non è quella che chiede ipocriticamente come sia stato possibile commettere

---

<sup>5</sup> F. FURET, *L'Allemagne naziste et le génocide juif*, Paris 1985.

delitti tanto atroci rispetto a degli esseri umani; più onesto e soprattutto più utile sarebbe indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere così integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei loro confronti qualsiasi atto non apparisse più come un delitto (a questo punto, infatti, tutto era veramente divenuto possibile).<sup>6</sup>

Sarebbe un macroscopico errore ritenere che la sconfitta del nazismo o l'implosione dello stalinismo e del maoismo abbiano comportato l'incrinarsi del modello biopolitico e confortarci reciprocamente ripetendoci che i campi oggi non sono più possibili. Dovremmo piuttosto prima riconoscere che non sono stati i totalitarismi a produrre la biopolitica e che è questa che li ha preceduti, essendo piuttosto una *condizione di possibilità* del loro affermarsi (se o no esclusiva, è questione tutta da approfondire), e poi prendere atto che, tramontati i totalitarismi, l'istanza biopolitica, già vivacissima prima del loro sorgere, ha potuto continuare a svilupparsi prendendo altre strade, di cui la cultura oggi dominante stenta ad acquisire consapevolezza. Quello che è avvenuto nei campi potrebbe oggi *mutatis mutandis* avvenire, e secondo autorevoli opinioni già di fatto avviene, in istituti e laboratori, nei quali, nel nome di vaghi appelli al futuro – ma è tipico di ogni ideologia, anche e soprattutto di quelle totalitarie, parlare in nome del tempo che verrà –, scienziati e ricercatori operano sulla *nuda vita* (umana, animale e ibrida) *manipolandola*.

6. La pervasività della biopolitica è inquietante. Limitiamoci ad alcuni, pochi esempi.

6.1. La legalizzazione pressoché planetaria dell'aborto, avvenuta non casualmente in un arco temporale estremamente ridotto e caratterizzato almeno in occidente dal consolidarsi del modello democratico, è segno inequivocabile della forza con cui il paradigma biopolitico pretende di gestire la nuda vita, *autorizzandone l'esistenza* o almeno sindacandone la stessa legittimazione sociale. L'aborto, come di recente e bene ha mostrato Luc Boltansky,<sup>7</sup> è pratica comune nella storia e in genere tollerata in tutte le società da noi conosciute; ma

---

<sup>6</sup> G. AGAMBen, *Homo sacer*, Torino 2005, 191.

<sup>7</sup> Cf. L. BOLTANSKY, *La condition foetale*, Paris 2004 (tr. it. Milano 2007).

soltanto in un contesto biopolitico consolidato esso ha acquisito – per lo più in un arco di tempo molto breve – un’inedita rappresentazione simbolica, elaborando la pretesa di essere riconosciuto alla stregua di un *diritto fondamentale*. Ne è derivata un’alterazione della rappresentazione del *bios*, di cui ancora dobbiamo misurare tutte le conseguenze. Ciò che per ora sta sotto gli occhi di tutti è la destrutturazione del linguaggio ordinario, che non è più in grado di nominare il nascituro se non come un (generico) «prodotto del concepimento» e la sua intenzionale soppressione se non come «interruzione volontaria della gravidanza».

6.2. Secondo esempio plateale del consolidarsi del paradigma biopolitico: l’alterazione dell’equilibrio alla nascita tra i sessi. Alludo al fenomeno delle *missing women*, prodotto dagli aborti selettivi in particolare in India e in Cina e che sembra ormai attestarsi sull’incredibile numero di 100 milioni di donne non nate.<sup>8</sup> Esso costituisce un autentico incubo demografico, di cui l’India ha preso coscienza già da alcuni anni e la Cina soltanto negli ultimi mesi, quando già però nel Paese il rapporto tra neonati maschi e neonate femmine si è assestato sulla cifra del 119% (con punte del 136%) su di una media internazionale del 107%. I rimedi che questi Paesi (da ultima la Cina) hanno assunto vanno dalla repressione penale degli aborti selettivi e giungono fino alla proibizione di qualsiasi indagine prenatale volta a individuare il sesso dei nascituri. Ma sono tutti rimedi palesemente inefficaci, poiché è a monte, nelle rigidissime legislazioni biopolitiche di pianificazione familiare (perfezionate dal governo cinese nel 1979), che va individuata la radice del problema.

6.3. Viene correttamente considerato tra i massimi problemi *bioetici* quello delle pratiche di procreazione assistita, responsabili della formazione di *embrioni soprannumerari congelati, destinati a non essere mai impiantati*. È significativo rilevare come, al contrario, in un orizzonte biopolitico questo specifico problema stenti addirittura a essere percepito: il Regno Unito ordina la periodica distruzione di questi embrioni, indipendentemente da qualsiasi verifica della loro vitalità e senza che si possa addurre una giustificazione – se non per l’appunto *politica* – di questa prassi.

---

<sup>8</sup> Il fenomeno è stato individuato e denunciato per primo da A. SEN, di cui si veda «Missing Women, Revisited», in *British Medical Journal* (2003), 1297ss.

6.4. E ancora: si pensi alle forti tensioni a favore della legalizzazione dell'eutanasia che caratterizzano pressoché tutti i Paesi occidentali e che verosimilmente sono destinate a estendersi al resto del mondo. Come l'aborto si è trasformato, da decisione tragica e personalissima di alcune donne, in una pratica sociale di regolamentazione delle nascite, così l'eutanasia si è trasformata da atto omicida eccezionale, estremo, tragico e pietoso in una pratica di gestione burocratica e biopolitica della fine della vita umana. In apparenza, i fautori dell'eutanasia vogliono semplicemente legalizzare quello che essi chiamano il «suicidio assistito» e poiché questa espressione può apparire troppo ruvida, ecco l'invenzione di opportuni eufemismi. Non so se merita più biasimo o più sarcasmo il titolo del disegno di legge, «Norme per regolamentare l'interruzione volontaria della sopravvivenza», presentato in parlamento nella scorsa legislatura a firma di diversi senatori, perché pur nella stravaganza dell'acronimo utilizzato (IVS, palese ricalco dell'ormai consolidato IVG) esso ci aiuta a capire la sostanza biopolitica della questione della fine della vita umana. Il fatto che si cerchi di introdurre l'espressione «interruzione della sopravvivenza», per qualificare la morte, indica l'incapacità conclamata del paradigma biopolitico di pensare alla vita come a un *in sé*: nella logica legalistica della biopolitica gli uomini dovrebbero evidentemente cessare di essere pensati e di pensare se stessi come *i viventi* e dovrebbero piuttosto reinterpretarsi come *coloro che sopravvivono* soltanto in ragione della loro appartenenza a un contesto di accettazione sociale della loro individuale identità biologica. Nella realtà biopolitica effettuale, comunque, il tema dell'eutanasia come *suicidio assistito* è ormai obsoleto; in Olanda il 31% dei pediatri sopprime – sulla base del cosiddetto «Protocollo di Groenningen» – i neonati malformati, oltre tutto *senza acquisire il consenso dei genitori*; in Svizzera, lo scorso febbraio, la Corte suprema ha stabilito che il malato mentale ha un diritto costituzionale a essere soppresso.

6.5. La biopolitica sostituisce una visione *internalista* del *bios* con una visione *externalista*, sostenendo l'irrelevanza della prima e il solido fondamento epistemologico della seconda. Un buon esempio è quello che ci viene fatto da Amartya Sen.<sup>9</sup> In India – repubblica fede-

---

<sup>9</sup> Cf. A. SEN, «Benessere e salute», in *Biblioetica*, a cura di G. CORBELLINI – P. DONGHI – A. MASSARENTI, Torino 2006, 8.

rale – lo Stato del Kerala ha un elevato tasso di longevità (i suoi abitanti hanno un'aspettativa media di vita di 70 anni) e nel contempo un elevatissimo *tasso di morbilità* (il tasso cioè che misura le malattie dichiarate e il numero dei ricorsi all'assistenza sanitaria). Lo Stato del Bihar ha invece la più bassa aspettativa di vita di tutta l'India (molto inferiore alla soglia di 59 anni, che è la media nazionale), a cui si associa però un bassissimo *tasso di morbilità*. Cosa significa questo dato? Forse che gli abitanti del Bihar godono in media di una salute migliore di quelli del Kerala? No, sostengono gli «esternalisti»; semplicemente, la loro limitata percezione della loro morbilità e la bassa consapevolezza dei loro problemi sanitari li indurrebbero a ricorrere ben poco all'assistenza sanitaria, indipendentemente dal suo grado di sviluppo e dalla sua articolazione. Per gli «internalisti», la malattia è uno stato di esperienza, che va in primo luogo ricondotto alla testimonianza e alla sofferenza personale delle persone malate; essa invece appare agli occhi degli esternalisti come una qualificazione *epistemologica* del *bios* ed è ben poco rilevante di quanto di questa qualificazione siano consapevoli le singole persone. Il trionfo *biopolitico* della visione *esternalista* comporta di necessità che bisogna ritenere che a chi non si riconosce malato, secondo i parametri ufficiali della biomedicina, «manca semplicemente la comprensione e la conoscenza del resto del mondo»; questi sarebbe un soggetto, per usare un'espressione heideggeriana, che riprenderemo, ma che il filosofo usa in altro contesto, «povero di mondo». Vivere il mondo «in povertà epistemologica» o nella sua pienezza non dipenderebbe, in questo contesto, dall'esperienza di vita personale dei soggetti, ma dalle qualificazioni pubbliche dell'Organizzazione mondiale della sanità o di qualsiasi altra istituzione alla quale il sistema biopolitico – ed esso soltanto – voglia riconoscere autorevolezza epistemica.

6.6. Come ulteriore, meno tragico ma non perciò meno pregnante esempio, si pensi alle pratiche sportive nella modernità, comprensibili nella loro specificità soltanto in quanto calate in un contesto biopolitico. Basta il fatto stesso che nella modernità biopolitica – e in essa soltanto – sia istituzionalizzata la figura dell'*atleta professionista* (cioè di colui che paradossalmente fa di un *gioco* il suo vero e proprio *lavoro*) a spiegare perché la lotta contro le sostanze dopanti e più in generale contro quelli che ancora siamo abituati a chiamare «illeciti sportivi» sia – a seconda di come si voglia vedere il problema – ingenua o ipocrita, ma comunque destinata ineluttabilmente alla sconfitta.

ta. La filosofia dell'agonismo sportivo moderno si riassume oggi in due sole frasi: «If you don't take it, you don't make it» («se non la prendi [si intende la pillola dopante] non ce la fai») e «break the rules or lose» («viola le regole o perdi»). Il punto è che le regole che si infrangono sono soltanto apparenti, sia perché le proibizioni che esse veicolano rinviano a un contesto farmacologico in cui la linea di demarcazione tra terapia e non terapia ha perduto di senso e viene sostituita da statuizioni ampiamente arbitrarie, sia perché esse si giustificano solamente assumendo un principio che la modernità ha rigettato, quello del divieto di operare sul proprio corpo, sia infine perché soffrono di un'intrinseca contraddizione, se è vero, com'è vero, che ciò che si chiede *politicamente* all'agonismo sportivo è l'eccezionalità della prestazione, il record, cioè, in altre parole, che per definizione, portando all'estremo le possibilità naturali del corpo, è obiettivamente *contro natura*.<sup>10</sup>

6.7. La prova migliore della potenza del paradigma biopolitico l'abbiamo quando riflettiamo su come esso abbia influito su di una delle categorie antropologiche fondamentali della modernità, quella della *persona*. In sé e per sé la categoria della persona non ha un riferimento *fisico*, né tantomeno *corporeo*: non a caso essa è stata proficuamente utilizzata dalla teologia cristiana con riferimento a Dio. Nel momento però in cui è stata applicata all'uomo, la categoria della persona ha immediatamente acquisito una dimensione fisicistica, come mostra chiaramente il concetto di *habeas corpus*: di qui il suo lento, inesorabile (anche se non da tutti avvertito) slittamento in un orizzonte *biopolitico*, che ha condotto all'alterazione – probabilmente irreversibile – di questo concetto. Non c'è dubbio che al paradigma personalistico dobbiamo molto, soprattutto per quel che concerne l'affermazione, la tutela e la promozione dei diritti umani. Ma non c'è nemmeno alcun dubbio che attraverso il paradigma biopolitico l'idea di persona sia stata violentemente deformata: non sono pochi i bioeticisti che, sulla scia di Peter Singer e di Tristram H. Engelhardt jr., sostengono che meriti la qualifica di persona soltanto chi sia dotato di un *corpo* in grado di rendere operative le qualità

---

<sup>10</sup> J. DERRIDA, *Retorica della droga*, Roma 1993, porta come esempio quello dell'atleta che si provoca una gravidanza i cui effetti endocrini risultano nello stesso tempo «naturali» e «dopanti» e che, dopo la prova agonistica, abortisce. L'esempio, indipendentemente dalla sua rilevanza statistica (e se si vuole anche dalla sua plausibilità), fa riflettere.

intellettuali e morali che alla persona vengono comunemente attribuite. È evidente che a questo punto l'idea di persona diviene pressoché inutilizzabile, se non a costo di lunghe, faticose e non sempre chiarissime precisazioni concettuali (come quella che definisce «personalismo ontologicamente fondato» una delle prospettive oggi dominanti in bioetica).

6.7.1. I teorici del diritto avevano a loro modo anticipato l'implosione dell'idea di persona, creando la *fictio* della *persona giuridica*; tale implosione è stata definitivamente perfezionata da formalisti e normativisti, per i quali questa categoria – non possedendo come ogni altra categoria giuridica alcun radicamento naturalistico – andrebbe elaborata soltanto a partire da un esplicito fondamento legale (cioè *biopolitico*). Per gli utilitaristi è ragionevole qualificare come persona soltanto chi abbia la capacità di esprimere *preferenze*: di qui non solo l'esclusione dalla categoria della persona dei non nati, degli infanti, dei malati di mente e in genere degli incapaci, ma il suo fantascientifico – ma fino a quando? – allargamento a soggetti non viventi, a macchine desideranti. Se il diffusissimo uso attuale del termine «persona» sembra una prova evidente del trionfo dottrinale di questa categoria, al punto da trarre in inganno perfino Paul Ricœur, che adotta la formula «mort le personnalisme, revient la personne...» per riassumere il suo pensiero,<sup>11</sup> l'incredibile ambiguità e varietà del suo uso attuale ne mostra piuttosto l'irriducibile fragilità.<sup>12</sup>

6.8. Un modo brillante per giustificare la perdurante validità della categoria della «persona» è quello più volte illustrato da Stefano Rodotà:<sup>13</sup> grazie alla teoria della persona si salderebbe lo iato, ormai insopportabile in un'epoca di globalizzazione, tra «uomo» e «cittadino». È evidente che tale iato – soprattutto per chi sia sensibile alla logica dei diritti umani – non può possedere alcuna giustificazione. Non si considera adeguatamente, però, che nel contesto biopolitico la saldatura di tale iato viene (a volte inconsapevolmente) pagata a un prezzo altissimo: dove più non si distingue tra uomo e cittadino (predicando i diritti fondamentali per *tutti*) si è

---

<sup>11</sup> Cf. P. RICŒUR, *La persona*, Brescia 1997, 21.

<sup>12</sup> Come peraltro aveva profeticamente e in diverse occasioni denunciato Sergio Cotta: si veda in particolare il saggio «Persona», raccolto in S. COTTA, *Diritto, persona, mondo umano*, Torino 1989, 59-82.

<sup>13</sup> Cf. S. RODOTÀ, *La vita e le regole*, Milano 2006.

tornati però a introdurre l'antica distinzione tra uomo/persona e uomo/cosa. Questa distinzione, che stava a fondamento del diritto romano, nella sua dimensione più spietata, quella legittimante la schiavitù, sembra oggi di nuovo consolidata quando si assumono decisioni letali nei confronti di soggetti (come ad es. i malati in stato vegetativo persistente) ai quali si nega – a volte sul fondamento di autorevoli delibere giurisprudenziali – ogni qualità personale. Ma non ci si inganni sul diverso orizzonte di senso al quale stiamo facendo riferimento: la distinzione romanistica tra uomini/persona e uomini/non persona non aveva un *background* biopolitico, come dimostra il fatto che qualsiasi schiavo poteva essere emancipato, in virtù dell'umanità che naturalisticamente lo parificava al suo padrone. Nella logica della moderna biopolitica, invece, il soggetto umano, qualificato *non persona*, non ha alcuna possibilità di emancipazione, poiché il suo *status* non riposa sulla sua identità naturale, ma sulle modalità attraverso le quali viene biopoliticamente qualificato all'interno del corpo sociale.

7. Non è semplice prefigurarsi gli esiti di medio e soprattutto di lungo periodo di un definitivo consolidarsi del paradigma biopolitico. Jürgen Habermas<sup>14</sup> ne ha efficacemente presentato uno – a suo avviso il più rilevante – alla nostra attenzione: il venir meno dell'*e-guaglianza alla nascita*, esito inevitabile della *liberale Eugenik*, farà crollare il principio su cui si reggono gli ordinamenti democratici moderni. Ma possiamo individuarne altri, senza troppe difficoltà: primo tra tutti lo statuto degli *oldest old*, che nessun *welfare state* sarà in grado di tutelare quanto più si consolideranno il doppio fenomeno biopolitico della crescita continua del tasso di vita media e della crescita continua delle patologie senili degenerative altamente invalidanti e – *last but not least* – il diffondersi corrosivo di ideologie animalistiche, che non essendo più in grado di distinguere tra dignità umana e dignità animale (poiché nel paradigma biopolitico la *vita* non ammette differenze ontologiche) predica, si batte e a volte ottiene, come nel recente caso della nuova normativa animalista approvata per le isole Baleari, il riconoscimento di *diritti fondamentali*, se

---

<sup>14</sup> Cf. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, Torino 2002.

non per tutti gli esseri viventi, almeno per i primati.<sup>15</sup> Il rilievo della questione non si esaurisce – come spesso ritengono nella loro ammi-revole semplicità gli «amanti degli animali» – in un più che doveroso impegno per impedire ogni sadismo umano nei confronti degli altri esseri viventi; esso rinvia piuttosto alla tensione – tipica dell’orizzonte biopolitico – perché l’umanizzazione integrale degli animali coincida con l’animalizzazione integrale degli uomini.<sup>16</sup>

8. Uscire dal paradigma biopolitico è quindi necessario, anche se nessuno può indicare con sicurezza quale sia la via giusta da imboccare. Non abbiamo alcuna garanzia che la decostruzione della biopolitica possa favorire l’avvento di paradigmi alternativi più rassicuranti, esattamente come l’esito vittorioso di una lotta contro una dittatura non garantisce di per sé l’avvento della democrazia. Una sola cosa appare (relativamente) certa: il paradigma biopolitico va *decostruito* prima che esso giunga alla soglia – irreversibile – dell’*implosione* (prima cioè che apra le porte all’avvento del *post-umano*). Mi limito a individuare alcuni, pochi punti, tutti riassumibili nell’affermazione secondo la quale per trascendere la biopolitica è indispensabile attivare un impegno radicale per la difesa della dimensione *privata del bios*.

8.1. In prima battuta, riconoscere la dimensione *privata del bios* deve significare in positivo il riconoscimento del valore intrinseco, pre-politico, del *bios* e in negativo un deciso *rifiuto di qualsivoglia qualificazione pubblica di qualsivoglia categoria biologica*, a partire da quelle, costitutive, di *vita* e di *morte*. Per sottrarre il *bios* alla logica del potere bisogna in primo luogo non accettare che esso venga identificato *politicalmente*. Non si tratta – questo è un punto decisivo – di predicare il *disimpegno pubblico*, o di delegittimare gli interventi istituzionali in ambito sociale, sanitario o medico-scientifico a favore, ad esempio, dei portatori di handicap o di soggetti socialmente

---

<sup>15</sup> Nella primavera del 2007 il parlamento delle isole Baleari ha riconosciuto i «diritti fondamentali» delle grandi scimmie antropomorfe, dopo che lo stesso progetto era stato presentato al parlamento nazionale l’anno precedente. Il parlamento regionale ha recepito un’istanza dei Verdi e del partito *Izquierda unida* facendo suo il «Progetto grandi scimmie» che chiede di riconoscere i *diritti fondamentali*, fra cui quello a una vita degna e protetta, di orangutan, bonobo, scimpanzé e gorilla, animali che condividono con l’uomo oltre il 97% del patrimonio genetico.

<sup>16</sup> Cf. G. AGAMBEN, *L’aperto*, Torino 2002, 80.

marginali, e nemmeno di ritenere superflue le normative che tolgono rilevanza pubblica a ogni parametro scientifico (o pseudo-scientifico) di *normalità genetica*. Ciò che qui si sostiene è che la lotta contro ogni forma di discriminazione biopolitica non può radicarsi a sua volta in un'intenzionalità politica, sia pur illuminata e ideologicamente corretta. La *decisione di non discriminare* in ordine alla vita se fondata esclusivamente sulla volontà politica veicola in se stessa la stessa arbitrarietà dell'opposta decisione di *discriminare senza pietà*, perché riporta comunque all'*arbitrio politico* il fondamento della decisione e non radica nella vita stessa le proprie ragioni.

8.2. In secondo luogo, per sottrarre la vita alle dinamiche del potere, sarà necessario cessare di rivendicare le spettanze biologiche usando il paradigma dei *diritti individuali*. Il passo che qui è necessario compiere appare psicologicamente difficile, ma è comunque necessario. Se infatti si vuole negare che esista un diritto all'aborto, un diritto all'eutanasia, un diritto alla procreazione assistita, bisogna coerentemente e prioritariamente negare che esista in capo al soggetto un qualsiasi diritto sul proprio corpo, sulla propria vita e di conseguenza perfino in ordine alla propria *salute*. Questa tesi è chiaramente provocatoria: essa naturalmente non deve essere intesa come negazione o rifiuto né della medicina, né della scienza in generale, né dell'opportunità di un sistema sanitario, ma esclusivamente come negazione e rifiuto del loro carattere *politico*. Non la vita *sociale* (oggetto specifico della biopolitica) deve essere l'oggetto della medicina, ma la *nuda vita*. Depoliticizzare la medicina è impresa forse impossibile nel breve e nel medio periodo, ma necessaria, tanto quanto (per fare un esempio meno drammatico, ma non irrilevante) è necessario *depoliticizzare le attività sportive* se se ne vuole preservare l'autenticità (ed evitare la pretesa consolidata, ma grottesca, di qualificare come «nazionali» o «cittadine» squadre composte da individui di provenienza etnica disparata).

8.2.1. È indispensabile infatti prendere atto – perché le indicazioni a suffragio di quanto stiamo dicendo sono sovrabbondanti – che i progressi della moderna medicina sociale, quando vengono *politicalmente promossi e gestiti*, non rappresentano una via per il potenziamento del *bios*, quanto piuttosto per il suo più completo asservimento. Quelle vie che la politica ama presentare come di *liberazione* dell'io si rivelano, a uno sguardo attento, di oppressione e di manipolazione: l'esempio più eclatante, del quale stiamo faticosa-

mente prendendo coscienza, è quello della pretesa «rivoluzione sessuale», che non ha avuto nulla a che vedere con un dilatarsi degli ambiti di libertà delle persone, quanto piuttosto con un'impensata dilatazione del potere e della sua pervasività.

8.3. In terzo luogo, bisogna operare per ricostruire in chiave positiva una categoria di carattere fondamentale, che nella modernità ha purtroppo acquistato una valenza negativa nello stesso tempo *biologica* e *antropologica*: la categoria della fragilità. In una prospettiva biopolitica (individuale o collettiva, è irrilevante) dominata dalla *volontà di potenza*, cioè dal principio dell'assoluta *disponibilità del bios*, rivendicare la fragilità come principio antropologico fondamentale può – forse – darci la possibilità di attivare all'interno della modernità stessa forme alternative di *rispetto per la vita*.

8.3.1. Nella logica biopolitica che si è cristallizzata nella modernità è impossibile valorizzare la fragilità del *bios*: chi lo fa deve sapere che il suo atteggiamento verrà interpretato come un indebito e ingenuo attaccamento a categorie regressive. Non che si neghi, nell'ottica biopolitica, il dato fattuale, che cioè il *bios* sia costitutivamente *fragile*; ma tale fragilità appare come un termine dialettico da superare. Ecco quindi l'affermarsi di nuove mitologie, come quella del *cyborg*, cioè del *cybernetic organism*, un essere di problematica identità, ma di forma umanoide, costituito da un insieme di organi artificiali e organi biologici, caratterizzato da una potenza materiale che trascende ogni riferimento naturalistico. È proprio a partire dalle straordinarie possibilità che offrirebbe l'inclusione nel *biologico* del *meccanico* che dilaga nella modernità biopolitica l'illusione scienziata di poter spostare sempre più in avanti i limiti della sopravvivenza biologica dei singoli individui, promettendo loro una vitalità cronologicamente indeterminata<sup>17</sup> e che fa dire al gerontologo inglese Aubrey De Grey, il discusso autore di un volume intitolato *Ending Aging*: «L'invecchiamento è cosa da barbari; non dovrebbe essere permesso».

8.3.2. La fragilità cui sto facendo riferimento non ha nulla a che vedere con il comune e diffuso sentimento psicologico di insicurezza esistenziale (cui giustamente alcuni studiosi, tra cui Habermas, attribuiscono la responsabilità dell'attuale revival del religioso). *Fragilità*

---

<sup>17</sup> Cf. E. BONCINELLI – G. SCIARRETTA, *Verso l'immortalità? La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Milano 2005.

nel contesto di queste riflessioni è l'assunzione della piena consapevolezza ontologica della *finitudine*, o, se si vuole, della *mortalità*, di quella dimensione cioè che, secondo la migliore tradizione della filosofia occidentale, contrassegna l'identità umana e ci apre la strada per la sua comprensione autentica. Lo mostra il fatto che la nostra distanza dall'identità animale dipende dal fatto che – diversamente dall'uomo – l'animale, per riprendere una celebre analisi di Heidegger, è *Weltarm*, cioè «povero di mondo», perché non è in grado di problematizzare la propria fine; quella che nell'uomo è la *morte*, negli animali si presenta soltanto come *decesso*.<sup>18</sup>

8.3.3. Rivendicare la *fragilità* non significa nemmeno, naturalmente, avallare pratiche di *abbandono* nei confronti della nuda vita. Si tratta piuttosto di attivare forme sempre nuove e inedite di impegno, a partire non da *decisioni politicamente orientate*, ma dall'urgenza che sgorga dalle cose stesse. Limitati, ma significativi, esempi di quanto qui si vuol dire ci vengono offerti da alcune forme di impegno sanitario su base volontaria presenti nel terzo mondo, spesso completamente ignorati dai sistemi massmediatici dominanti: la totale carenza di rilievo *biopolitico* di queste esperienze ne esalta il carattere di esemplarità antropologica.

8.4. Il potere biopolitico, avendo come unico orizzonte quello della *potenza*, nega e combatte la fragilità e in tal modo svuota di ogni senso e di ogni rilevanza l'individualità del *bios*. Per questo la rivendicazione della *fragilità* del *bios*, come sua condizione costitutiva, può produrre effetti insperati, analoghi, anche se ovviamente non identici, a quelli che la *meditatio mortis* ha potuto ottenere in contesti ormai lontani da noi. La strategia biopolitica contro la fragilità è nota: i soggetti fragili nella prospettiva biopolitica sono quelli che vanno prima denunciati come tali, poi eventualmente «riparati» (ove possibile), e infine «sostituiti», naturalmente dopo che ne sia stata dichiarata l'*indegnità* di viventi<sup>19</sup> e ne sia stata programmata la distruzione (nella logica nazista, essendo la «fragilità» delle razze inferiori ritenuta insanabile, la fase intermedia della «riparazione» veniva coerentemente esclusa). *Rivendicare la fragilità* come *principio identitario* potrebbe oggi far saltare (o almeno risanare) il paradigma biopolitico, esatta-

---

<sup>18</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della metafisica*, Genova 1999.

<sup>19</sup> Secondo la nota formula adottata nel titolo del libro, apparso nel 1920: R. BINDING – A. HOCHÉ, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig 1920.

mente come la beatitudine evangelica dei «poveri di spirito» ha fatto a suo tempo definitivamente saltare (o almeno risanare) l'intellettualismo greco, perché, attribuendo al *corpo fragile* una peculiarità che ne impedisce una visione massificata, nega al potere il riconoscimento cui esso massimamente aspira: quello di poter decidere sul valore e sul disvalore della vita in quanto tale.

9. Concludo. Aristotele, distinguendo tra il potere politico e il potere domestico, ci ha aiutato a capire che al potere è possibile pensare in molti modi e che la pretesa moderna di assolutizzazione e di omogeneizzazione del potere non è irresistibile. Ciò non comporta che per *decostruire* la biopolitica si debba *ricostruire* l'autonomia dell'*oikos* rispetto alla *polis*, sia perché già in Aristotele l'*oikos* è chiamato a riconoscere alla *polis* un certo primato (come quello che la parte deve riconoscere al tutto), sia perché la biopolitica ha talmente sconvolto nella modernità le dinamiche familiari, che sarebbe ingenuo pretendere da queste – che hanno piuttosto il bisogno di essere aiutate – un aiuto che ovviamente non possono dare. La linea sulla quale è possibile attestarsi non è certo quella di un'ingenua ritirata, ma non può nemmeno essere quella di un attacco baldanzoso. Probabilmente, il compito che aspetta la nostra generazione è quello prima di aprire gli occhi sulla realtà di un potere pervasivo e impersonale, che, assimilando corpo biologico e corpo politico, toglie al primo la sua identità e al secondo la sua dignità, e poi di negarsi a ogni forma di omologazione biopolitica: un atteggiamento che Melville, profeticamente, ha attribuito a Bartleby lo scrivano, al suo cortese, dimesso, apparentemente inoffensivo, ma nello stesso tempo tenace e irremovibile «I would prefer not to» («preferirei di no»). Alla tradizione cristiana delle origini non è sconosciuto quest'atteggiamento: l'apparente ritrosia, che faceva definire i credenti in Cristo *lucifugi viri* e li portava a essere misconosciuti come socialmente «pericolosi», ha sempre costituito una straordinaria riserva di senso contro la ricorrente tentazione di procedere a indebite assolutizzazioni delle realtà mondane. Non è la mera inerzia la chiave interpretativa né del personaggio di Melville, né della resistenza che qui viene proposta contro il paradigma biopolitico; è piuttosto la corrosività di un atteggiamento che già con il suo semplice fermo esibirsi e manifestarsi può aprire il lungo e complesso processo che potrà – forse! – portare a smascherare le illusioni potestative di qualsiasi volontà biopolitica.



# Le prospettive della biopolitica tra bioetica e biodiritto

## 1. Premessa

Anche se il termine «biopolitica» è stato coniato prima delle espressioni «bioetica» e «biodiritto» o «biogiuridica», è soltanto recentemente (dopo lo sviluppo e la diffusione delle neonate discipline, a causa del rapido sviluppo della tecnoscienza biomedica) che ha potenziato e amplificato il suo significato nella discussione attuale. Si tratta di un termine ambiguo che necessita di un chiarimento filosofico.<sup>1</sup> Chiarire il significato di biopolitica presuppone un chiarimento anche dei significati di bioetica e di biodiritto, oltre che un'indagine sulle reciproche interconnessioni.

È una percezione condivisa che la bioetica ceda il passo al biodiritto e alla biopolitica, a causa dell'esigenza sempre più fortemente avvertita nella società di una regolamentazione pubblica delle pratiche biomediche, conseguenti all'accelerazione inarrestabile del progresso scientifico e tecnologico. Riflettere sui rapporti tra bioetica, biodiritto e biopolitica è indispensabile per comprendere le ragioni di alcuni orientamenti di pensiero che dominano il dibattito oggi, ma anche per cogliere le ripercussioni in ambito applicativo sulle principali questioni sollevate dalle nuove possibilità di intervento e di manipolazione della vita umana.

---

\* Ordinario di Filosofia del diritto alla LUMSA di Roma.

<sup>1</sup> Per una ricostruzione delle origini e del significato del termine «biopolitica», cf. R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004. Per le origini della bioetica e del biodiritto, cf. F. D'AGOSTINO – L. PALAZZANI, *Bioetica. Nozioni fondamentali*, Brescia 2007.

## 2. La biopolitica come potere (individuale) sulla vita biologica

Nell'orizzonte di pensiero non cognitivista (che ritiene che non esista e comunque non sia conoscibile una verità oggettiva in etica, negando la conoscibilità di un «bene comune») e, conseguentemente, di un pensiero soggettivista (che afferma l'esistenza e la conoscibilità soltanto del «bene individuale»), la bioetica si configura come un ambito di riflessione soggettiva e autoreferenziale sui confini di liceità nella manipolazione della vita (umana e non umana). È la prospettiva del «pluralismo bioetico» che, ritenendo la pluralità etica in bioetica inconciliabile e non riducibile a unità (essendo il bene costitutivamente «plurale»), afferma non solo l'impossibilità o improbabilità teoretica, ma anche la non auspicabilità di elaborare una bioetica «comune» (declinata al singolare) considerata un sapere uniformante, omologante e soffocante rispetto all'originalità, autenticità e creatività individuale. Se il bene è plurale, non possiamo che essere «stranieri morali» che parlano linguaggi etici diversi e incomprensibili: l'«amicizia morale», ossia la condivisione di concezioni del bene e del male, potrebbe esserci, ma soltanto accidentalmente e occasionalmente, e comunque all'interno di un gruppo particolare.<sup>2</sup>

In tale contesto, il biodiritto si separa dalla bioetica (meglio sarebbe dire dalle bioetiche) esprimendo l'esigenza irrinunciabile di neutralità e neutralizzazione. È la posizione di chi ritiene, a partire da una sfiducia scettica nella possibilità di identificare e fondare valori comuni in una società pluralistica, che il biodiritto debba astenersi dal prendere posizione (prendere una posizione etica significherebbe privilegiarne una delegittimando indebitamente le altre), limitandosi a proporre la «tolleranza» come accettazione acritica e sopportazione passiva di qualsivoglia visione etica (ritenuta equivalente, a prescindere dai contenuti che veicola, rispetto a qualsiasi altra). Il biodiritto, quale tecnica neutrale di organizzazione sociale, ha la funzione di garantire la compresenza di ogni visione che si manifesti nella società, assicurando all'individuo la libertà di fare la propria scelta in base ai valori soggettivi e alla convinzione privata, soprattutto sui temi bioetici che riguardano la vita e la morte, la salute e la

---

<sup>2</sup> Cf. U. SCARPELLI, *Etica laica*, Milano 1998.

malattia, il dolore e la sofferenza. Il biodiritto si limita a prendere atto delle diverse scelte, dei diversi desideri e preferenze individuali emergenti dalla società, a tradurli sul piano formale normativo in modo esteriormente e proceduralmente corretto, al fine di garantire pubblicamente la non interferenza rispetto alle scelte individuali, eliminando gli ostacoli che ne impediscono l'espressione e amplificando le possibilità di scelta.

Secondo questo paradigma bisogna distinguere tra i «diritti morali» e i «diritti giuridici»: i «diritti morali» attengono alla sfera di autonomia in relazione alle scelte bioetiche rispetto alle quali il diritto positivo (ossia il «diritto giuridico» in senso stretto) non deve interferire, se non proteggendo le condizioni esterne che consentano alla libertà di manifestarsi concretamente, abolendo gli impedimenti (o libertà negativa) e procurando i mezzi per la traduzione in comportamento (o libertà positiva). In questo senso i «diritti giuridici» (identificati con il diritto positivo, la codificazione legislativa e la forza di coazione formale ed esterna dell'ordinamento) avrebbero un ruolo ridotto in materia bioetica, essendo l'agire umano affidato alle decisioni morali degli individui piuttosto che all'intervento pubblico della legge: una biolegislazione ridotta ai minimi termini, elastica e leggera, in grado di adeguarsi alle esigenze del pluralismo bioetico. Alla biolegislazione sono preferite la biogiurisdizione e la biogiurisprudenza, affidando al giudice la valutazione dei casi, con maggiore duttilità e adattabilità alle circostanze. Il biodiritto diverrebbe un confine pubblico tra le diverse sfere bioetiche private. In quest'orizzonte di pensiero si ritiene indispensabile sottrarre la morale alla rigidità e fissità delle norme per minimizzare la pressione del diritto in nome del rispetto dei valori soggettivi, ritenuti insindacabili; entro ogni sfera privata l'individuo definisce la propria morale, non dovendo rendere conto a nessuno (semmai soltanto alla propria coerenza e alla giustificazione razionale del comportamento etico), limitandosi semmai ad ammettere che l'altro possa fare ciò che vuole, anche nel caso si giudichi il comportamento altrui sconveniente o immorale. Sono accettati taluni limiti alla libertà soltanto nella misura in cui vi sia un fondato (ma anche solamente presumibile) timore per eventuali rischi sulle conseguenze imprevedibili di determinate scelte: soltanto in questi casi si ammettono regole temporanee, stabilite di volta in volta, utili ad affrontare e tamponare le emergenze sociali (suscitate da allarmismi), ma rivedibili ed eliminabili, se non necessarie.

In quest'orizzonte la biopolitica è intesa come «gestione integrale della vita biologica da parte del potere», ove il potere si identifica con il «biopotere» o potere (individuale e soggettivo) di disponibilità e decisione *sulla* vita biologica (ridotta a oggetto di disponibilità da parte della volontà individuale, ritenuta insindacabile).

In quest'orizzonte bioetico, biogiuridico e biopolitico si assiste a una trasformazione del concetto di persona (rispetto al significato filosofico originario): precisamente, si assiste a una separazione della persona dall'essere umano. Con la conseguenza che non tutti gli esseri umani sono considerati persone (persona si diventa dopo la fecondazione e si cessa/si può cessare di esserlo prima della morte naturale); alcune persone non sono esseri umani.

Nella prospettiva libertaria<sup>3</sup> è persona in senso proprio soltanto l'«agente morale» in grado di essere autocosciente, razionale e di autodeterminarsi (facendo scelte morali). Soltanto alcuni esseri umani sono persone: gli adulti sani «normali» (si escludono dallo statuto personale le fasi iniziali della vita umana, pre-natale e post-natale; ma anche le fasi terminali e dette «marginali»). Eppure potrebbero essere considerate persone le intelligenze future artificiali nella misura in cui sapranno prendere decisioni morali. Chi non rientra in tale ambito ristretto può essere considerato persona ma soltanto in senso improprio o sociale: alcuni esseri umani (all'inizio e alla fine della vita) sono «pazienti morali», potendo essere oggetto della «beneficenza» degli agenti morali. Chi è autonomo può proteggerli e tutelarli, per ragioni diverse (di convenienza, di opportunità, di simpatia o per ragioni estetiche e simboliche): ma essi avrebbero sempre e soltanto diritti indiretti, deboli, rivedibili, provvisori.

Nella prospettiva utilitarista,<sup>4</sup> persone sono gli individui che hanno interessi, che sono in grado di percepire piacere e dolore e di massimizzare il piacere e minimizzare il dolore. Solamente alcuni esseri umani sono persone: sono esclusi gli embrioni (fino a che non si sia sviluppato adeguatamente il sistema nervoso centrale, condizione neurofisiologica indispensabile per percepire) e gli individui «marginali» (dementi, cerebrolesi, handicappati gravi) che, pur percependo, vivono in condizioni esistenziali di bassa qualità di vita, sof-

---

<sup>3</sup> Cf. H.T. ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, Milano 21999.

<sup>4</sup> Cf. P. SINGER, *Etica pratica*, Napoli 1989; ID., *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Milano 2000.

frono troppo, fanno soffrire troppo gli altri, nel presente e prevedibilmente nel futuro. Ma alcuni esseri non umani sono persone: alcuni animali che hanno un certo livello di coscienza. Chi non è persona non gode di una tutela: anzi, sussiste il dovere di selezione e di soppressione nei confronti di chi ha una vita di bassa qualità, considerata non degna di essere vissuta.

Le prospettive libertaria e utilitarista (pur nella diversità filosofica delle premesse e delle argomentazioni) delineano il significato biopolitico di persona come un individuo (umano o non umano) che ha un potere sulla vita biologica: più precisamente, un individuo che è in grado di esibire e di esercitare un potere di decisione (mediante l'autodeterminazione e il calcolo degli interessi) sulla vita, propria e altrui, ossia di coloro che non sono ancora, non sono più o non sono e non saranno mai, in grado di esibire ed esercitare un potere. È una definizione stipulativa di persona che, allontanandosi dalla natura dell'essere umano, ripropone un dualismo tra persona e corpo vivente (riformulando il dualismo platonico corpo/anima e il dualismo cartesiano *res cogitans/res extensa*): persona è colui che esercita un potere, dunque manifesta una volontà; corpo vivente è un aggregato di cellule che si scambiano informazioni, che si complessificano e decomplessificano, secondo la legge deterministica della causa e dell'effetto. Da un lato, la persona in una visione funzionalistica si riduce alla manifestazione di determinati comportamenti (le funzioni sono *la* persona) e, dall'altro lato, il corpo vivente si riduce, in una visione scienziata e meccanicista, ad accumulo di cellule estese in movimento. Con la conseguente amplificazione del potere della persona (la cui volontà è insindacabile) e la strumentalizzazione del corpo umano, la cui protezione o è debole o è nulla, affidata alla decisione del potere soggettivo.

Le implicazioni di una biopolitica intesa come affermazione del potere individuale sulla vita sono identificabili in una linea permissiva rispetto allo sviluppo tecnoscientifico. Nell'ambito delle questioni all'inizio della vita umana, si afferma la priorità del «potere sperimentale» degli scienziati e dei tecnologi sulla vita dell'embrione (legittimando la sperimentazione non terapeutica). Si afferma inoltre la priorità del «potere riproduttivo», come decisione in senso negativo o positivo, di non riprodursi o di riprodursi, scegliendo se, come e quando riprodursi, legittimando da un lato il diritto a non riprodursi, con la contraccezione, l'aborto e la sterilizzazione, dall'altro il diritto

a riprodursi a ogni costo con l'uso di tecnologie riproduttive (omologhe o eterologhe, con accesso a donne sole e coppie omosessuali, anche con la surrogazione di utero ed ectogenesi, o con la clonazione), senza considerare il problema della dispersione, della sovrapproduzione e della riduzione di embrioni e la rilevanza della famiglia come luogo di nascita e crescita del bambino. Si afferma la priorità del «potere di selezione eugenetica» come diritto ad avere un figlio sano e perfetto (legittimando l'uso di diagnosi prenatali anche preimpianto, pur se rischiose, per decidere l'esclusione a causa di patologie o di caratteristiche indesiderate, tra le quali anche il sesso).

Nell'ambito delle questioni di fine vita si afferma la priorità del «potere di gestire la propria morte», di decidere se come e quando morire, se come e quando la vita vale o non vale la pena di essere vissuta: è l'apertura alla legittimazione delle pratiche eutanasiche in nome dell'autonomia e della qualità della vita, «scivolando» dall'ammissione dell'eutanasia volontaria a quella involontaria, dall'eutanasia omissiva a quella attiva, dall'eutanasia come richiesta attuale all'eutanasia come richiesta anticipata. Nell'ambito delle questioni riguardanti l'identità sessuale e la famiglia, si afferma la priorità del «potere di scelta dell'orientamento sessuale»: le *gender theories* ritengono che sia l'individuo sulla base delle inclinazioni, impulsi e desideri a costruire, ma anche a decostruire, la propria identità di genere a prescindere dal sesso della nascita, o genetico/endocrino, scegliendo anche se relazionarsi con individui di sesso opposto o dello stesso sesso: nell'orizzonte della neutralizzazione sessuale e dell'«in-differenza» sessuale si introducono la normalizzazione dell'omosessualità, ma anche della bisessualità, dell'intersessualità e della transessualità e l'equiparazione delle coppie eterosessuali e omosessuali.

Molti sono gli elementi di problematicità di questa prospettiva biopolitica che meritano un'attenta considerazione. La bioetica, come ogni sapere, non è irriducibile a unità: nella misura in cui ogni essere umano è un essere in relazione (non può nell'isolamento raggiungere la propria identità), non siamo «stranieri morali», ma sempre esseri umani in dialogo alla ricerca di valori che ci accomunino, in quanto esseri umani. Il limite dell'orizzonte individualista non è tanto quello di porre in evidenza il pluralismo (di fronte alla pretesa moderna e pre-moderna di verità sostanziale universale e univoca), quanto semmai quello di affermare l'irriducibilità del plurale: la convinzione che, per quanto ci si sforzi, la ricerca di una verità comune

sia improbabile, anzi impossibile e comunque non desiderabile (addirittura pericolosa), conduce alla rinuncia al dialogo (ridotto a non senso), alla chiusura solipsistica nella propria individualità contingente, al monologo, all'incomunicabilità. Eppure, proprio il pluralismo (di cui certo non si può non prendere atto, «di fatto») esige «di principio» la comunicazione: il pluralismo non può che essere relazionale (la relazione con se stessi o con ciò che è identico a sé non è relazione). Svuotare di senso la relazione significa svuotare di senso lo stesso pluralismo. Ma la pluralità relazionale è autentica soltanto mediante il dialogo, ove i dialoganti si riconoscano reciprocamente come soggetti (empiricamente, ontologicamente pari) in grado di ricercare una verità comune nel confronto delle reciproche ragioni, nella ricerca della mediazione, nell'apertura all'alterità e all'ulteriorità, nella convinzione che sia possibile una fusione dialettica di orizzonti, nella ricerca di una verità comune.

La pretesa neutralità del biodiritto (quale assenza di qualsiasi presa di posizione rispetto al pluralismo etico) è essa stessa una presa di posizione: chi dice di essere neutrale cade in contraddizione nel momento stesso in cui dichiara la sua neutralità (anche la neutralità è una presa di posizione rispetto alle posizioni possibili, ad es. la posizione non neutrale). La neutralità o neutralizzazione assiologica, se coerente, non può prendere posizione nemmeno rispetto ai conflitti tra visioni opposte, simultanee e contestuali (situazioni non certo rare proprio in ambito bioetico). Se la neutralità non può prendere posizione per nessuna visione etica, l'esito ineluttabile è la prevaricazione della visione più forte e aggressiva sulla più debole e indifesa (in particolare proprio la visione di chi non è in grado di esprimersi, di far sentire la propria voce nell'ambito sociale, di chi non ha potere). In questo senso neutralità diviene privilegio degli interessi di coloro che hanno interessi o preferenze (e sono in grado di esprimerli), ma soprattutto del potere di chi è in grado di esercitarlo (a danno di chi è indifeso e vulnerabile, e che può facilmente venire strumentalizzato dal potere, usato, sfruttato, scambiato, venduto, distrutto). Ma anche chi fa appello alla neutralità del biodiritto presuppone il riconoscimento (inevitabilmente valutativo) di un'esigenza etica minima del diritto: l'esigenza della mediazione, della negoziazione, della pacificazione delle controversie. Il pensiero individualista non ha mai accettato fino in fondo la conflittualità: in questo senso non è mai riuscito nel suo intento, quello di neutralizzare il

(bio)diritto, separandolo radicalmente dalla (bio)etica. L'esigenza etica continua a riemergere nel diritto e nella politica, almeno l'istanza ineliminabile, rintracciabile anche nei diversi percorsi post-moderni: l'istanza della ricerca di elementi di condivisione intersoggettiva che evitino la violenza. Ma allora la prospettiva post-moderna non è neutrale (come pretende esplicitamente) e nemmeno relativista (come ammette esplicitamente o presuppone implicitamente), ma afferma un valore minimale, costitutivo e irrinunciabile: è meglio la coesistenza del conflitto (assumendo la coesistenza come un bene, se non altro perché si riconosce che è la condizione per esistere). Ma questo è un pronunciamento etico, una presa di posizione rispetto alla realtà che contraddice l'intenzione iniziale di neutralità.

### **3. La biopolitica come riconoscimento del bene umano obiettivo**

Alla luce di quanto detto, emerge la rilevanza di ri-significare la biopolitica per passare da una concezione che afferma la priorità della politica come potere arbitrario sulla vita biologica (svuotata di valenza etica) a una concezione che fonda la politica sul riconoscimento (precedente e antecedente) della vita umana come bene obiettivo (dunque comune e universale).

Il nodo di una nuova visione biopolitica è costituito dalla tematizzazione della vita dell'essere umano come bene obiettivo, della dignità intrinseca dell'essere umano. Si tratta di un tema antico (che viene da lontano), che ciclicamente si ripropone alla riflessione filosofica e che diviene di particolare urgenza oggi di fronte al rapido incedere della tecnoscienza biomedica. Una tematizzazione che è chiamata a tener conto in modo critico della discussione interdisciplinare e pluralistica.<sup>5</sup>

La scienza biomedica ci mostra con evidenza che sin dal momento della penetrazione dello spermatozoo nell'ovocita si costituisce un

---

<sup>5</sup> Cf. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano 1991; G. DALLA TORRE, *Bioetica e diritto. Saggi*, Torino 1993; ID., *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Roma 1997; F. D'AGOSTINO, «La dignità umana, tema bioetico», in *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, a cura di P. CATTORINI – E. D'ORAZIO – V. POCAR, Milano 1999, 103ss; ID., *Parole di bioetica*, Torino 2004.

organismo umano che è di più della somma delle parti, che inizia uno sviluppo ininterrotto, coordinato e graduale, teleologicamente orientato alla piena attuazione di ciò che è già iscritto nella natura. La continuità dello sviluppo mostra come non esistano (se non convenzionalmente) tappe o fasi di sviluppo più o meno importanti: sono tutte indispensabili per l'attuazione delle potenzialità.

L'identificazione in alcune fasi di sviluppo o in alcune manifestazioni esteriori (di funzioni e di comportamenti, quali l'autonomia e il calcolo degli interessi) della presenza della persona porta paradossalmente a escludere dallo statuto personale non solo chi non ha raggiunto tale fase di sviluppo e chi si trova in condizione di dipendenza o non autosufficienza e di scarsa qualità di vita, ma anche chi (in buona salute e in condizioni di «normalità») stia semplicemente dormendo o sia in condizioni di anestesia o analgesia. Con il rischio che si possa essere persona «a intermittenza», ossia a fasi alterne in base alla presenza o assenza di certi comportamenti o abilità: persona diverrebbe una categoria aleatoria difficilmente applicabile alla prassi. L'equivocità del concetto di persona porta a guardare con sospetto questo concetto: ma l'eliminazione del concetto non risolverebbe gli equivoci bioetici che semmai verrebbero riformulati distinguendo tra esseri umani con dignità ed esseri umani senza dignità.

In questa direzione il biodiritto può svolgere un ruolo davvero rilevante nel richiamo al significato strutturale e specifico della giuridicità, proprio di fronte alle nuove provocazioni della tecnoscienza e alle nuove possibilità di manipolazione della vita che rischiano di mettere in pericolo l'identità umana. Proprio in bioetica si avverte, in modo sempre più chiaramente percepibile, il pericolo di un diritto che si estranei radicalmente dall'etica: il pericolo di un uso disumano del diritto, il pericolo dell'uso del diritto contro l'uomo. Nel biodiritto è importante recuperare quella consapevolezza, che è progressivamente maturata e si è consolidata dopo le atroci esperienze storiche dei totalitarismi: la consapevolezza che il diritto non può divenire mero strumento asservito alla volontà di chi è più forte, non può essere indifferente rispetto ai valori, non può non veicolare almeno l'«etica minima» della difesa della dignità oggettiva dell'essere umano.

Il biodiritto struttura in modo specifico la propria analisi a partire dalla tematizzazione del criterio di *giustizia*, quale esigenza intrinseca al diritto, sostanziata nel principio di uguaglianza, simmetria e reciprocità. L'appello del biodiritto alla giustizia mostra la rilevanza

dell'imprescindibilità nell'elaborazione, interpretazione e applicazione di una norma giuridica del riferimento al riconoscimento delle spettanze obiettive di ogni uomo, spettanze radicate nella sua natura. Tale appello risulta di particolare significato per la bioetica: appellarsi al principio di uguaglianza significa ritenere che ogni uomo, per il solo fatto di essere uomo, non può divenire oggetto di discriminazione, ma deve essere trattato come soggetto avente una dignità forte (intrinseca) a prescindere da altre considerazioni estrinseche, relative all'appartenenza politica, religiosa, culturale, ma anche relativamente alla fase di sviluppo psico-fisico che raggiunge. Il principio di uguaglianza (principio primo della dottrina dei diritti umani) si radica nell'essere dell'uomo, indipendentemente dal suo agire: al diritto non interessa che l'uomo dia prova di essere uomo, che esibisca alcune proprietà ritenute in qualche società o cultura di particolare rilevanza, o che possieda o dimostri di possedere alcune qualità o caratteri considerati indispensabili. Il diritto riconosce all'uomo una dignità speciale e sostanziale (non generica e accidentale) in forza della sua appartenenza al genere umano, in vista della salvaguardia della sua identità antropologica: la dignità è un dato naturale da riconoscere, non una qualificazione da attribuire o conferire. Il riconoscimento della dignità umana sul piano giuridico fondamentale non ammette diversi livelli di intensità, differenti sfumature o gradazioni.

La tematizzazione della vita dell'essere umano come bene, obiettivo comune in bioetica, esige anche la tematizzazione della responsabilità che ogni essere umano ha nei confronti dell'altro. La giustizia va integrata con la cura (nel senso di «prendersi cura») dei soggetti deboli, fragili e vulnerabili. L'essere umano, seppur in condizioni impercettibili, all'inizio della vita e in condizioni esistenziali sfumate alla fine della vita, ha bisogno di un'adeguata tutela: prendersi cura indica l'atteggiamento virtuoso (l'unico che può concretamente realizzare la giustizia, che altrimenti rimarrebbe un concetto astratto) di chi si pone rispetto all'altro con un atteggiamento di empatia, di sollecitudine e di solidarietà: anche nei confronti di chi è in una condizione di asimmetria e areciprocità, è in condizioni esistenziali di difficoltà e di incapacità di ricambiare le azioni. Senza giustizia (con l'affermazione del principio di uguaglianza ontologica) e senza cura (con l'affermazione del principio di differenza e protezione per chi è in situazioni di debolezza) si può configurare soltanto una società gerarchica che discrimina tra chi è autonomo e chi è dipendente, tra

chi ha una buona qualità e chi soffre troppo, tra sani e malati, giovani e anziani, abili e disabili.

In questo senso il riconoscimento del bene umano obiettivo costituisce e deve costituire l'orizzonte di senso della bioetica, del biodiritto e della biopolitica. Se il diritto e la politica legittimano qualsiasi richiesta individuale di potere *sul* corpo proprio e altrui (ridotto a materiale di cui si può disporre, a merce di consumo, a deposito di risorse, a oggetto di scambio, da produrre o eliminare), secondo l'idea generale che la civiltà post-moderna della tecnica si è fatta della natura e del corpo, veniamo alienati nel mondo della cose, perdiamo la nostra umanità. Il diritto e la politica sono chiamati a giustificare soltanto richieste dell'uomo *per* il corpo: anche se all'inizio è quantitativamente impercettibile e alla fine è debole e dipendente dagli altri, è il corpo di un essere umano *come* qualsiasi altro.

In questo senso il diritto alla vita del nascituro deve prevalere sugli interessi della scienza e della società; deve essere bilanciato con i desideri/diritti all'accesso alle tecnologie riproduttive; non deve essere sottoposto a rischi sperimentali nella diagnosi genetica con conseguenti possibili scelte arbitrarie soggettive. Il diritto di chi è malato e soffre è di ricevere cure palliative che eliminino il dolore (e non la vita) e di essere accompagnato umanamente nel morire. Il diritto di ogni uomo e donna è di esprimere la propria identità sessuale e avere le condizioni nella complementarità eterosessuale per identificarsi.

L'alternativa al relativismo (quale negazione scettica dell'esistenza e della conoscibilità della verità, affidando all'autoreferenzialità arbitraria individuale ogni valutazione etica) non è il dogmatismo (quale affermazione definitiva e assoluta della conoscenza della verità, da cui desumere, organicamente e gerarchicamente, le norme che regolino ogni comportamento possibile): c'è (teoreticamente e praticamente) una via intermedia, individuabile nel riconoscimento razionale (pertanto critico) del bene umano obiettivo quale orizzonte di senso della biopolitica, intesa autenticamente come scienza del governo per il bene comune.



## Le prospettive della biopolitica

1. «Mi sembra che uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stata ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico, o almeno di una tendenza che si potrebbe chiamare verso la statalizzazione del biologico». Così si esprimeva Foucault in una lezione tenuta nel marzo del 1976,<sup>1</sup> marcando una specificità che non esiterei a definire inquietante in ordine ai diversi modi in cui il tema della vita si inserisce nelle logiche della politica dai tempi di Aristotele fino alla modernità e ai giorni nostri.

Per Aristotele la vita costituisce il presupposto naturale della politica, un presupposto che, da un lato, esprime l'ostacolo da superare in vista della semplice sopravvivenza biologica e, dall'altro, in quanto «vita umana», il criterio di questo superamento in vista della «vita buona» del singolo e della comunità. «Senza il necessario è impossibile sia vivere sia vivere bene», si legge nella *Politica* (1253b). Occorre in primo luogo sopravvivere, *primum vivere*, affinché si possa realizzare ciò che «è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali» e cioè «di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (*Politica* 1253a). Tuttavia, vinta la necessità, diciamo pure la fame, la sete e il freddo che rendevano tragico il problema della nostra sopravvivenza biologica, tanto tragico da dover persino giustificare l'esistenza di schiavi che,

---

\* Ordinario di Sociologia dei processi culturali all'Università di Bologna, Polo di Forlì.

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Milano 1998, 206.

come «animali domestici» o «strumenti animati», provvedessero appunto alle necessità della vita, la «vita buona» finisce col tempo per essere minacciata proprio dagli strumenti, dalle «astuzie», dalla *teche*, elaborati per vincere la natura e assicurare agli uomini la loro sopravvivenza sulla terra.

Tutto ciò era già stato ampiamente documentato dalla cosiddetta «cultura della crisi» d'inizio secolo XX. Da Max Weber a Toennies, da Scheler a Simmel, da Spengler ad Alfred Weber, da Troeltsch a Meinecke, tanto per fare qualche nome, ovunque serpeggiava il timore che la «cultura», il corpo vivo dell'anima occidentale, stesse ormai per lasciare il posto alla sua «mummia», come la definisce Spengler, ossia la «civilizzazione»; un timore, questo, che attraverso la mistagogia heideggeriana e la «critica della ragione strumentale» elaborata dagli autori della scuola di Francoforte è giunto fino ai nostri giorni,<sup>2</sup> e che vediamo riemergere rafforzato sul fronte delle odierne tecnologie della vita. Come mostra assai bene la relazione di Francesco D'Agostino, ormai ne va addirittura dell'«umano» della «vita umana», ridotta non a caso a «nuda vita»,<sup>3</sup> prima di essere totalmente sottomessa alle istanze di un potere che ne definisce i contorni (l'inizio e la fine, il valore e la dignità) in termini puramente funzionali, quindi senza alcun riferimento a qualcosa, ad esempio l'umanità, che, lungi dall'essere funzionalizzabile, dovrebbe rappresentare piuttosto il presupposto «indisponibile» di qualsiasi funzionalizzazione. In questo senso, con le parole di Francesco D'Agostino, la biopolitica diventa davvero «quel paradigma che ritiene l'*humanitas* non un *presupposto*, ma un *prodotto* della prassi collettiva».

2. Non è mia intenzione addentrarmi qui in un'analisi accurata della genesi di quest'accezione del concetto di biopolitica. In essa convergono ovviamente la crisi del paradigma aristotelico e dell'antropologia classica, nonché lo sviluppo dell'individualismo e della razionalità tecnico-strumentale, tipici della modernità. Sul piano della filosofia politica in particolare, potremmo dire che siamo di fronte a una sorta di radicalizzazione di certo costruttivismo politico, il quale, accantonata l'idea classica di «vita buona», come pure l'idea

---

<sup>2</sup> Cf. S. BELARDINELLI, «Sociologia della cultura», in *Enciclopedia del Novecento, Supplemento 3*, Roma 2004, 313-318.

<sup>3</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, Torino 2005.

di un «bene comune» collegato alla natura umana, vede la comunità politica come un semplice «artificio» che non ha più altro fondamento che il potere, la forza, la sovranità di chi lo produce ed è in grado di mantenerlo in essere. Tuttavia direi che possiamo comprendere l'inquietante specificità dell'odierna biopolitica soltanto a partire dall'affermarsi negli ultimi due secoli di quella particolare forma di razionalità che è la razionalità biologica. Una «politica della vita», infatti, diversa dalla «vita buona» aristotelica, possiamo ritrovarla, poniamo, anche in un autore come Hobbes, il quale, com'è noto, pensa la politica, al pari delle altre scienze, come una sorta di tecnica per la sopravvivenza e per il benessere individuale. Tuttavia non siamo ancora alla biopolitica nel senso che si diceva sopra. L'uomo di Hobbes è ancora soprattutto *homo faber*, l'uomo dotato di quella forza creatrice, per Hobbes più importante della libertà, che ha il potere di costruire ponti, orologi e tutto ciò che è artificiale; soprattutto è un corpo tra i corpi che è in grado di creare corpi artificiali, il più importante dei quali è appunto il «corpo politico», ossia lo Stato, il «Dio mortale» che soltanto garantisce la vita terrena, così come il «Dio immortale» garantisce quella eterna. Qui l'onnipotenza dell'uomo e l'onnipotenza di Dio vengono a trovarsi in concorrenza; il potere dello Stato è pressoché assoluto sui «corpi», ossia sugli individui, ma non è ancora il biopotere che si delinea oggi sul nostro orizzonte. Non a caso, come si dice nel *De corpore* hobbesiano, il paradigma di questa nuova «filosofia prima» è la «fisica», non la biologia.

3. È a partire dal XIX secolo che nella nostra cultura si fa largo l'idea che le scienze fisiche siano poca cosa al confronto con quelle biologiche, quanto a capacità di trasformare le condizioni di vita sulla terra. La teoria della cellula, l'evoluzione darwiniana e la termodinamica costituiscono un po' la base di quest'idea, la quale troverà nella riflessione politica d'inizio secolo XX le sue rappresentazioni più esplicite e nella seconda metà dello stesso secolo quelle più inquietanti, già anticipate peraltro da una ricca letteratura fantabiologica. Si pensi soltanto a *Brave New World* di Huxley. In modi diversi incomincia ad affermarsi la pretesa di spiegare il funzionamento della politica, la vita delle comunità umane, nonché la loro storia, sulla base delle leggi della vita cellulare e della vita biologica più elementare. A questo proposito, come ha mostrato Roberto Esposito, possiamo individuare tre blocchi di autori novecenteschi che, «distinti e

successivi nel tempo, caratterizzati rispettivamente da un approccio di tipo organicistico, antropologico e naturalistico»,<sup>4</sup> si cimentano direttamente con il tema della biopolitica. Si va dalla *Staatsbiologie* di Jakob von Uexkuell, pubblicata nel 1920, dove si auspica l'istituzione di una «medicina di Stato», capace di ridare al cervello quella funzione di decidere quali impulsi mandare ai nervi che sembra usurpata dalla «maggioranza delle cellule», a *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisation* di Aroon Starobinski, pubblicata nel 1960, dove si cerca di riconciliare la biopolitica con le forme dell'umanesimo tradizionale, a *Human Nature in Politics* di James C. Davies, pubblicato nel 1964, dove, sulla base di presupposti social-darwinistici ed etologici, la natura diventa, nello stesso tempo, luogo genetico della politica e suo criterio regolativo.

4. Per quanto si possa dire che certi caratteri della biopolitica organicistica abbiano sicuramente influenzato l'ideologia totalitaria del nazionalsocialismo e che il post-umano di cui si parla oggi sia stato in qualche modo anticipato dalla biopolitica naturalistica americana degli anni Sessanta, è in questi ultimi due-tre decenni che la biopolitica sembra aver dispiegato il carattere inquietante di cui dicevamo all'inizio. La teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann, costruita non a caso secondo un'analogia bio-cibernetica, è, da questo punto di vista, assai indicativa. La società moderna, secondo il funzionalismo luhmanniano, si sarebbe appunto differenziata e continuerebbe a differenziarsi irreversibilmente in una miriade di sistemi «autopoietici», funzionanti in modo autoreferenziale, «chiusi» rispetto al loro «ambiente», del quale vedono soltanto ciò che il loro specifico codice consente di vedere. La religione guarda e si costruisce il suo mondo secondo un codice religioso (trascendenza/immanenza), la scienza secondo un codice scientifico (vero/falso), l'arte secondo un codice artistico (bello/brutto), la politica secondo un codice politico (potere/opposizione), tanto per fare qualche esempio, ma nessuno di questi sistemi è in grado di interferire con l'altro, poiché il codice specifico che li costituisce è, secondo Luhmann, autoreferenziale, tale cioè da costringere i diversi sistemi a occuparsi soltanto di se stessi. Quanto all'uomo, in questo processo egli svolge, sì,

---

<sup>4</sup> R. ESPOSITO, *Bios. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2004, 6.

la funzione di rendere possibile la comunicazione all'interno dei diversi sistemi e quindi la loro costituzione, ma, in quanto uomo, egli è semplicemente un altro «sistema», un «sistema psichico», come lo chiama Luhmann, anch'esso autopoietico e autoreferenziale, e quindi «chiuso» rispetto al suo «ambiente», così come i «sistemi» che sono nel suo ambiente sono «chiusi» rispetto a lui. Tant'è vero che, in piena coerenza, Luhmann può affermare che «l'uomo non è più il metro di misura della società».<sup>5</sup> Il lessico della soggettività deve essere insomma accantonato; l'umano e il sociale sembrano essersi definitivamente estraniati; non resta che lasciare che ogni sistema proceda secondo il proprio codice; l'idea che, poniamo, la scienza o la politica debbano rispondere a principi morali e rispettare istanze «umane» diventa semplicemente un non senso.

5. Qualcosa di ugualmente inquietante accade su altri fronti culturali, allorché si dice che ormai il potere della biotecnologia rende evidente come l'uomo non sia altro che un «esperimento di se stesso» (è il titolo di un articolo del filosofo Marc Jongen apparso su *Die Zeit* nel 2002); un esperimento grazie al quale coronare finalmente il sogno di realizzare un essere superiore all'uomo, secondo gli auspici di un altro filosofo tedesco, Peter Sloterdijk, pubblicati sempre su *Die Zeit* nel settembre 1999. Per non parlare poi delle innumerevoli e inquietanti esternazioni in favore della subordinazione del diritto alla vita al superamento di determinati test genetici, da parte di Francis Crick e James Watson, gli scopritori della doppia elica del DNA, o di quanto leggiamo ormai quotidianamente anche sulla nostra stampa, per lo più colonizzata, per quanto riguarda i temi bioetici, da una cultura per la quale, in linea di principio, è lecito tutto ciò che è possibile, dall'eutanasia pediatrica alla produzione delle cosiddette «chimere».

6. In tale contesto socio-culturale appare invero assai arduo parlare ancora di un «bene umano» o di un «bene comune», così come appare ardua l'idea che possa esserci per l'uomo un *telos*, un fine o un compito da realizzare. Da un lato si direbbe infatti che le cose si facciano da sole, secondo logiche che trascendono i singoli individui e le comunità, dall'altro tutto sembra venir ricondotto al più radicale indi-

---

<sup>5</sup> N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, Bologna 1990, 354.

vidualismo, nella convinzione che ognuno debba poter realizzare come, dove e quando vuole i propri desideri di felicità. Si tratta di due logiche soltanto apparentemente contraddittorie che nella realtà si sostengono a vicenda. Direi anzi che la «statalizzazione del biologico», come la chiama Foucault, segua prevalentemente proprio la logica della sua radicale individualizzazione. Un po' come accade nei romanzi fantabiologici di inizio secolo XX (si pensi a *The Machine Man of Ardathia* di Haldane o a *Brave New World* di Huxley), la rivendicazione del «diritto» a far nascere i figli come e quando vogliamo o del diritto a scegliere come e quando morire sembra configurarsi come un semplice stadio di passaggio sulla via rispettivamente di una sorta di ectogenesi artificiale, fuori del corpo umano, e di un'*exit strategy*, chiamiamola così, ugualmente artificiale, entrambe sotto rigoroso controllo statale e grazie alle quali risolvere qualsiasi problema: dalla discriminazione delle donne all'invecchiamento della popolazione, dal problema dell'inverno demografico a quello dell'ordine sociale.

7. Tra le premesse più significative, affinché tutto questo sia potuto diventare plausibile, troviamo l'elevazione, mirabilmente messa in luce da Hannah Arendt, della conservazione del «processo vitale della specie umana» al rango più alto tra i valori socio-culturali e politici. Un processo che, dalla crisi dell'idea greca di «vita buona», giunge, attraverso la distruzione del senso della realtà operata da certo individualismo moderno, fino al punto in cui non rimane altro che una «forza naturale», «la forza del processo vitale», alla quale tutti gli uomini e tutte le attività umane sono ugualmente sottomessi e il cui solo scopo, se mai ne ha uno, è «la sopravvivenza della specie animale uomo». Deve insomma risultare chiaro che tutto ciò che gli uomini fanno, anche le loro opere d'arte più belle, vien fatto «per le stesse ragioni e le stesse esigenze che spingono il baco a produrre la seta».<sup>6</sup>

Se il Socrate platonico resta l'esempio più significativo di una vita umanamente buona che non può essere ridotta alla semplice «sopravvivenza», qui abbiamo il ribaltamento più radicale della prospettiva socratica. La legge dell'autoconservazione diventa la legge suprema in un mondo in cui a essere in gioco non sono più nemmeno i singoli uomini, bensì la specie. Si tratta di un ribaltamento di prospettiva die-

---

<sup>6</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, Milano 1964, 345.

tro al quale sta un'antropologia sbagliata, un'antropologia che trascura un fatto elementare, e cioè che il modo in cui un uomo è un esemplare di una determinata specie non è lo stesso di un gatto o di un lombrico. La natura dell'uomo, come direbbe Plessner, è «eccentrica». Se tutti gli altri animali sono «centrati» in se stessi e nel loro campo di azione, senza saperlo, l'uomo conosce il proprio centro, sa di essere il centro, «lo esperisce ed è perciò proiettato al di là di esso». *L'eccentricità* è la sua «forma caratteristica». <sup>7</sup> Il fatto stesso che certi comportamenti umani ci appaiano bestiali, indegni di un uomo, sta a significare che quando pensiamo la relazione dell'uomo con il suo essere uomo, lo facciamo in un modo che non è immediato; poniamo cioè una sorta di differenza; una differenza che non poniamo invece allorché vediamo un leone che sbrana una gazzella. Da questo punto di vista parlare di «autoconservazione» o di «sopravvivenza della specie animale uomo» non è così semplice come per la sopravvivenza degli altri animali, i quali seguono una sorta di itinerario predeterminato dalla «natura». È scontato che un gatto mangi un topo, così com'è scontato che la faina cerchi di entrare nel pollaio o il lupo nell'ovile. Ne va semplicemente della loro autoconservazione.

L'autoconservazione umana implica invece una strutturale ambivalenza. Può significare, poniamo, *autoconservazione a ogni costo*, ossia anche a costo di rinunciare a ciò che costituisce l'identità e il valore di ciò che deve essere conservato, quindi la ragione per cui esso merita di essere conservato. Si pensi al caso in cui uccidiamo un uomo per rubargli il pane o per utilizzarne gli organi a vantaggio di un altro. Ma può significare anche un *mantenersi in ciò che è essenziale per la bontà della nostra vita* anche a costo di sacrificarla. E questa sì che può essere detta un'autoconservazione veramente degna dell'uomo. Non che la prima non sia «umana»; lo è: gli uomini sanno comportarsi benissimo anche da lupi. Ma non è «buona», non è conforme alla «natura» dell'uomo. Del resto, se è vero che, prima o poi, inevitabilmente, moriremo tutti, è altrettanto vero che la bontà, la bellezza, la giustizia delle nostre opere non muoiono mai. Beati dunque coloro che hanno saputo sacrificare la propria vita per qualcosa di buono e giusto. Costoro, pur essendo morti, vivranno. Per questo era così importante per l'uomo greco compiere gesta eroiche

---

<sup>7</sup> H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Torino 2006, 315s.

e grandi, da pagare anche con la vita, ma tali che consentissero di sopravvivere nella memoria dei posteri. Una possibilità, questa, che, grazie alla fede in un Dio che guarda direttamente nel cuore di tutti, il cristianesimo estenderà anche agli umili, a coloro che operano il bene con la mano destra senza che lo sappia nemmeno la mano sinistra. In entrambi i casi il bene più alto per l'uomo è la «vita buona», non il semplice mantenersi in vita.

8. Quanto alla politica, anche le sue forme più alte e più nobili prima o poi sono destinate a finire, ma questo non è un buon argomento per rassegnarsi all'odierna «biopolitica», a una politica che statalizza il biologico, che si appiattisce sull'autoconservazione a ogni costo e che maschera i suoi tratti disumani e illiberali, concedendo come «diritto» ciò che è semplicemente un «desiderio». Come mostra la relazione di Francesco D'Agostino, ci sono diversi segnali che fanno pensare che stiamo andando in questa direzione. Aborto, produzione e utilizzo di embrioni umani per la ricerca, eutanasia sono soltanto i segnali più eclatanti di una cultura sempre più incapace di pensare e riconoscere il «bene umano» quale riferimento e criterio indisponibile delle nostre azioni individuali e della politica in generale, anziché come un loro prodotto. Preoccupa inoltre l'universo simbolico, all'interno del quale la biopolitica si esprime, viene resa accattivante e, proprio per questo, assai pericolosa; un universo simbolico che sembra ben rappresentato dall'ideologia della «grande salute», della «salute perfetta»,<sup>8</sup> innalzata al rango di un ideale normativo, il più alto di tutti; il criterio della dignità della nostra vita; un «diritto» che il biopotere è ovviamente ben lieto di concedere.

A questo proposito trovo assai illuminante la descrizione che Albert Camus, nel prologo di uno dei suoi romanzi più celebri, ci offre della città di Orano, la città della *Peste*.

Non è mai piacevole essere ammalati, ma vi sono città e paesi che ti sostengono nella malattia, in cui si può, in qualche maniera, lasciarsi andare. Un malato ha bisogno di tenerezza, gli piace appoggiarsi su qualcosa, è naturalissimo. Ma a Orano gli eccessi del clima, l'importanza degli affari che vi si trattano, l'ambiente insignificante, la rapidità del crepuscolo e il genere di piaceri, tutto richiede la buona salute.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> L. SFETZ, *La salute perfetta. Critica di una nuova utopia*, Milano 1999.

<sup>9</sup> A. CAMUS, *La peste*, in *Id.*, *Opere*, Milano 1974, I, 133.

Guai dunque ad ammalarsi a Orano. Tutti gli sforzi possibili, dell'individuo come dello Stato, devono essere indirizzati al conseguimento dell'obbiettivo finale che è quello, come dichiara l'Organizzazione mondiale della sanità, di «permettere alla popolazione di godere del suo diritto innato alla salute e alla longevità». Il desiderio individuale, per sé comprensibilissimo, di vivere in buona salute e più a lungo possibile finisce per legittimare qualsiasi intervento della sanità pubblica sulla nostra vita. Guai a essere troppo grassi, guai a fumare, guai a condurre stili di vita «a rischio», guai a mettere al mondo figli non perfettamente sani, guai a trascinarsi in una vita «indegna di essere vissuta». Per ora la sanzione è prevista soltanto per alcuni di questi comportamenti, ma nessuno può escludere che prima o poi lo sarà per tutti. Ben vengano invece gli embrioni umani da usare come «farmaci», le tecniche più spericolate di procreazione assistita, lo stesso aborto, se tutto ciò serve a migliorare la salute fisica e psichica dei cittadini.

In questo contesto trovo assai importante la provocazione di Francesco D'Agostino a operare una vera e propria *privatizzazione del bios*, a rifiutare cioè la «*qualificazione pubblica di qualsivoglia categoria biologica*, a partire da quelle, costitutive, di *vita e di morte*». Come accennavo sopra, l'individualismo che reclama come «diritti» i propri desideri è soltanto l'altra faccia della «statalizzazione del biologico». Quindi davvero «per sottrarre il *bios* alla logica del potere bisogna in primo luogo non accettare che esso venga identificato *politicamente*». Il *bios* umano ha un «valore intrinseco, pre-politico»; non è riducibile alla standardizzazione biologica, né alle generalizzazioni che scaturirebbero dalla sua «statalizzazione». Ne va in ultimo della riappropriazione del senso della nostra vita e della nostra libertà. Non possiamo consentire che sia la sanità pubblica a deciderlo per noi. Meglio una medicina che si limita a occuparsi della nostra «nuda vita», che una medicina che ne fissa magari gli standard di dignità. E se la conseguenza che D'Agostino ne trae, ossia la rinuncia a parlare di un «diritto alla salute», può sembrare un po' irritante, confesso che a me tale conseguenza non dispiace. La considero anzi una forma di prevenzione, rispetto non soltanto alla disinvoltura con la quale vengono rivendicati il diritto all'aborto, all'eutanasia o alla procreazione assistita (su questo D'Agostino ha scritto cose molto belle), ma anche rispetto al rischio, purtroppo già reale, che qualsiasi governo vada bene, purché garantisca la salute; la salute, definita ovviamente secondo i parametri dell'Organizzazione mondiale della sanità.

Provocazioni a parte, credo che su questi temi si delinearanno senza alcun dubbio le sfide più impegnative del nostro tempo. La posta in gioco riguarda niente meno che l'*humanitas* della vita umana e del corpo politico nel suo insieme. E devo dire che sono rimasto particolarmente colpito dall'ultima parte della relazione di Francesco D'Agostino, dove egli cerca di indicare una possibile strategia di resistenza alla diffusione pervasiva del paradigma biopolitico, nella variante che abbiamo preso in esame. La sua rivendicazione della «fragilità», della «finitudine», della «mortalità» come «principio identitario» dell'umano è di cruciale importanza; la considero una sorta di prosecuzione del discorso che Hannah Arendt aveva aperto sulla natalità (altro importante «principio identitario» dell'umano), mostrandone le inevitabili ricadute per una politica che voglia essere ancora degna dell'uomo. La nascita, la casualità naturale del nostro venire al mondo è l'immagine e la condizione della nostra libertà; equivale all'irruzione nel mondo di una novità imprevedibile, una sorta di ri-cominciamento, che viene poi replicato in ogni autentica azione libera; un far nuove ogni volta tutte le cose; un sottrarre il mondo alla sua routine, impedendogli di diventare spinozianamente «sostanza». Questo, in estrema sintesi, è il nesso che Hannah Arendt istituisce tra natalità e libertà. Inibire la spontaneità naturale, l'imprevedibilità del nostro nascere, assoggettandolo al nostro potere – cosa che la biopolitica fa ben volentieri – equivale insomma a inibire la nostra libertà.<sup>10</sup>

9. C'è un solo punto della relazione di Francesco D'Agostino che desta in me alcune perplessità: è quello in cui si fa riferimento all'«implosione dell'idea di persona». Concordo sul fatto che la biopolitica abbia messo in grave fibrillazione tale idea, mostrandone nel contempo alcune inadeguatezze e deformazioni. Concordo altresì sul fatto che certe lunghe e faticose precisazioni concettuali denotino sovente una mancanza di chiarezza. Meglio senz'altro procedere, come fa D'Agostino, cercando di definire con precisione alcuni «principi identitari» dell'umano (la natalità, la fragilità, la relazionalità, la familiarità), che oggi sembrano essere minacciati dalla biopolitica imperante, ma che alla lunga potrebbero anche costituire un valido

---

<sup>10</sup> Cf. S. BELARDINELLI, *Bioetica tra natura e cultura*, Siena 2007.

strumento per erodere la pretesa biopolitica di ridurre l'*humanitas* a un semplice *prodotto* «della prassi collettiva». Detto questo, però, mi sembra che anche il concetto di persona possa essere ancora utilizzato a questo scopo. Dobbiamo certo ritematizzarlo; ma non accantonarlo. Ci sono modi di parlarne – penso a Robert Spaemann – che mi sembrano piuttosto convincenti. In ogni caso, almeno per me, se è vero che la «fragilità», di cui ha parlato Francesco D'Agostino, o l'«eccentricità», di cui, sulla scia di Helmuth Plessner, ho parlato io, rappresentano due validi «principi identitari» di ciò che è umano e altrettanto validi punti di resistenza contro l'odierna biopolitica, è anche perché in essi si esprime il senso del nostro essere persona, il fatto cioè che siamo individui «in un senso incomparabile». <sup>11</sup> Lo stesso, per inciso, si potrebbe dire della «natalità» di cui ha parlato Hannah Arendt, ripresa oggi anche da Habermas, o della «familiarità» e della «relazionalità». Tutte categorie che hanno la caratteristica di essere allo stesso tempo, come dice D'Agostino, biologiche e antropologiche.

Essendo *qualcuno* e non *qualcosa*, essendo appunto *persone*, trascendiamo costantemente le condizioni biologiche o socio-culturali della nostra esistenza; siamo irriducibili a queste condizioni; siamo persone, non perché abbiamo determinate caratteristiche, poniamo l'intelligenza, la capacità di intendere e di volere, o perché siamo capaci di assolvere le normali funzioni tipiche dell'individuo appartenente alla specie umana; siamo persone semplicemente perché apparteniamo alla specie umana e, in quanto tali, siamo costituiti dalla fragilità, dalla relazionalità, dalla familiarità, ecc. L'impiego del concetto di «persona» equivale insomma a

un atto di riconoscimento di determinati obblighi verso quanti sono definiti persone. La scelta di coloro che noi designiamo in questo modo dipende certo da determinate caratteristiche di specie definibili descrittivamente, alle quali la personalità è correlata, ma la personalità non è a sua volta una caratteristica di specie, bensì uno *status*, precisamente l'unico *status* che a nessuno viene conferito da altri, poiché esso spetta a ciascuno naturalmente. <sup>12</sup>

10. Mi rendo conto ovviamente di aver soltanto sfiorato un problema intricatissimo. Mi sembra tuttavia che, al di là degli usi a volte

---

<sup>11</sup> R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza fra «qualcosa» e «qualcuno»*, Roma-Bari 2005, 5.

<sup>12</sup> SPAEMANN, *Persone*, 19.

ambigui a volte inconsistenti che se ne fanno, giustamente stigmatizzati nella relazione di Francesco D'Agostino, il concetto di persona possa ancora costituire un argine alla biopolitica oggi imperante. Specialmente se siamo in grado di mostrare in modo convincente, in primo luogo, che gli uomini, tutti gli uomini, sono persone «per natura», non per scelta o per concessione da parte di questo o quel potere e, in secondo luogo, che, come dice Spaemann, ci sono «obblighi che scaturiscono verso quanti sono definiti persone»: ad esempio, il rispetto della loro integrità fisica, dall'inizio alla fine, come pure della loro libertà. Un altro «principio identitario» della persona sul quale, specialmente oggi, giova forse insistere è la sua «unicità», dalla quale consegue qualcosa di politicamente assai importante: la «pluralità» delle persone. Con un'espressione molto bella che mutuo da Hannah Arendt, potremmo dire che ogni uomo vive «come distinto e come unico essendo fra uguali». <sup>13</sup> E questo non soltanto perché, pur appartenendo tutti alla stessa specie, il nostro volto, la nostra corporeità hanno sembianze diverse da individuo a individuo, ma per ragioni che hanno a che fare soprattutto con la nostra interiorità, la nostra eccentricità, la nostra capacità di riflessione e di azione, la nostra capacità di metterci al posto dell'altro. Il nostro «essere altro» rispetto alle cose che ci circondano, così come il nostro «essere distinti» rispetto agli altri esseri viventi, ma «uguali» rispetto agli altri uomini, diventano in noi «unicità», e la pluralità umana si configura come «la pluralità paradossale di esseri unici». <sup>14</sup>

Siamo di fronte a una concettualizzazione dell'essere umano e dell'essere insieme degli uomini che certamente non è compatibile con il paradigma biopolitico dal quale siamo partiti. Intanto perché la «pluralità» richiama immediatamente la libertà, non la «statalizzazione del biologico»; ma soprattutto perché la nostra «unicità», in quanto persone, ha uno *status* che non può essere «prodotto» da una qualsiasi deliberazione politica, essendone piuttosto il «presupposto». Per dirla con le parole di Francesco D'Agostino, si tratta di uno *status* che riposa «sulla sua identità naturale», non «sulle modalità attraverso le quali viene biopoliticamente qualificato all'interno del corpo sociale». «Spetta a ciascuno naturalmente», direbbe Spaemann. La stessa «privatizzazione del *bios*» che rappresenta, almeno

---

<sup>13</sup> ARENDT, *Vita activa*, 188.

<sup>14</sup> ARENDT, *Vita activa*, 186.

per me, il contributo più importante della relazione di Francesco D'Agostino, potrebbe trovare in questa «pluralità paradossale di esseri unici» la sua condizione di possibilità più consistente. Proprio l'unicità della persona, il modo in cui la persona è persona, e l'ineludibile pluralità delle persone rendono infatti ragione, da un lato, del perché la nostra vita, che è sempre la vita di «uomini» al plurale, non può essere colonizzata da nessun potere e, dall'altro, del perché la «nuda vita», e soltanto quella, deve essere fatta oggetto della sanità pubblica. Non dobbiamo consentire che sia il potere, di qualsiasi potere si tratti, a stabilire in che cosa consista il «bene» della nostra vita. Né dobbiamo consentire, a maggior ragione, che sia il potere a fissare i criteri della nostra «umanità». Questo è il compito, e anche la sfida, che ci impone l'odierna biopolitica.



## Vita biologica e diritto privato

1. Al giudizio critico sulla pretesa di comprendere giuridicamente i fenomeni della vita materiale dell'uomo e alla proposta, che ne consegue, di rifiutare la «*qualificazione pubblica di qualsivoglia categoria biologica*, a partire da quelle, costitutive, di *vita* e di *morte*»<sup>1</sup> si giustappone un modo di intendere l'intervento del diritto non in guisa di apprensione autoritaria della dimensione biologica da parte del potere, ma, al contrario, in funzione di garanzia, attraverso l'introduzione di definizioni il più possibile inclusive, e dunque protettive, dell'essere umano.

Nelle codificazioni ottocentesche – in particolare nel modello francese del codice napoleonico, ma per molti versi anche nel codice civile italiano del 1942 – è assente o trascurabile la considerazione della persona come dotata di una dimensione corporea. La concezione astratta e formale del soggetto, assunto dal diritto unicamente quale essere razionale dotato di volontà, lascia in ombra l'aspetto della fisicità e con esso dei bisogni di tutela che si originano nella vita materiale.<sup>2</sup> La Carta costituzionale segna la rottura con il modello codicistico attraverso un pieno recupero al giuridico del soggetto concreto, reale,<sup>3</sup> ma l'emersione del corpo nella considerazione giu-

---

\* Professore di Diritto privato alla Scuola superiore S. Anna di studi universitari e di perfezionamento di Pisa.

<sup>1</sup> Cf. la relazione di F. D'AGOSTINO, in questo volume (§ 8.1.).

<sup>2</sup> Per una recente e lucida sintesi dell'evoluzione storica è possibile consultare G. RESTA, «I diritti della personalità», in G. ALPA – G. RESTA, *Le persone e la famiglia, I: Le persone fisiche e i diritti della personalità*, in *Trattato di diritto civile*, diretto da R. SACCO, Torino 2006, 387ss.

<sup>3</sup> Cf. A. FALZEA, «I fatti giuridici della vita materiale», in *Riv. dir. civ.* (1982)1, 473ss; L. MENGONI, «La tutela giuridica della vita materiale nelle varie età dell'uomo», in *Riv. trim. dir. proc. civ.* (1982)1, 117ss.

ridica si fa evidente soltanto nei documenti più recenti, anche per effetto dell'espansione delle tecnologie biomediche che generano nuovi bisogni di tutela.<sup>4</sup> Nella sistematica della Carta di Nizza, ad esempio, all'integrità del corpo e alla sua extracommercialità è dedicata una norma (art. II-63) inserita nel titolo relativo al valore della dignità;<sup>5</sup> alle differenze tra gli individui determinate da condizioni fisiche – l'età, le menomazioni – si pone attenzione scomponendo i diritti fondamentali che scaturiscono dal principio di uguaglianza in diritti del minore (art. II-84), diritti degli anziani (art. II-85), diritti delle persone con disabilità (art. II-86).

L'assenza di ogni riferimento al sostrato di umanità del soggetto nella dogmatica civilistica e nelle codificazioni ottocentesche può dirsi compendiata nell'art. 1 c.c. Questa disposizione, prescindendo dalla realtà dell'esistenza concreta di un essere umano, consentiva di circoscrivere il riconoscimento operato dall'ordinamento con l'attribuzione della qualifica di soggetto, ad esempio negandola ad alcuni esseri umani in dipendenza «dell'appartenenza a determinate razze», come si esprimeva il suo 3° comma nel rinviare alle leggi razziali.<sup>6</sup> Di quella norma, venute meno, con l'avvento della Carta costituzionale, possibili letture riduttive, per un verso si sottolinea la portata egualitaria: l'attribuzione della capacità giuridica per il solo fatto della nascita esprime il rifiuto di discriminazioni conosciute in altre epoche storiche e il riconoscimento della pari dignità di ogni persona umana. «La semplice qualità umana» costituisce un attributo sufficiente per «rendere il soggetto portatore potenziale di tutti gli interessi giuridici tutelati dal sistema»; la distinzione tra capacità giuridica e capacità di

---

<sup>4</sup> Guardando alle ragioni del mutamento, si deve riconoscere come la riflessione sul corpo quale oggetto isolato di indagine sia stata suscitata dallo sguardo scientifico sempre più aperto e dall'intervento tecnologico sempre più massiccio su di esso, che hanno determinato una cesura rispetto alla precedente visione, quasi di senso comune, della corporeità: M. TALLACCHINI, «La capacità procreativo/riproduttiva: atto "umano" o processo "corporeo"», in *Arch. civ.* (2000), 128.

<sup>5</sup> Cf. R. BIFULCO, «Commento all'art. 3», in *L'Europa dei diritti. Commento alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, a cura di R. BIFULCO – M. CARTABIA – A. CELOTTO, Bologna 2001, 51ss; G. RESTA, «La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità (note a margine della Carta dei diritti)», in *Riv. dir. civ.* (2002)2, 801ss; A. SANTOSUSSO, «Integrità della persona, medicina e biologia: art. 3 della Carta di Nizza», in *Danno e resp.* (2002), 809ss.

<sup>6</sup> Cf. F.D. BUSNELLI, «Lo statuto giuridico del concepito», in *Dem. e dir.* (1988), 213; ID., «Il diritto e le nuove frontiere della vita umana», in *Problemi giuridici della biomedicina*, Atti del XXXVIII convegno nazionale di studio dell'UGCI (Roma, 4-6 dicembre 1987), *Quad. G.*, n. 38, Milano 1989, 3ss.

agire manifesta il «valore umano che ogni persona porta con sé e che è presente e assoluto qualunque sia il grado del suo sviluppo fisico e psichico».<sup>7</sup> Per un altro verso, in una lettura ancora più evoluta, si apre la prospettiva di intendere il riferimento alla nascita come un richiamo alla corporeità quale criterio per l'ascrizione di diritti: la nascita, cioè, non servirebbe tanto a fissare un istante di tempo nel processo di sviluppo dell'essere umano, ma piuttosto a mettere in luce il dato biologico dell'esistenza di un corpo umano nascente. In questo modo diviene possibile un'interpretazione estensiva della norma, apparentemente ostile al nascituro nel fissare la soglia di acquisto della capacità, fondando sul mero dato biologico dell'esistenza di un corpo – nato, nascente – la soggettività giuridica, in una saldatura ideale con l'art. 1 della l. 19 febbraio 2004, n. 40.<sup>8</sup>

2. Ancora a proposito dello statuto giuridico della vita prenatale, l'osservazione che lega la legalizzazione dell'aborto nelle società occidentali alla sua concettualizzazione «alla stregua di un diritto fondamentale»<sup>9</sup> non trova riscontro nell'ordinamento italiano. La l. 22 maggio 1978, n. 194, nel regolare l'interruzione di gravidanza non la assume quale oggetto di un diritto, bensì come intervento permesso all'esito di un bilanciamento che vede prevalere sulla vita del concepito soltanto la tutela di un bene qualificato come la salute della donna. Nonostante una certa contraddizione tra quest'assetto di principi e l'applicazione pratica della legge – consentita, peraltro, da aporie interne alla disciplina – la soluzione accolta può avere importanti riflessi sistematici: ad esempio, in relazione alle fattispecie di nascita indesiderata o di vita indesiderata, valendo a escludere la risarcibilità di un danno – quello conseguente, per i genitori, alla nascita di un figlio malformato e, per il figlio, alla circostanza stessa dell'essere stato fatto nascere affetto da gravi malformazioni – che in altri ordinamenti procede dalla piana enucleazione delle menomazioni del feto tra le giustificazioni per il ricorso all'interruzione della gravidanza.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> A. FALZEA, «Capacità (teoria generale)», in *Enc. dir.*, Milano 1960, VI, 12 e 22.

<sup>8</sup> Cf. P. ZATTI, «Corpo nato, corpo nascente, capacità, diritti: l'art. 1 c.c. e la vita prenatale», in *Il diritto privato nella società moderna. Seminario in onore di Stefano Rodotà*, a cura di G. ALPA – V. ROPPO, Napoli 2005, 443ss.

<sup>9</sup> Cf. D'AGOSTINO, in questo volume (§ 6.2.).

<sup>10</sup> Cf., all'uopo, l'opposta soluzione assunta dalla giurisprudenza francese nel noto caso Verruche (Cass., Ass. plén., 17 novembre 2000, in *Nuova giur. civ. comm.* [2001]1, 209, con

Una valutazione analoga può prospettarsi anche per la diversa disposizione contenuta nella legge n. 40/2004, sul divieto di revocare il consenso alla procreazione medicalmente assistita una volta avvenuta la formazione dell'embrione. Sovente criticata perché ritenuta indice di un'impostazione autoritaria della normativa e comunque in concreto ritenuta inapplicabile per il carattere incoercibile dell'impianto, non è viceversa priva di effetti giuridici di rilievo. Il disposto normativo conserva infatti la funzione di sanzionare l'attuazione irriducibile della volontà di procreare e rende sindacabili il dissenso o il ripensamento intervenuto successivamente, perlomeno quando non provenga da entrambi i soggetti che hanno contribuito al formarsi dell'embrione. Può valere, in particolare, a prospettare l'irrilevanza di una revoca tardiva del consenso e a precludere la soluzione, affermata in passato, secondo cui l'abbandono del progetto procreativo da parte di uno dei richiedenti deve necessariamente condurre al diniego della sua prosecuzione anche nei confronti dell'altro.<sup>11</sup> L'argomentazione, allora sviluppata, circa il diritto fondamentale di ciascun membro della coppia ad autodeterminarsi nelle scelte procreative, che si pretendeva di esercitare quando già era avvenuta la formazione degli embrioni, non potrebbe valere nel nuovo contesto normativo a impedire il soddisfacimento dell'interesse della donna a ottenere l'impianto.

3. Anche sul versante opposto della fine della vita, la l. 29 dicembre 1993, n. 578, è da apprezzare per aver introdotto una definizione di morte unitaria e autonoma, rilevante in rapporto a tutti gli istituti i quali richiedono l'esatta individuazione del momento in cui si verifica. Benché nel più recente dibattito si discuta della possibilità di considerare la morte come un evento istantaneo anziché un proces-

---

nota di E. PALMERINI, «Il diritto a nascere sani e il rovescio della medaglia: esiste un diritto a non nascere affatto?» e «Postilla» di F.D. BUSNELLI) e quella della Cassazione italiana in una vicenda analoga (Cass., 29 luglio 2004, n. 14488, in *Nuova giur. civ. comm.* [2005]1, 418). Quest'ultima decisione, peraltro, è criticabile là dove esclude il risarcimento del danno per il figlio, ma lo ammette per i genitori in conseguenza della nascita indesiderata (per un più compiuto svolgimento di tale critica sia consentito rinviare alla mia nota di commento alla sentenza, dal titolo «La vita come danno? No..., sì..., dipende», *ivi*, 433ss).

<sup>11</sup> Così Trib. Bologna, 9 maggio 2000 (ord.) e 26 giugno 2000, in *Nuova giur. civ. comm.* (2001)1, 475, con nota di C. FAVILLI, «Autodeterminazione procreativa e diritti dell'embrione». A una simile conclusione è pervenuta anche la Corte europea dei diritti dell'uomo in relazione a un caso inglese deciso nello stesso senso (CEDU, «Evans c. the United Kingdom», n. 6339/05, 7 marzo 2006).

so e si dubiti altresì che la «cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo» coincida con la fine della vita biologica,<sup>12</sup> l'opzione legislativa attuale rappresenta un progresso rispetto alla situazione precedente, quando i criteri per l'accertamento della morte erano inseriti nel corpo delle leggi riguardanti il prelievo di organi da cadavere, ingenerando il dubbio di un condizionamento esercitato dalle esigenze della medicina dei trapianti. Al contempo, si configura come un punto fermo rispetto alle proposte di rendere la definizione di morte più fluida e indeterminata attraverso il collegamento con la perdita di funzioni cerebrali superiori – la morte corticale – ottenendo di anticiparne la verifica allo scopo, ad esempio, di includervi soggetti come i pazienti in stato vegetativo permanente.

4. Per introdurre un altro esempio del significato positivo assunto dalla qualificazione giuridica della corporeità, è possibile richiamare la norma dell'art. 5 c.c. e l'evoluzione interpretativa che l'ha investita insieme alle deroghe espresse apportate dalla legislazione speciale. La norma sugli atti di disposizione del corpo, introdotta nel codice del 1942 sull'onda di una nota vicenda giurisprudenziale che ebbe a oggetto la cessione dietro corrispettivo di una ghiandola sessuale, risente fortemente, per un verso, dell'impostazione patrimonialistica del diritto privato e della mancanza di diretta tutela della dimensione fisica del soggetto; per un altro verso, del carattere autoritario del regime vigente al momento della sua emanazione. Dalla regola traspare una concezione superata del rapporto tra individuo e corpo, costruito secondo lo schema tipico dei diritti patrimoniali: il corpo, come scisso dalla persona, costituiva oggetto di un diritto liberamente disponibile, cosicché risultavano lecite le convenzioni a titolo oneroso che lo riguardassero nella sua interezza o nelle sue parti.

---

<sup>12</sup> Per una sintesi e rappresentazione del dibattito in tema cf. *The Definition of Death. Contemporary Controversies*, by S.J. YOUNGNER – R.M. ARNOLD – R.S. SCHAPIRO, Baltimore-London 1999; M. LOCK, *Twice Dead. Organ Transplant and the Reinvention of Death*, Berkeley-Los Angeles-London 2002. Una critica filosofica alla definizione di morte cerebrale introdotta dal «Report of the *ad hoc* Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death», in *JAMA* 205(1968), 337, risale a H. JONAS, «Morte cerebrale e banca di organi umani: sulla ridefinizione pragmatica della morte», in *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino 1997, 171ss. Si vedano anche: P. VINEIS, *Nel crepuscolo della probabilità. La medicina tra scienza ed etica*, Torino 1999, 91ss; R. BARCARO – P. BECCHI, «Luci e ombre sulla morte cerebrale. L'affermazione della nuova definizione di morte e la sua attuale crisi», in *Progressi biomedici tra pluralismo etico e regole giuridiche*, a cura di R. PRODROMO, Torino 2004, 235ss.

Contro il pericolo di abusi dispositivi erano posti limiti a garanzia di interessi sovraordinati all'individuo, secondo l'ideologia fascista che proteggeva l'integrità fisica per ragioni di ordine pubblico, al fine cioè di conservare la capacità di adempiere i compiti di difesa della patria, di produzione della ricchezza e di incremento demografico.<sup>13</sup>

La protezione integrata della persona che emerge dalla Costituzione e dalla legislazione speciale successiva ha condotto a un'autentica reinterpretazione della norma – ove non a un'esplicita deroga – al fine di valorizzare la dimensione solidale, e non più utilitaristica, degli atti di disposizione del corpo, come nel caso del dono di organi da destinare a trapianto o della disciplina delle attività trasfusionali.

La finalità solidaristica che muove il disponente può persino consentire il superamento del limite di liceità della diminuzione permanente dell'integrità fisica, previsto dall'art. 5 c.c., nelle cosiddette azioni supererogatorie o prestazioni superetiche:<sup>14</sup> atti oblativi ai quali non corrispondono né un obbligo giuridico riconducibile ai doveri inderogabili di solidarietà (art. 2 Cost.) né un dovere morale, fondamento delle obbligazioni naturali (art. 2034 c.c.), ma che l'ordinamento ammette in considerazione del rapporto tra l'atto stesso e la tensione costituzionale verso il pieno sviluppo della personalità. Talvolta, lo schema necessario della disposizione richiede che non vi sia un destinatario individuato oppure impone l'anonimato tra disponente e beneficiario, a interrompere il vincolo della reciprocità, anche soltanto nella forma della riconoscenza,<sup>15</sup> e conservare all'atto un significato di pura abnegazione:<sup>16</sup> è il caso del dono del

---

<sup>13</sup> Per una ricostruzione sintetica si veda ancora RESTA, «I diritti della personalità», 484ss, 596, 620ss; inoltre, M.C. CHERUBINI, «Tutela della salute e c.d. atti di disposizione del corpo», in *Tutela della salute e diritto privato*, a cura di F.D. BUSNELLI – U. BRECCIA, Milano 1978, 71ss; R. ROMBOLI, «Delle persone fisiche», in *Commentario del codice civile Scialoja-Branca*, sub art. 5, a cura di F. GALGANO, Bologna-Roma 1988, 225ss.

<sup>14</sup> Cf. G.B. FERRI, «Dall'intento liberale al cosiddetto impegno etico e superetico: ovvero l'economia della bontà», in *Diritto privato*, Torino 1999-2000, 451ss; ora anche in *Dall'economia della bontà all'economia del dolore. Due saggi di diritto civile*, Padova 2003, 128ss.

<sup>15</sup> Di questa suggestione sono grata al professor Umberto Breccia.

<sup>16</sup> L'anonimato e l'incertezza sul soggetto che sarà beneficiario dal dono sono invero oggetto di letture diverse. C'è chi li vede come modi per neutralizzare gli effetti interpersonali delle biotecnologie che avvicina l'atto di disposizione all'astrattezza delle relazioni di mercato (S. RODOTÀ, «Ipotesi sul corpo "giuridificato"», in *Riv. crit. dir. priv.* [1994], 486s). Per contro, altri sottolineano come sia proprio l'anonimato che attribuisce al dono un senso più autentico di solidarietà, poiché esclude persino la ricompensa morale della gratitudine: il dono tra estranei è infatti descritto come la forma superiore di dono (R. TRIMUSS, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, New York 1971, 226ss). In argomento

sangue che viene fatto a destinatari indeterminati; del dono di cellule staminali da cordone ombelicale (mentre la conservazione per uso allogenico è sempre consentita [art. 1, 2° comma, o.m. 4 maggio 2007, «Misure urgenti in materia di cellule staminali da cordone ombelicale»], la conservazione per uso autologo è ammessa in circostanze eccezionali, in presenza di una patologia in atto o di grave rischio di trasmissione della patologia ad altri figli [art. 1, commi 3° e 4°]); del dono di midollo osseo, rispetto al quale opera una regola di anonimato tra donatore e ricevente (art. 4, 3° comma, l. 6 marzo 2001, n. 52, «Riconoscimento del Registro nazionale italiano dei donatori di midollo osseo»; ora art. 90, 3° comma, d.lgs. 30 giugno 2003, n. 196).

Alla tutela autoritaria dell'integrità fisica a garanzia della capacità produttiva e della funzione procreativa dell'individuo è subentrata l'esigenza di assecondare le aspirazioni solidaristiche dell'individuo e di promuovere le attività della persona in cui si estrinsecano valori costituzionali. Specularmente, alla regola dell'onerosità delle convenzioni che hanno per oggetto il corpo e le sue parti si sostituisce il principio dell'extrapatrimonialità: nel passaggio da un sistema imperniato sui limiti al potere di disposizione a un modello che fonda la rilevanza degli atti di autonomia incidenti sul corpo sulla tutela costituzionale del libero svolgimento della persona, si assiste infatti all'introduzione della regola della gratuità.<sup>17</sup> Numero-

---

cf. anche J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Torino 1993, 71; C.M. MAZZONI, «Il dono è il dramma. Il dono anonimo e il dono dispotico», in *Riv. crit. dir. priv.* (2002), 517s. Per una critica persuasiva alla logica dell'anonimizzazione imposta, cf. M. TALLACCHINI, «Retorica dell'anonimia e proprietà dei materiali biologici umani», in *Corpo esibito, corpo violato, corpo venduto, corpo donato. Nuove forme di rilevanza giuridica del corpo umano*, a cura di F. D'AGOSTINO, Milano 2003, 171ss.

<sup>17</sup> Sono molteplici le fonti, interne e sovranazionali, che la sanciscono. Presente anche in testi normativi più risalenti (artt. 8, 2° comma, e 9 della l. 3 aprile 1957, n. 235, sul prelievo di parte di cadavere a scopo di trapianto terapeutico; artt. 19 e 20 della l. 2 dicembre 1975, n. 644, sulla disciplina dei prelievi di parti di cadavere a scopo di trapianto terapeutico e norme sul prelievo dell'ipofisi da cadavere a scopo di produzione di estratti per uso terapeutico), la regola della gratuità diviene una costante degli interventi legislativi successivi (artt. 1 e 6 della l. 26 giugno 1967, n. 458, sul trapianto di rene da vivente, che ora si applicano anche al trapianto di fegato; artt. 19, 2° comma, e 22, 3° comma, della l. 1° aprile 1999, n. 91, sul trapianto di organi da cadavere; art. 2, 1° comma, e 4 della l. 21 ottobre 2005, n. 219, sulle attività trasfusionali; art. 4, 1° comma, della l. 6 marzo 2001, n. 52, sulla donazione di midollo osseo). Tra le fonti sovranazionali si possono ricordare in modo particolare l'art. 21 della Convenzione di bioetica e del Protocollo addizionale relativo al trapianto di organi e di tessuti, l'art. 3, 2° comma, della Carta di Nizza, l'art. 5, 1° comma, della direttiva 98/44/CE sulla protezione giuridica delle invenzioni biotecnologiche.

se attività, anche tipizzate dalla legge, postulano l'ingresso del corpo e delle sue parti nei meccanismi della circolazione giuridica. Essi, pertanto, non sono *res extra commercium* nell'accezione autentica del termine, posto che questa locuzione esprime non soltanto l'esclusione dal mercato, ma, più radicalmente, dall'assoggettività all'ambito di esplicazione dell'autonomia privata. Il materiale biologico può invece costituire oggetto di scambi giuridici, ma rimane sottratto agli scambi commerciali, in quanto l'atto iniziale che lo immette nella circolazione giuridica è un dono, e le utilizzazioni successive sfuggono alla logica del profitto.

Il progressivo affermarsi dell'extrapatrimonialità quale predicato del corpo nella sua dimensione giuridica non ha valenza puramente negativa, ma si traduce nel riconoscere come unica forma di negoziabilità lecita che investe la fisicità quella che si realizza gratuitamente. Ove si negasse l'esistenza «in capo al soggetto di un qualsiasi diritto sul proprio corpo»,<sup>18</sup> dovrebbe conseguire l'esclusione della rilevanza di ogni espressione di autonomia negli atti giuridici concernenti la sfera della vita materiale. La salvaguardia della persona nei suoi diritti fondamentali presuppone viceversa l'attribuzione di un ruolo pregnante alla volontà individuale e – oltre alla protezione assicurata sul piano rimediale in caso di lesione di tali situazioni giuridiche soggettive – anche il riconoscimento di un certo grado di autonomia dell'individuo nella loro concreta attuazione.<sup>19</sup>

Nella qualificazione di extrapatrimonialità è condensata dunque l'attitudine nuova dell'ordinamento verso la dimensione biologica dell'essere umano: parte costitutiva dell'identità personale, può formare oggetto di atti dispositivi purché nel rispetto del suo essere fuori dal mercato.

5. Intervenendo a disciplinare i modi della procreazione con la l. 19 febbraio 2004, n. 40, il legislatore pone fine a un'astensione che, se in parte era mantenuta per non legittimare pratiche sulle quali non ci sono un diffuso consenso sociale e, soprattutto, una convergenza a

---

<sup>18</sup> Come ritiene necessario, per sottrarsi al paradigma biopolitico, D'AGOSTINO (in questo volume, § 8.2.).

<sup>19</sup> Come afferma L. ALICI, «Corporeità, persona e vita morale», in D'AGOSTINO, *Corpo esibito, corpo violato*, 26, il corpo «non dev'essere interessato soltanto dalla gamma negativa dei divieti [...], ma anche da quella positiva della piena e misurata valorizzazione, che passa attraverso i registri più complessi delle pratiche virtuose e ablative».

livello politico, finiva per abbandonare la fecondazione artificiale a dinamiche puramente fattuali, alla prassi non assistita da alcuna regola.<sup>20</sup> Con il porre regole che interessano i fenomeni biologici del concepimento e della nascita, non si attinge necessariamente il risultato di una banalizzazione di tali processi; piuttosto, si riconoscono la sostanziale omogeneità dei diversi modi di procreare nell'ordine degli interessi e la dignità giuridica dell'aspirazione a far nascere in rapporto al pieno svolgimento della personalità, secondo un piano di valutazione attento al profilo della responsabilità e all'intensità del movente soggettivo.

La legge n. 40, invero, presenta lacune e interne contraddizioni che appaiono gravi soprattutto in confronto con l'obiettivo, solennemente richiamato nella norma di apertura, di assicurare tutela a tutti i soggetti coinvolti dal procedimento, incluso il concepito. Risalta, in particolare, l'assenza di una disciplina transitoria che regoli la sorte degli embrioni formati e conservati fino alla data di promulgazione, così come di previsioni sulle opzioni praticabili qualora non sia possibile procedere all'impianto.

Alcune aporie del testo legislativo potrebbero tuttavia trovare componimento nell'attività ermeneutica della giurisprudenza, qualora sviluppasse un'analisi interpretativa estesa allo sfondo sistematico e impiegasse il collegamento con i principi generali. Non ha operato in questa direzione la Corte costituzionale nel respingere l'ordinanza del tribunale di Cagliari che aveva sollevato la questione di legittimità della norma che vieta, sia pure non esplicitamente, la diagnosi reimpianto.<sup>21</sup> Maggiormente da apprezzare il tentativo del giudice di merito di risolvere l'ambiguità della legge attraverso la ricerca di una soluzione compatibile con il sistema e soprattutto aderente alle peculiarità del caso concreto.<sup>22</sup> In particolare, distinguendo, da un

---

<sup>20</sup> Il carattere costituzionalmente necessario della normativa è stato poi affermato dalla Corte costituzionale, allorché ha dichiarato inammissibile il referendum rivolto all'abrogazione dell'intera legge, in quanto volta a configurare un bilanciamento tra rilevanti interessi costituzionali che richiedono almeno «un livello minimo di tutela legislativa» (C. cost., 28 gennaio 2005, n. 45, in *Dir. fam. pers.* [2005], 450).

<sup>21</sup> C. cost., 9 novembre 2006, n. 369 (ord.), in *Giur. it.* (2007), 1617, con nota di L. TRUCCO, «La procreazione assistita al vaglio della Corte costituzionale». E prima ancora, la risoluta e per certi versi impietosa decisione del Trib. Catania, 3 maggio 2004, in *Famiglia* (2004), 964, con mia nota dal titolo «La legge sulla procreazione assistita al primo vaglio giurisprudenziale».

<sup>22</sup> Trib. Cagliari, 24 settembre 2007, in *Guida al dir., Il Sole 24 ore* (2007)46, 24 novembre, 59.

lato, il campo di applicazione dell'art. 13 della legge – che sarebbe relativo alla ricerca clinica e alle pratiche sperimentali riguardanti l'embrione, sicuramente vietate, così come la diagnosi preimpianto effettuata in maniera sistematica a scopo di selezione degli embrioni – e, da un altro lato, il contesto clinico relativo al caso individuale, disciplinato dall'art. 14, è possibile addivenire a una risposta plausibile e coerente con l'impianto generale e l'ispirazione della legge. Se si valorizza l'ambito materiale del conflitto, si osserva come le circostanze del caso mostrino uno spaccato di interessi soltanto in astratto antagonisti, mentre ne è possibile la realizzazione congiunta per il loro atteggiarsi in concreto. La diagnosi genetica in presenza di un rischio per la salute della donna, derivante dalla mancanza di informazioni sulla salute del concepito, oltre a salvaguardare tale valore, è in grado, a un tempo, di assicurare una possibilità di impianto all'embrione; essa finisce dunque per configurarsi come strumento di risoluzione del conflitto, che scioglie la situazione di inerzia in senso potenzialmente favorevole a entrambe le posizioni di interesse. L'equilibrio così tratteggiato ha un carattere precario, quasi di compromesso occasionale, ma presenta un duplice vantaggio: per un verso, attenua la rigidità e l'astrattezza della soluzione di mero divieto – del resto non fissata in maniera esplicita nel testo di legge, ma accolta da una fonte secondaria, le «Linee guida» in materia di procreazione medicalmente assistita<sup>23</sup> – che, scontrandosi con la realtà del rifiuto di impianto da parte della donna, sacrifica tutte le posizioni di interesse coinvolte; per un altro verso, offre una soluzione controllata, che lega la propria validità alle circostanze di fatto nelle quali si riproduce una simile relazione tra gli interessi regolati. In questo modo lascia impregiudicata la scelta di finalizzare le tecniche di procreazione assistita unicamente alla cura della sterilità e di escludere dall'accesso le coppie portatrici di malattie genetiche, rispetto alle quali la diagnosi preimpianto e la selezione embrionaria rappresentano invece esiti necessari e prevedibili del ricorso alle medesime.

6. Rispetto alle situazioni di fine vita, sono ugualmente inappaganti l'assenza di un intervento legislativo o la mancanza di determinazione dei giudici nel dare una risposta – ricercandola tra le maglie

---

<sup>23</sup> Adottate con d.m. 21 luglio 2004 in esecuzione dell'art. 7 della legge.

dell'ordinamento – alle istanze di tutela di persone che vivono condizioni di estrema sofferenza. In un recente e travagliato caso giurisprudenziale riguardante una paziente in stato vegetativo permanente, prima dell'intervento risolutivo della Corte di cassazione,<sup>24</sup> tutti gli strumenti giuridici impiegati per addivenire a una soluzione erano falliti: il divieto di accanimento terapeutico, per l'incapacità di definire con certezza il suo contenuto e, dunque, le pratiche vietate;<sup>25</sup> la sostituzione del tutore all'incapace nelle decisioni sui trattamenti medici, per l'assenza di un potere del rappresentante di agire in materia di atti personalissimi;<sup>26</sup> l'efficacia ostativa del dissenso espresso prima del sopraggiungere dell'incoscienza, per la valutazione di inattendibilità della manifestazione medesima. Quest'ultima prelude a una decisione di bilanciamento su un piano puramente oggettivo, risolto anch'esso in favore del mantenimento in vita, ancora una volta per l'incapacità di qualificare giuridicamente come accanimento terapeutico la somministrazione dell'alimentazione e dell'idratazione artificiale.<sup>27</sup>

Lo stesso argomento – dell'assenza di modalità attuative del diritto, pure riconosciuto in astratto, di rifiutare le cure e più precisamente il mantenimento artificiale di una vita in condizioni tragiche – è il rifugio argomentativo assunto in un'altra controversa decisione.<sup>28</sup> In particolare, la mancanza di una nozione condivisa di futilità del trattamento e la difficoltà di stabilire il carattere ingiustificato e sproporzionato degli interventi di sostegno vitale determinano il rigetto del ricorso volto alla sospensione della ventilazione meccanica attraverso il seguente disposto contraddittorio:

---

<sup>24</sup> Nel decidere sul ricorso proposto contro la decisione della Corte d'appello di Milano, si è affermato che il tutore ha il potere di consentire o di rifiutare i trattamenti terapeutici per il paziente incapace. Tale potere deve esplicitarsi osservando due criteri essenziali: perseguire l'interesse esclusivo dell'interdetto; e tener conto della sua volontà presunta, espressa prima dello stato di incoscienza o ricostruibile alla stregua della personalità, dei valori e delle convinzioni dell'incapace. L'interruzione delle cure volte al mantenimento in vita dovrebbe inoltre essere ammessa soltanto in casi estremi, ravvisandosi l'ulteriore limite del carattere cronico e irreversibile della condizione di vita vegetativa (Cass., 16 ottobre 2007, n. 21748).

<sup>25</sup> App. Milano, 31 dicembre 1999, in *Foro it.* (2000)1, 2022 con note di G. PONZANELLI, «Eutanasia passiva: sì, se c'è accanimento terapeutico» e A. SANTOSUOSSO, «Novità e remore sullo "stato vegetativo persistente"».

<sup>26</sup> Trib. Lecco (decr.), 2 febbraio 2006, in *Nuova giur. civ. comm.* (2006)1, 470 con nota di A. SANTOSUOSSO – G.C. TURRI, «La trincea dell'inammissibilità, dopo tredici anni di stato vegetativo permanente di Eluana Englaro».

<sup>27</sup> App. Milano, 16 dicembre 2006, in *Guida al dir., Il Sole 24 ore* (2007)1, 6 gennaio, 39.

<sup>28</sup> Trib. Roma (ord.), 16 dicembre 2006, in *Guida al dir., Il Sole 24 ore* (2007)1, 6 gennaio, 32.

Il diritto del ricorrente di richiedere l'interruzione della respirazione assistita e il distacco del respiratore artificiale, previa somministrazione della sedazione terminale, deve ritenersi sussistente [...] ma trattasi di un diritto non concretamente tutelato dall'ordinamento.

La rinuncia a inquadrare giuridicamente e a qualificare posizioni di interesse che si radicano nella sfera vitale per il timore di interpretazioni soggettive e discrezionali di concetti complessi e indeterminati – queste, in sintesi, le parole del tribunale di Roma nella vicenda di Piergiorgio Welby<sup>29</sup> – non rappresenta, a me sembra, una sorta di astensione della dimensione pubblica in riguardo di situazioni intime e intangibili, una sospensione del giudizio come forma di rispetto della privacy di certe decisioni tragiche. Essa manifesta piuttosto un'attitudine passiva, rassegnata alla constatazione della «miseria» del diritto,<sup>30</sup> che finisce per tradire un senso di abbandono.

---

<sup>29</sup> Considera questa motivazione una sorta di *non liquet* A. PIZZORUSSO, «Il caso Welby: il divieto di *non liquet*», in *Quad. cost.* (2007), 355ss.

<sup>30</sup> P. RESCIGNO, «Conclusioni», in *Bioetica e tutela della persona*, Milano 2006, 41.

---

Marco Cangiotti\*

---

## Prospettive antropologiche della biopolitica

Vorrei iniziare il mio intervento riprendendo lo stesso tema da cui ha preso le mosse Francesco D'Agostino, ossia l'odierna crisi della distinzione aristotelica tra la sfera pubblica della *polis* e la sfera privata dell'*oikos*. Se è vero che alla sua luce è possibile comprendere l'essenza stessa di quel fenomeno che va sotto il nome di biopolitica, il mio intento sarà quello di cercare di capire almeno due aspetti del contesto antropologico implicato e all'interno del quale si collocano la progressiva erosione della sfera privata e il contemporaneo abnorme rigonfiamento di quella pubblica. La biopolitica, infatti, non è un'ineluttabile evoluzione della storia umana a cui ci dobbiamo in qualche modo rassegnare, ma il prodotto di un preciso percorso di riconfigurazione dell'identità dell'essere umano e di una corrispondente dinamica culturale e sociale.

### **1. Il valore della sfera privata: la tutela dell'unicità del singolo**

La prima questione che voglio affrontare è quella che riguarda il contenuto della dimensione privata e l'eventuale valore umano che in essa gli uomini pensano di trovare. Porre la questione del valore della sfera privata non è cosa banale, perché di per se stesso il concetto della privatezza, indicando la «mancanza» di qualcosa, è un concetto limitativo se non addirittura negativo. Se ci interroghiamo

---

\* Professore di Filosofia politica e direttore dell'Istituto storico politico all'Università di Urbino.

su cosa sia questo qualcosa che manca, la risposta più semplice è anche la più appropriata: manca la visibilità. Da questo punto di vista il privato indica qualcosa che viene sottratto allo sguardo degli altri uomini, qualcosa che è mantenuto nella penombra e non esposto alla luce del sole della pubblica piazza.

La mancanza della visibilità ha certo un versante negativo, sia a livello morale (il tener nascosta la verità) sia a livello politico (il sottrarre al dibattito e alla decisione pubblica qualcosa che è di comune interesse), ma può anche rappresentare qualcosa di positivo quando si sottragga alla luce della sfera pubblica qualcosa che, per sua natura, risulti essere indisponibile al suo intervento. A questo livello la privatezza indica una protezione che si accorda a qualcosa che si ritiene abbia un valore che la dimensione pubblica potrebbe danneggiare.

La dimensione della «famiglia», dell'*oikos* aristotelico, rappresenta nella nostra tradizione il *topos* appropriato della privatezza. Per i greci questa dimensione era abbastanza allargata e ricomprendeva al suo interno tutte quelle attività che riguardavano la sfera biologica dell'esistenza umana e quindi anche la sfera dell'attività economica. Col tempo lo spazio della «famiglia» si è ristretto e in essa, essenzialmente, sono rimasti racchiusi i fenomeni della generazione, della nascita e della morte degli esseri umani. Qualcuno potrebbe osservare che, in realtà, anche questi fenomeni apparterebbero alla sfera pubblica: quando si concepisce un figlio, la notizia è in genere divulgata con gioia, così come accade per la nascita, mentre la morte, per la sua imprevedibilità, può avvenire, e spesso avviene, nella pubblica strada e, comunque, quasi sempre è riportata alla dimensione pubblica attraverso i necrologi e il funerale. Questa osservazione, pur citando fatti innegabili, è però basata sull'incomprensione dei fenomeni in questione a causa, forse, dell'eccessiva esposizione cinematografica e televisiva della coscienza contemporanea. La generazione, la nascita e la morte vengono sì *dichiarate* pubblicamente e hanno anche una loro per così dire «gestione» pubblica, ma vengono sempre *esperite* privatamente, all'interno di una relazione e di una condizione che, prima di tutto *simbolicamente*, non sono pubbliche.

Per capire ancora meglio quanto intendo dire basterà riflettere sul fatto estremo della morte. Quando un uomo muore con ciò stesso cessa di appartenere alla *polis* e, se anche sopravvive una sua memoria pubblica, magari per alcune sue opere meritorie o ancora foriere di operatività sociale, la tutela della sua individualità appa-

rentemente venuta meno, la continuazione di una forma speciale e commovente di dialogo con la sua persona sono completamente affidate ai membri della sua famiglia. Nella *polis* sarà «uno» fra i tanti altri, nella famiglia rimarrà un «lui» unico e irripetibile. Questo tratto dell'unicità e irripetibilità della singola persona caratterizza anche l'esperienza della generazione e della nascita: per i genitori non viene al mondo semplicemente un altro uomo, ma il «loro» specialissimo figlio.

Se generazione, nascita e morte dell'essere umano sono state collocate nella dimensione privata ciò è dovuto al fatto che si è ritenuto che essi meritassero e necessitassero di una protezione che la dimensione pubblica non era in grado di assicurare. Credo che la riflessione appena fatta sull'esperienza della morte possa permetterci di capire il motivo di ciò; in essa è emerso che l'elemento di differenziazione fra la *polis* e la «famiglia» risiede sostanzialmente nel fatto che alla seconda è affidata la custodia dell'unicità e dell'irripetibilità della singola persona umana. La sfera pubblica, essendo tutta basata sulla visibilità e quindi sul giudizio reso dagli spettatori, non può prescindere dalla testimonianza di sé che la singola persona dà attraverso le proprie azioni, dallo spessore morale, ma anche economico ed estetico, dai quali dipenderà il valore individuale e sociale che a essa viene riconosciuto o negato. Al contrario, la sfera privata, sottratta com'è alla visibilità, non conosce né ammette il registro del giudizio e pertanto è indirizzata al riconoscimento del valore e della dignità assoluti e permanenti del singolo individuo, non commisurati sulla base della testimonianza resa dalle sue azioni, ma attribuite e riconosciuti al solo fatto del suo nudo essere e del suo carattere irripetibile. Per tale motivo nello spazio della «famiglia» ogni persona viene assunta come un *unicum* all'interno dell'intera umanità e dell'intero corso della sua storia, qualcuno che vale per il solo fatto di essere, e così l'eventuale venire meno della dimensione della privatezza e la corrispettiva espansione di quella pubblica significherebbero il venire meno del «luogo» della tutela del valore della singolarità individuale, depotenziando con ciò la stessa umanità dell'uomo, in quanto scomparirebbe l'idea stessa che la persona è un *fine in sé*. La biopolitica, con l'irruzione della sfera pubblica nelle dimensioni del concepimento, della nascita e della morte degli esseri umani, è destinata a produrre proprio questo irrimediabile depotenziamento dell'umanità dell'uomo.

## 2. La logica del «progetto» e il deperimento della paternità-maternità

La seconda questione che vorrei affrontare consiste nella messa a fuoco del tipo di soggettività umana che per un verso alimenta, e per un altro verso è alimentata, dall'eclissi dell'idea che la persona umana sia un fine in se stessa. Tale risvolto antropologico può essere sintetizzato nel tema del deperimento della paternità-maternità, e per parlarne dobbiamo prendere in considerazione il fenomeno della generazione.

Prima dei recenti progressi nel settore delle biotecnologie e della loro ricaduta, per opera della biopolitica, in prassi pubbliche ammesse se non addirittura raccomandate, all'uomo era possibile un unico tipo di azione generativa, e questa forma di generazione implicava una stretta connessione con *qualcosa d'altro* che si sottraeva al controllo umano. Nella cornice biopolitica odierna, invece, l'uomo può scegliere fra diverse azioni, e le nuove possibilità si basano sull'estensione del potere umano e sulla corrispondente esclusione del ruolo di ogni alterità. Il concetto che ben definisce questa nuova esperienza è quello di *progetto*. Il compito che ci attende è quello di cercare di comprendere quale tipo di identità umana emerga da ciò.

Dobbiamo subito dire che il termine stesso, «progetto», appartiene nella sua radice più intima alla dimensione fabbrile dell'esistenza; ha infatti strettamente a che fare con la fabbricazione di cose: l'artigiano che costruisce la sedia, prima di passare all'azione realizzatrice, deve determinarne in via preventiva la forma, cioè deve tracciare un'immagine astratta sia dell'oggetto che vuole fabbricare sia delle procedure che dovrà attuare per realizzarlo materialmente. Il fatto di dovere in via preventiva predisporre un progetto rivela che la cosa a cui si vuole «dare vita» in realtà non esiste ancora, è del tutto assente; pertanto rivela anche che è la mia mente a crearla, che sono io che la invento e quindi che essa, senza di me, non sarebbe nulla. L'oggetto progettato è dunque totalmente mio.

Ciò che esiste al di fuori del progetto sembra essere, invece, il materiale, la materia che adopererò per realizzare concretamente la mia idea. Ho volutamente detto «sembra», e su ciò dobbiamo porre attenzione perché nella realtà non esiste mai un materiale totalmente inerte e che aspetta solamente che arrivi il fabbricatore per poter finalmente ricevere la forma che lui vorrà dargli. Ogni cosa, anche

la più umile, ha già una sua forma, una sia pur flebile e tenue identità, e allora per poterla trasformare in ciò che io ho progettato devo, prima di ogni altro passo, toglierle violentemente la sua originale forma e identità: il legno con cui il falegname fabbricherà la sedia è in origine e per se stesso una pianta, che quindi va abbattuta, scorciata, tagliata, piallata e via dicendo. Il progetto implica dunque non solo che io sono il padrone e il creatore della cosa progettata, ma anche che io sono il dominatore di ciò che già c'è, tanto dominatore da poterlo legittimamente e con pieno successo costringere a fornirmi il materiale per realizzare il mio progetto. Progetto, possesso e violazione vanno necessariamente assieme. Nella sfera del progetto c'è posto solamente per un unico soggetto, per un'unica libertà, e tutto il resto è inerte oggetto, pura passività su cui esercitare il magico potere di ideare e di realizzare. In conclusione, l'immagine che il fabbricatore riceve e che manifesta di se stesso è quella del signore che domina una realtà a lui totalmente sottoposta.

È ovvio che tutto ciò va senz'altro bene quando si tratti di costruire oggetti, se però passiamo ad applicare questa logica a quella dimensione dell'esistenza rappresentata dalla paternità e maternità le cose mutano profondamente. L'atto generativo pensato dentro la sfera del progetto implica una certa relazione nella coppia genitoriale, relazione che poi investe di sé anche il rapporto con il figlio concepito.

Per entrambe le figure genitoriali il partner non può che apparire alla stregua di uno strumento per realizzare l'idea che si è concepita, e come ogni strumento diventa un «esso», un *quid* e cessa di essere un «egli», un *quis*. Crolla così la possibilità di un rapporto di comune genitorialità: uno solo genera e l'altro semplicemente collabora come strumento che, terminata la sua funzione, deve recedere. La manifestazione a livello di evidenza fenomenologica di questo stato delle cose sta, ad esempio e a livello psicologico, nell'eclissi della figura paterna che oggi si registra (ma domani potrebbe benissimo diventare l'eclissi di quella materna); sta, ancora ad esempio e a livello di costume, nella furibonda controversia e contesa per l'affidamento dei figli che spesso si apre nei casi di separazione e divorzio.

Se poi guardiamo alla relazione con il figlio, essa si manifesta come una relazione con un proprio prodotto: il dire «mio» figlio ha un contenuto di coscienza per il quale la parola «mio» cessa di esprimere il coinvolgimento totale che io ho e voglio avere col suo destino e passa invece a indicare una relazione di possesso, identica o for-

temente simile a quella che ho con le cose di mia proprietà. Nel primo caso, quando il padre o la madre dicono al figlio «sei mio», intendono con ciò dire «sono tuo, mi offro a te e al tuo destino di bene e di felicità»; nel secondo caso intendono dire «ti possiedo, perché l'inerte nulla che tu eri ha ricevuto da me la sua forma vivificante». Il riscontro sociologico di questo secondo atteggiamento sta, ad esempio, nella tendenza, drammaticamente all'ordine del giorno, a selezionare, tramite le pratiche della manipolazione genetica, il sesso del nascituro; per non dire poi della tendenza, ancor più grave ma ancor più espressiva, a operare quella che ormai si presenta come una sempre più marcata procedura di selezione eugenetica di embrioni e feti: il prodotto del mio agire deve corrispondere perfettamente all'ideale di perfezione del mio progetto, redatto con tanta cura, e pertanto, se per caso dovesse riuscire male, non è poi così scandaloso pensare di scartarlo. Non fa così anche l'artigiano scrupoloso? I nomi di padre o madre diventano perciò sinonimo di padrone e signore. La logica del progetto non dà scampo e produce necessariamente questo tipo di soggettività umana e questo deperimento dell'esperienza della paternità e maternità.

### 3. Conclusioni

La prospettiva biopolitica dell'annullamento progressivo della dimensione privata comporta una lesione di enorme portata rispetto all'esperienza familiare e, tramite essa, un grave danneggiamento dell'identità della persona umana. A questa logica non credo sia ormai sufficiente tentare di rispondere solamente con la richiesta di politiche a sostegno della famiglia, perché l'attacco a cui essa è sottoposta non è appena di natura economica o sociale, ma è un attacco di ordine culturale che ne compromette la stessa sensatezza simbolica e spirituale all'interno dell'esperienza dell'uomo contemporaneo. Occorre pertanto ridare una *prospettiva di significato* alla sfera dell'esperienza familiare e ciò potrà essere attinto soltanto attraverso un *percorso educativo* che riapra agli uomini del nostro tempo una rinnovata relazione con la propria verità umana.

Dire percorso educativo significa dire più cose, ma almeno due si impongono come indispensabili. *Primo*, una costante intrapresa culturale capace di riorientare le menti e le coscienze debitamente e cri-

ticamente formate e informate attraverso una solida, motivata e adeguata interpretazione filosofico-politica e antropologica degli avvenimenti che stanno accadendo nella nostra storia contemporanea, con particolare riferimento al progetto biopolitico in corso. Abbiamo bisogno di questa capacità di giudizio. *Secondo*, una coraggiosa testimonianza di una modalità alternativa di vivere che sia in grado di mostrare, in modo esistenzialmente persuasivo e affascinante, l'esperienza dell'umano che l'avvenimento cristiano rende possibile a ogni uomo che abbia la libertà di accoglierlo. Non è una sfida di poco conto, ma è una sfida a cui è ormai impossibile sottrarsi.



---

QUINTA SESSIONE  
Pisa, sabato 20 ottobre, pomeriggio

**EDUCARE E FORMARE**

---



## **Educhiamo(ci) al bene che forma e che accomuna**

### **1. Un impegno che viene da lontano**

Non è la prima volta che il cattolicesimo italiano s'interroga sulle questioni che sono poste al centro di questa Settimana Sociale. Non possiamo ricordare in questa sede i contributi importanti emersi in quelle occasioni, ma non dobbiamo nemmeno dimenticare:<sup>1</sup> non siamo all'anno zero rispetto a un impegno che viene da lontano e che siamo chiamati ad aggiornare e rinnovare, consapevoli di un'eredità storica che rappresenta un patrimonio prezioso per il cattolicesimo italiano e per la storia del nostro Paese.

Punto di partenza di questo percorso può essere un intervento di Vittorio Bachelet, precisamente su questo tema, che risale alla Settimana Sociale del 1964, dove veniva messo a fuoco il doppio livello dell'educazione al bene comune:

Formare l'uomo a una *lineare aderenza agli essenziali immutabili principi* della convivenza umana e in pari tempo al *senso storico*, alla capacità cioè di cogliere il modo nel quale quei principi possono e devono trova-

---

\* Ordinario di Filosofia morale all'Università di Macerata e presidente nazionale dell'Azione cattolica. La sessione è stata coordinata da suor Marcella Farina, fma, ordinario di Teologia fondamentale e di Teologia sistematica alla Pontificia facoltà di Scienze dell'educazione Auxilium (Roma) e membro del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali.

<sup>1</sup> Si dovrebbe almeno ricordare, per un'attenzione esplicita al bene comune, la 36ª edizione (*Persona e bene comune nello Stato contemporaneo*, Pescara 1964) e la 42ª (*Identità nazionale, democrazia e bene comune*, Torino 1993), mentre il tema educativo è stato posto al centro della 14ª Settimana Sociale (*L'educazione cristiana*, Firenze 1927) e soprattutto della 39ª (*Diritti dell'uomo ed educazione al bene comune*, Catania 1968), dove il tema generale intreccia due questioni di fondo, proprio come in questa sessione.

re applicazione fra gli uomini del suo tempo; vuol dire altresì rendere consapevole l'uomo della *necessità di attrezzarsi* spiritualmente, intellettualmente, moralmente, tecnicamente per *divenire capace di attuare concretamente* quei principi nella *concreta* convivenza umana in cui è chiamato a vivere.<sup>2</sup>

Perché tornare a misurarci con questi temi? Le trasformazioni profonde, nella cultura e nel costume, intercorse dal 1968 a oggi, configurano in forme radicalmente diverse il rapporto tra educazione e bene comune. È stato detto che lo Stato moderno poggia ormai su «fragili convergenze», affidandosi a un arco di valori che dovrebbero essere sostenuti da un consenso diffuso, rigorosamente separato, però, dalle fonti originarie che li hanno generati e che possono legittimarli e alimentarli. Mutilati delle loro radici, questi valori sono oggi per noi, ha scritto Paul Ricœur, «come dei fiori recisi in un vaso»,<sup>3</sup> destinati a diventare, più che pericolose armi ideologiche, orpelli retorici inodori e insapori, ai quali la politica si affida stancamente quando si sente in debito di ossigeno nei confronti del Paese, ma che non possono raccontare nulla intorno al giardino che li ha cresciuti o alle mani che li hanno coltivati.

Se oggi, mantenendo questa metafora, finissimo per liberarci anche del vaso che li accoglie, nell'illusione che ognuno possa riprendersi i propri fiori per custodirli come meglio crede, rinunciando a considerarli come un'indivisa eredità comune, saremmo di fronte a una svolta ancora più radicale, che rischierebbe di alterare il profilo stesso del nostro essere insieme. Paradossalmente, nel momento in cui il dibattito sul bene comune si è purificato da accenti particolaristici e ha acquistato un respiro universale,<sup>4</sup> anziché impegnarci a condividere la cura del nostro giardino, interrogandoci responsabilmente sulla possibilità di ospitarvi altre coltivazioni, ci ritroviamo a brandire un mazzo di fiori secchi e temiamo il confronto con altri giardini troppo diversi e forse per noi troppo rigogliosi.

Con accenti analoghi, un altro autore, appartenente a un diverso contesto, osserva che la nostra cultura occidentale ha ereditato dalla

---

<sup>2</sup> V. BACHELET, «L'educazione al bene comune», in *Persona e bene comune nello Stato contemporaneo*, 36ª Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia, Pescara 1964, 219.

<sup>3</sup> P. RICŒUR, «Etica e politica» (1983), in ID., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano 1989, 391.

<sup>4</sup> Sottolinea questo aspetto, fra gli altri, G. CAMPANINI, *Democrazia e valori. Per un'etica della politica*, Roma 2007, 71-86.

modernità principi alti e nobili in tema di diritti, di giustizia, di benevolenza; tuttavia «i principi elevati richiedono fonti forti»,<sup>5</sup> dipendono cioè da un'idea di bene a cui oggi non possiamo risalire percorrendo unicamente la strada della sensibilità individuale. Dinanzi a questa pretesa contraddittoria dobbiamo chiederci, con Charles Taylor, «se non stiamo vivendo al di sopra delle nostre risorse morali»: <sup>6</sup> è come se la società odierna non fosse più in grado di innalzarsi verso un orizzonte ideale, nel quale dichiara a parole di riconoscersi. Non si può viaggiare troppo a lungo in prima classe con un biglietto di terza: a risentirne è prima di tutto la credibilità di un progetto educativo condiviso, al quale viene a mancare un'organica e rigorosa pedagogia del bene comune, senza la quale è inutile cercare di nascondersi dietro vuote declamazioni retoriche o chiedere aiuto alle dottissime banalità del burocrate. Non basta un vaso di fiori recisi per surrogare un giardino smarrito, dove il coltivare è davvero impresa comune, che nasce dal concorso appassionante di generazioni in dialogo.

Quest'intervento ha lo scopo di impostare e aprire la riflessione comune, cercando di fornire un quadro orientativo, che potrà essere ulteriormente specificato e approfondito dagli altri contributi, soprattutto nelle sue concrete articolazioni pedagogiche. Come primo passo non possiamo non misurarci con questo processo di disseccamento, provando a rintracciarne alcuni motivi di fondo. La vulnerabilità dei rapporti interumani non sembra affliggere oggi soltanto la sfera dei cosiddetti «rapporti lunghi», che ha trovato anticorpi generosi in una rete di esemplari pratiche virtuose (ad es. nel mondo del volontariato), anche se spesso involontariamente complici delle responsabilità mancate della politica. Persino sulla sfera dei «rapporti corti», dove la relazione educativa si esercita primariamente nel circuito familiare, sembrano scaricarsi attese e tensioni difficilmente controllabili, che talvolta esplodono in forme di violenza cieca e sanguinosa: tra marito e moglie, tra genitori e figli, tra fratello e sorella.

Non siamo qui per fare l'elenco della cronaca nera, che il sistema mediatico forse amplifica, ma certo non inventa; dobbiamo però analizzare, onestamente, la formula chimica di quel complesso liquido amniotico che nutre le generazioni più giovani, dai primissimi anni di vita fino all'università (e oltre), se il risultato finale di quest'impo-

---

<sup>5</sup> C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), Milano 1993, 626.

<sup>6</sup> TAYLOR, *Radici dell'io*, 627.

nente sistema educativo porta in superficie tracce sempre più pericolose di erosione del tessuto civile. Dobbiamo chiederci se questo liquido amniotico è anche all'origine di quella miscela esplosiva di bullismo tollerato, di microcriminalità diffusa, di cocaina che comincia a lambire la scuola media inferiore, di sesso aggressivo e senza amore, di amore senza promesse e senza fedeltà.

Se non vogliamo accontentarci di appelli astratti e moralistici, dobbiamo fare i conti seriamente con questa diffusa *fragilità relazionale*, separando il realismo della diagnosi dalla speranza di una risposta, che per fortuna – anzi per grazia – non dipende soltanto da noi. Il fenomeno sembra aver assunto un carattere pervasivo e sistemico, al quale dobbiamo rispondere con un esercizio di autentico discernimento comunitario; nell'ambito di questa Settimana Sociale si possono soltanto segnalare alcuni sintomi, si può suggerire qualche percorso di approfondimento, ma la capacità di fare sintesi fra pensiero e azione è affidata a tutta la comunità cristiana e non può essere risolta con un evento necessariamente circoscritto nello spazio e nel tempo.

Papa Benedetto ci incoraggia a restituire respiro progettuale all'opera educativa, dinanzi, come ha recentemente affermato,

[alla] crescente difficoltà che s'incontra nel trasmettere alle nuove generazioni i valori-base dell'esistenza e di un retto comportamento, difficoltà che coinvolge sia la scuola sia la famiglia e si può dire ogni altro organismo che si prefigga scopi educativi. [Dinanzi a questa difficoltà di] proporre ai più giovani e trasmettere di generazione in generazione qualcosa di valido e di certo, delle regole di vita, un autentico significato e convincenti obiettivi per l'umana esistenza, sia come persone sia come comunità, l'educazione tende a ridursi alla trasmissione di determinate abilità, o capacità di fare, mentre si cerca di appagare il desiderio di felicità delle nuove generazioni colmandole di oggetti di consumo e di gratificazioni effimere. Così sia i genitori sia gli insegnanti sono facilmente tentati di abdicare ai propri compiti educativi e di non comprendere nemmeno più quale sia il loro ruolo, o meglio la missione a essi affidata.

Per non lasciarci sedurre da questa tentazione, dobbiamo *restituire all'educazione la sua fondamentale finalità formativa*: secondo il Papa, scopo essenziale dell'educazione è proprio «la formazione della persona per renderla capace di vivere in pienezza e di dare il proprio contributo al bene della comunità».<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso pronunciato al convegno della diocesi di Roma*, 11 giugno 2007. Su questa lunghezza d'onda si potrebbe ricordare anche la definizione di educazione come «trasmissione della cultura di un popolo da una generazione all'altra [che] consiste nel

Quest'affermazione, che può essere letta in parallelo con una celebre definizione di Jacques Maritain,<sup>8</sup> invita a collocare l'opera educativa dentro il più generale processo permanente della formazione, attraverso il quale ogni persona umana, grazie all'azione educativa esercitata nei suoi confronti, può responsabilmente e progressivamente dare «forma» alla propria vita, impegnandosi a percorrere stadi di autorealizzazione sempre più alti e complessi. La formazione professionale, da questo punto di vista, è un aspetto specifico di questa crescita, finalizzato all'inserimento nel mondo del lavoro, ma che merita di essere considerato parte integrante di tale processo e non declassato a un sottoprodotto di semplice addestramento operativo. Com'è stato scritto nell'«Appello finale», scaturito dall'Incontro nazionale del tavolo interassociativo, la situazione del nostro Paese richiede «un più incisivo impegno, da parte di tutti, per sostenere con forza il primato della formazione e dell'educazione» e questo esige «un rilancio dell'*idea stessa di educazione*, della sua natura e delle sue finalità».<sup>9</sup>

## 2. L'emergenza educativa

L'opera educativa sembra oggi messa alla prova da molteplici sfide, riconducibili almeno a tre nodi di fondo.

2.1. Un primo nodo riguarda l'*ideale dell'autonomia* e l'orizzonte ampio dentro il quale collocare il suo valore educativo. Certamente l'avventura educativa nasce da un incontro, che svela un senso, genera una compagnia, attiva un cammino, e non è autentico se tende a mantenere l'altro in uno stato di dipendenza permanente. Il suo compito, è stato detto, non è «quello di *fare*, ma di *stimolare* le persone. Per definizione, una persona si suscita con un appello, e non si fabbrica con l'addestramento».<sup>10</sup> A tale scopo è necessario modifi-

---

rendere partecipi le nuove generazioni di ciò che sta alla radice della vita comune, vale a dire del senso profondo e ultimo del vivere, così come si trova inscritto nelle forme di vita personali e sociali della generazione adulta» (C. RUINI, «Educare oggi: sfide e compiti della Chiesa italiana alla luce dell'antropologia cristiana», in *Notiziario dell'Ufficio nazionale per l'educazione, la scuola e l'università* 10[2006]20, luglio, 30).

<sup>8</sup> «Compito principale dell'educazione è soprattutto quello di formare l'uomo, o piuttosto di guidare lo sviluppo dinamico per mezzo del quale l'uomo forma se stesso a essere uomo» (J. MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione* [1959], Brescia 2001, 60).

<sup>9</sup> In *L'educazione: una sfida da vincere insieme*, Roma, 13 maggio 2007, n. 1.

<sup>10</sup> E. MOUNIER, *Il personalismo* (1949), Roma 2004, 154.

care di continuo il profilo della relazione educativa, ricercando un equilibrio dinamico fra i passi indietro che l'educatore deve compiere nella sfera della tutela diretta e i passi avanti dell'educando nell'arduo ed esaltante cammino della libertà.

Questo cammino, tuttavia, non prevede mai un abbandono della relazione, ma soltanto la sua continua rimodulazione, che implica un diritto di ricevere e insieme un dovere di restituire, anche se diversamente articolati a seconda delle condizioni di crescita personale. La restituzione educativa dell'allievo oltrepassa il rapporto diretto con il maestro e investe l'intero arco delle relazioni sociali che egli sarà chiamato a vivere; la restituzione educativa del figlio si esercita all'indietro, obbedendo al comandamento di onorare il padre e la madre, e in avanti, disponendosi a mettere alla prova la propria vocazione genitoriale.

Una cultura sedotta da un'interpretazione individualistica dell'autonomia rischia di non accorgersi che quest'ultima, se intesa in senso improprio come assoluta autoaffermazione, genera soltanto anomia, e dunque perdita del senso dei legami, delle norme, delle identità e dei soggetti collettivi. Tale cultura è chiamata a pronunciarsi sulla pertinenza di un'antropologia uniduale, e sugli equivoci che nascono dal declassare la differenza fra uomo e donna a un aspetto marginale e riconducibile nell'orizzonte delle preferenze individuali, come una qualsiasi altra differenza somatica. Insistendo sulla decostruzione, sulla destrutturazione, sulla disarticolazione come paradigmi particolarmente congeniali alla temperie culturale del nostro tempo, il modello dominante di *paideia* rivolge alle giovani generazioni una promessa che non può mantenere e che genera frustrazione e solitudine. Assicurare al soggetto umano di essere l'origine di se stesso, o addirittura – per usare una metafora familiare – il «figlio unico» di se stesso, equivale ad abbandonarlo a una solitudine narcisistica, responsabile di quel «declino dell'uomo pubblico» denunciato da Sennett, e posto in relazione diretta con il trionfo di un'«ideologia intimista»; in quanto «definisce lo spirito umanitario di una società senza dèi»,<sup>11</sup> l'intimismo è stato definito, letteralmente, «il tratto distintivo di una società incivile».<sup>12</sup> Probabilmente, su que-

---

<sup>11</sup> R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico* (1976), Milano 2006, 319.

<sup>12</sup> SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, 416.

sto punto, si potrebbe dire dell'uomo odierno quello che Marrou ha detto dell'uomo ellenistico: «Libero e solo dinanzi alle mura crollate della sua città, cerca in sé il principio del suo compimento».<sup>13</sup>

2.2. Connessa a un'idea narcisista e slegata di autonomia è anche una *contrazione degli orizzonti temporali*, che sembra frutto di un'ammiccante lusinga dell'immediato. A un futuro per troppo tempo sequestrato da una soffocante egemonia ideologica, con cui si cercava di liberarsi da un arido tradizionalismo, sembra succedere una voglia di affrancarsi anche dagli oneri della memoria e dalle fatiche del progetto. Quando gli orizzonti della storia si abbassano e il tasso di incertezza, che pesa sempre sul futuro, si fa insopportabile, non resta che la seduzione del «tutto e subito» a vivacizzare il presente: per i nostri ragazzi, spesso, il futuro è questa notte. Non è difficile rintracciare alcuni indicatori di questa diffusa sintomatologia del *carpe diem*, in cui le promesse di emancipazione collettiva non mantenute dalla modernità sono prese in carico dalla tecnologia e appaltate al potere insindacabile degli «esperti»: il propellente ideologico che porta a bruciare le tappe si coglie nella voracità di relazioni «usa e getta», nell'insofferenza verso l'arduo tirocinio della formazione professionale, nel miraggio del guadagno facile, nella rinuncia a progettare un futuro insieme, per la comunità familiare e per la società politica, che porta a screditare persino la lungimiranza del risparmio nel modo di gestire il proprio bilancio. «Quando si pattina sul ghiaccio sottile», ha detto qualcuno, «la tua salvezza è essere veloce».<sup>14</sup>

Riscoprirsi liberi e nomadi, nell'epoca del mercato globale, in cui la delocalizzazione diventa anche – ben più gravemente – destoricizzazione, significa sperimentare una nuova forma di solitudine, alla quale corrisponde il sogno di nuove evasioni virtuali. Il passo da *Life is now* a *Second life* è breve. La puntualità dell'esperienza immediata offre un ancoraggio troppo angusto per il nostro bisogno di condividere la felicità, ed è inutile aumentare freneticamente i contatti. Se il qui e ora non basta a contenere il senso del vivere, del nascere e del morire, il sogno di un «altrove» può trasformarsi in una pericolosa ideologia evasiva, in una sorta di «insostenibile leggerezza del non essere». Da questo punto di vista, il virtuale appare veramente come

---

<sup>13</sup> H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità* (1948), Roma 1984, 304.

<sup>14</sup> L'espressione, del filosofo americano Ralph Waldo Emerson, è ricordata da Z. BAUMAN, «Nel mondo liquido della prossimità virtuale», in *Dialoghi* 3(2003)2, 6.

il surrogato post-moderno – farmaco e insieme veleno – delle grandi utopie moderne, umane troppo umane. In tale contesto, alla stessa mediazione educativa viene in un certo senso tagliata l'erba sotto i piedi; è tra memoria e progetto che si può, insieme, dar forma alla vita, mentre è sin troppo facile riconoscere che scappare dallo spazio e dal tempo è, in un certo senso, scappare da ciò che ci accomuna e quindi da quello che siamo e che – insieme – possiamo diventare.

2.3. Ma quest'analisi resterebbe a uno stadio ancora superficiale se non provassimo a cercare una radice più profonda di questa sorta di «deperimento organico» che indebolisce dall'interno il rapporto tra educazione e bene comune. Questa radice sembra accompagnarci sulla soglia di una domanda inquietante ed elementare: *si può neutralizzare quel che ci accomuna, fino ad azzerarlo? C'è un «essere tra noi» che possa attestare una parentela originaria posta sotto il segno del bene?* Una cultura del bene comune dipende essenzialmente dalla possibilità di riconoscerci parte viva di un orizzonte creaturale che custodisce un ordine positivo e intelligibile. Provare a scrutare insieme dentro quest'incontro originario di essere e di bene, almeno riconoscere pubblicamente la pertinenza della domanda: ecco la condizione che consente agli umani di ritrovarsi e misurare l'altezza civile del loro essere insieme.

Non basta, a tale scopo, prendere le distanze dal dualismo gnostico – sempre ricorrente – che descrive un'interiorità spirituale prigioniera di un mondo minaccioso e ostile, con il quale non avrebbe nulla a che spartire; oggi occorre soprattutto fronteggiare una forma di *indifferenza ontologica*, se possibile ancora più grave del relativismo etico: se la vita delle persone galleggia in un vuoto pneumatico, che cosa potrà mai accomunarci, al di là di interessate e occasionali convergenze? Non è, non può essere neutro ciò che sta «tra noi», altrimenti non si dà, letteralmente, il «noi» e senza il «noi» nessuno potrà mai imparare veramente a dire «io».

Nel dono della rivelazione, la comunità cristiana custodisce il mistero della nostra origine, radicato in un ordine creato che il suo creatore contempla e afferma come cosa buona. Ma anche l'occhio umano, nel corso dei secoli, pur tra alti e bassi, è riuscito a stupirsi dinanzi al mistero dell'essere, al grembo della natura, all'orizzonte del mondo della vita che ci precede e ci accoglie, e che codifica in sé un ordine positivo e sensato, dinanzi al quale l'esercizio del *logos* può dispiegarsi come un'avventura aperta e comunicabile.

### 3. Un'impresa comune

Non si può convenire sul fine se non siamo in grado di convenire su ciò che ci accomuna in origine, o almeno sulla legittimità e possibilità di tenere aperta la domanda; e ci accomuna veramente non tanto ciò che scegliamo, ma ciò che ci mette in condizione di scegliere, al quale la fede riconosce un volto personale. La stessa semantica del *commune*, d'altro canto, ci rimanda a un *munus* – dono e compito – non riducibile ad artificio contrattuale o a una mera addizione di interessi (o peggio, di egoismi) individuali, in quanto attesta un orizzonte originario che custodisce e giustifica la stessa distinzione di pubblico e privato.

L'incapacità di articolare questa distinzione entro una condizione comune è all'origine della crescente *dissociazione tra sfera pubblica e sfera privata*, alla quale corrisponde un andirivieni disinvolto e quasi schizofrenico fra modelli etici radicalmente incompatibili: un'etica severamente normativa, al limite dell'accanimento, nella sfera pubblica; un'etica gelosamente soggettivistica, al limite dell'emotivismo, nella sfera privata. Nel primo caso prevalgono paradigmi utilitaristici, fondati sulla pretesa di poter conoscere e calcolare il comportamento buono in base al prevalere di risultati empiricamente quantificabili; nel secondo caso, al contrario, si denuncia come pericolosamente impositivo ogni appello alla conoscenza del bene, salvando soltanto il primato della libera scelta individuale, nell'effimera fragilità delle convenzioni sociali.

In quest'equivoca separazione fra sfera pubblica e sfera privata si assiste a un singolare gioco delle parti: a una pubblicizzazione del privato, esibito fino all'indecenza, corrisponde una privatizzazione del pubblico, occultato fino alla clandestinità. Le storie private sono messe in piazza, mentre i poteri invisibili sembrano allontanarsi dalle aule delle istituzioni. C'è un'oscenità esibita con cui ci illudiamo di conquistare visibilità nello spazio pubblico, ma c'è un'oscenità non meno grave, fatta di silenzi omertosi, di decisioni prese in conventicole segrete, dove dalle scelte di pochi intimi dipendono lo sviluppo e persino la vita di intere popolazioni. Non possiamo lasciare ai nostri ragazzi l'illusione che la battaglia per la democrazia si combatta soltanto sulla prima linea del sistema mediatico, lasciando che le istituzioni pubbliche divengano luoghi folcloristici dove viene sceneggiato il conflitto e dove si celebra l'idolatria di un consenso fine a se stesso.

A questo divorzio di pubblico e privato corrisponde uno *sdoppiamento dell'idea di bene comune*: per un verso, identificato con una somma aritmetica di beni materiali, meritevoli (nel migliore dei casi) di tutela pubblica soltanto perché utilitaristicamente indispensabili alla vita di tutti (come i beni ambientali) o comunque ritenuti irrinunciabili dinanzi alla libera fruizione individuale (come i beni culturali e artistici); per altro verso, ridotto a una cornice vuota di condizioni formali e neutre per la regolamentazione esterna della tensione competitiva.<sup>15</sup>

Anche la difficoltà di questa ricomposizione viene da lontano: sul piano culturale, l'allargamento della forbice fra l'idea del benessere dell'umanità e la sfera dei diritti e delle libertà individuali è figlia di quella che è stata definita la «lunghissima crisi della nozione di “fine”». <sup>16</sup> Lo stesso magistero sociale della Chiesa, del resto, ha percorso un cammino importante, che dev'essere attentamente contestualizzato: mentre nel pensiero di Leone XIII beni materiali e valori spirituali convergono nella definizione del contenuto essenziale del bene comune, con Pio XI il riferimento antropologico si fa sempre più esplicito e centrale. Queste accentuazioni devono essere opportunamente storicizzate: ad esempio, l'insegnamento di Pio XII, che insiste nel ricondurre il bene comune alle «condizioni esterne», necessarie all'insieme dei cittadini per lo sviluppo completo della vita, cade in una contingenza storica egemonizzata da regimi totalitari, ai quali si vogliono sottrarre giudizi di merito sulle concezioni filosofiche della vita e sulle credenze religiose.<sup>17</sup> Sarà nelle due encicliche di Giovanni XXIII *Mater et magistra* e *Pacem in terris* che le condizioni esterne diventano l'insieme «delle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona».<sup>18</sup>

Il resto è storia dei nostri giorni e, come ha ben mostrato, tra gli altri, Stefano Zamagni, di questa nozione si sottolineerà progressiva-

---

<sup>15</sup> Sulla questione si può rimandare a F. MIANO (ed.), *Bene comune e valori «non negoziabili»*. Un contributo dell'Azione cattolica, Roma 2007.

<sup>16</sup> L. ORNAGHI, «Bene comune», in *Dizionario della dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e magistero*, Milano 2004, 74.

<sup>17</sup> Devo questa preziosa puntualizzazione al saggio di P. PAVAN, «Bene comune e responsabilità dei poteri pubblici nei poteri pontifici», in *Persona e bene comune nello Stato contemporaneo* (36ª Settimana Sociale dei Cattolici italiani), 33-55.

<sup>18</sup> GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra* 51; la citazione è ripresa in *Pacem in terris* 35 (EV 2/23), dove compare l'espressione «bene comune universale» (n. 54: EV 2/36).

mente il carattere ineludibile per ogni «forma della socialità: dalla famiglia, al gruppo sociale intermedio, all'associazione, all'impresa di carattere economico, alla città, alla regione, allo Stato, fino alla comunità dei popoli e delle nazioni», e per questo «costitutivo del suo significato e ragion d'essere della sua stessa sussistenza».<sup>19</sup> In presenza di uno Stato che faceva troppi passi avanti verso l'etica, il magistero della Chiesa puntava a rivendicare un'accezione minimale e formale, mentre con la progressiva abdicazione dello Stato nei confronti di un *ethos* condiviso torna a espandersi il carattere integrato e integrale di questa nozione, di cui si evidenzia sempre più l'ancoraggio alla centralità della persona umana, a quell'«umanesimo plenario» di cui Paolo VI, certamente memore della lezione di Maritain, parla nell'enciclica *Populorum progressio*, ricordata da Benedetto XVI nella sua non tramontata attualità.<sup>20</sup>

Non è un caso che la migliore tradizione del pensiero cattolico, al di là di ermeneutiche un po' troppo parziali, non abbia mai esitato, pur con diversità di accentuazioni, di metodologie e di sensibilità, ad additare in un'antropologia integrale la vera garanzia contro ogni distorsione ideologica dell'opera educativa. Basterebbe ricordare, da un lato, il forte invito a fare unità fra valori religiosi e valori naturali, proveniente da Giuseppe Lazzati, il quale, nel suo intervento alla 39ª Settimana Sociale, dedicata all'educazione al bene comune, ha affermato chiaramente che «si deve avere un'unica coscienza cristiana, e non invece una coscienza politica, da un lato, e una coscienza religiosa, dall'altro».<sup>21</sup> D'altro lato, una figura di educatore come Luigi Giussani chiede di introdurre il ragazzo a fare esperienza della realtà totale, almeno a un duplice livello, «in quanto sviluppo di tutte le strutture di un individuo fino alla loro realizzazione integrale, e nello stesso tempo affermazione di tutte le possibilità di connessione attiva di quelle strutture con tutta la realtà».<sup>22</sup>

Ciò che rende oggi particolarmente problematica la convergenza entro una visione di bene comune che non sia ridotta a una faticosa

---

<sup>19</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, n. 165.

<sup>20</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima*, 29 settembre 2005.

<sup>21</sup> G. LAZZATI, «Forme associative religiose e bene comune», in *Diritti dell'uomo ed educazione al bene comune* (39ª Settimana Sociale dei Cattolici italiani), 149.

<sup>22</sup> L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, Milano 1977, 16. Un utile strumento al riguardo è l'opera di L. CAIMI (ed.), *Spiritualità dei movimenti giovanili*, Roma 2005.

regolamentazione pubblica dei consumi privati è precisamente un *agnosticismo antropologico*, che respinge nell'anonimato l'intero spazio del convivere. Quali emozioni, quali desideri, quali promesse, quale felicità gli umani possono scambiarsi se l'unica moneta che ha corso legale tra di noi è una rappresentazione conflittuale della convivenza, rispetto alla quale la risposta «pubblica» può assumere soltanto il carattere negativo del contenimento e di un'astratta supervisione delle regole del gioco? Se l'io e l'altro si incontrano in una «terra di nessuno», quale progetto educativo saremo in grado di condividere? Altro è essere per i nostri figli maestri di fiducia appassionata e non ingenua, che raccontano di una società originariamente pacifica e storicamente vulnerabile, figlia della partecipazione; ben altro è essere per loro maestri del sospetto, che li mette in guardia cinicamente contro una società figlia della guerra e del conflitto, in cui guadagnare isole fortunate di convenienza e di complicità, gelosamente custodite da una giustizia ridotta a sentinella di egoismi privati.

La politica, già indebolita da una preoccupante incapacità di elaborare progetti alti e unificanti, cerca di disimpegnarsi dinanzi a questa sfida, assecondando, di volta in volta, ora il populismo demagogico di campagne fondamentaliste e moralizzatrici, ora un neutralismo soltanto apparentemente al di sopra delle parti, che finisce con il considerare persino il patrimonio valoriale e normativo della Carta costituzionale come un inciampo ingombrante per una convivenza multiculturale. Un eccesso di legittima difesa nei confronti di una giusta distanza dallo Stato etico potrebbe prefigurare la nascita di uno Stato etico al rovescio, all'insegna di un relativismo a sfondo nichilistico, che non può illudersi di fornire una cornice assiologicamente neutra a una vita civile sempre più complessa.

In questo contesto, il rapporto fra la famiglia, alla quale «dev'essere riconosciuto il ruolo primario nella trasmissione dei valori fondamentali della vita e nell'educazione alla fede e all'amore»,<sup>23</sup> e le altre agenzie educative, a cominciare dalla scuola, si fa particolarmente difficile. Senza un progetto unitario e condiviso di *paideia*, per quanto articolato secondo un pluralismo relativo e dinamico, la delega educativa che la famiglia concede alla scuola si fa sempre più fra-

---

<sup>23</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1Pt 1,3): *testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo*, Roma, 29 giugno 2007, n. 12.

gile e revocabile. La relativizzazione di tale progetto fa crescere in maniera direttamente proporzionale una *domanda di libertà educativa*, di per sé sempre lecita, che corrisponde al diritto della famiglia a esigere progetti consoni ai valori in cui essa si riconosce. In ogni caso, senza entrare nel merito del dibattito intorno alla scuola statale e non statale, può essere sufficiente ricordare che la richiesta di piena libertà e accessibilità per le istituzioni scolastiche non statali non è (e non deve apparire) minimamente come un disinteresse nei confronti della scuola statale. L'autonomia delle istituzioni scolastiche, inscritta nell'orizzonte più ampio della sussidiarietà, anziché alimentare un'autoreferenzialità statica e corporativa, che allontanerebbe sempre più da una società in rapida trasformazione, deve concorrere a un arricchimento complessivo e a una rivitalizzazione continua dell'offerta formativa pubblica. Tale arricchimento è legittimo e credibile se è capace di riportare continuamente pubblico e privato dentro l'orizzonte più ampio del bene comune. Soltanto se la scuola (ogni scuola!) è capace di porre l'educazione al bene comune tra i contenuti irrinunciabili di un organico progetto formativo, facendone una fonte di apprendimento attivo, capace di coniugare esperienza e riflessione, può legittimamente presentarsi al Paese come parte integrante del bene comune.<sup>24</sup>

## 4. Compiti nuovi

I compiti nuovi ai quali siamo chiamati, come cittadini e come cattolici, non possono che partire da qui, rileggendo in positivo, come opportunità e come risorse, i nodi culturali appena richiamati. Rispetto a questi nodi avvertiamo il compito, in una certa misura duplice, di *accreditare ed esplicitare le potenzialità educative* e insieme di *testimoniare il mistero della rivelazione cristiana*, che rispetto a quelle potenzialità ha certamente un valore maieutico e liberante.

4.1. L'appello all'autonomia (non solo come ideale di crescita personale, ma anche come forma matura di ogni istituzione educativa) dev'essere certamente raccolto, liberato da ogni tentazione di

---

<sup>24</sup> Su questa doppia tematizzazione della scuola in quanto educa al bene comune e in quanto è parte integrante del bene comune stesso, cf. *Formare al bene comune*, a cura di G.C. DE MARTIN – F. MAZZOCCHIO, Roma 2007.

autoreferenzialità e riconciliato con una forma di eteronomia, intesa in senso non estrinseco e alienante. Come ci ha ben insegnato Kierkegaard, quella malattia mortale che è la disperazione nasce precisamente dalla volontà di separare il proprio io dalla potenza infinita che l'ha posto, recidendo quel paradossale punto di tangenza, dal quale l'io trae la misura più alta della sua libertà. Al fondo di un'autonomia chiusa su se stessa sta lo scandalo, che è una sorta di «ammirazione infelice [...], la peggiore invidia contro se stessi».<sup>25</sup> Questo difficile bilanciamento fra *autonomia della persona* ed *eteronomia del bene* domanda una cura speciale, ordinaria e convinta di una *cultura* e di una *prassi della partecipazione*, che sembra l'antidoto indispensabile per motivare una forma di reciprocità aperta, dilatando la rete delle appartenenze e della cittadinanza, dall'ambito primario della famiglia a quello della società civile, fino a comprendere l'intera famiglia umana; senza dimenticare l'enigma inquietante di una fraternità ferita, ma anche senza rinunciare mai ad abbattere le frontiere artificiali dell'esclusione, secondo una sana dialettica di amore e giustizia, che è credibile se è disposta ad azzerare il divario tra gli ultimi e i primi, tenendo a distanza ogni fanatismo regressivo, che identifica sempre l'altro con l'estraneo.

L'autentica esperienza educativa vive di una trama permanente di relazioni verticali e orizzontali, filiali e fraterne, che non sono di per sé un ostacolo all'autonomia personale, ma la strada stessa sulla quale la nostra comune umanità è liberamente incamminata. Potremmo anche dire che c'è un'autonomia che non è nemica dell'eteronomia, così come c'è una prossimità che non è nemica dell'io. L'ha detto nel modo più semplice Gabriel Marcel: «Dal momento in cui siamo nell'essere, siamo al di là dell'autonomia».<sup>26</sup> *Al di là dell'autonomia*: questo potrebbe essere, precisamente, il manifesto di un'autentica educazione al bene comune, che deve impegnarci a rimuovere tutti gli equivoci che pesano sul modo di intendere, oggi, l'autonomia individuale, scambiata per un assoluto punto di partenza, anziché essere riconosciuta come un punto di arrivo, sempre provvisorio.

---

<sup>25</sup> S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale* (1849), Firenze 1970, 305.

<sup>26</sup> G. MARCEL, «Diario metafisico», in *Essere e avere* (1935), a cura di I. POMA, Napoli 1999, 110.

Come ci ha recentemente ricordato il Papa a Loreto:

Nella Chiesa impariamo ad amare educandoci all'accoglienza gratuita del prossimo, all'attenzione premurosa verso chi è in difficoltà, i poveri e gli ultimi. La motivazione fondamentale che unisce i credenti in Cristo non è il successo ma il bene, un bene che è tanto più autentico quanto più è condiviso, e che non consiste prima di tutto nell'avere o nel potere ma nell'essere. Così si edifica la città di Dio con gli uomini, una città che contemporaneamente cresce dalla terra e scende dal cielo, perché si sviluppa nell'incontro e nella collaborazione tra gli uomini e Dio (cf. Ap 21,2-3).<sup>27</sup>

È nella dedizione rispettosa e appassionata a questa doppia cittadinanza che i valori cristiani della fraternità, della riconciliazione e della comunione possono tradursi in una *cura della partecipazione*, che è l'antidoto più efficace contro le involuzioni dell'autonomia, e in una *partecipazione alla cura* del prossimo e di questo nostro pianeta, ferito e saccheggiato. Un'intera gamma di virtù sociali, dalla sobrietà dei consumi alla sincerità del dialogo e alla generosità della cooperazione, può fiorire entro questo spazio. Senza dimenticare che non si dà formazione permanente alla politica, nel segno della cura e della partecipazione, tenendo a distanza i politici onestamente impegnati nella promozione del bene comune; con loro vanno cercate forme di interlocuzione costruttiva, che non escludono atteggiamenti di franchezza critica e di cordiale incoraggiamento, evitando il rischio di rapporti equivoci e strumentali.

4.2. In secondo luogo, anche la domanda di autenticità immediata può essere un buon punto di partenza per una pedagogia del bene comune, ma non certo un punto di arrivo. La progettualità educativa si può espandere soltanto a partire da un'*anteriorità della memoria* e da un'*ulteriorità della speranza*, che recuperino il senso profondo di una tradizione condivisa, della storia di un popolo che affida alle giovani generazioni – accettando di sottomettersi al loro giudizio illuminato – un patrimonio di civiltà che non può essere giudicato dai suoi sottoprodotti più scadenti e spesso contraffatti. Dinanzi a squilibri storici che si sono cronicizzati in veri e propri squilibri territoriali e sociali, dobbiamo tornare a tessere relazioni buone, in uno spirito solidale e cooperativo. Il senso della profondità storica ci aiuta anche a *riconciliare autenticità e durata*; il valore aggiunto di una

---

<sup>27</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia*, Piana di Montorso, 2 settembre 2007.

matura relazione intergenerazionale è come il volano di un'ideale staffetta educativa, in cui la lezione della saggezza aiuta a superare le prove più difficili nella fedeltà a un patto benedetto, e non maledetto, dal miracolo quotidiano del dono e del perdono. La fragilità relazionale deve guardare alla durata come a un alleato, più che a un nemico. A maggior ragione nel caso della comunità familiare, dove dalla piena comunione di amore e di vita nasce qualcosa, anzi qualcuno che è per sempre. C'è una durata autoritaria e alienante, che è soltanto la controfigura patologica di una «durata buona», la quale invece aiuta a cicatrizzare le ferite, ma esige il duro allenamento del carattere e il prezioso tirocinio delle virtù; una durata che non dovremmo mai stancarci di testimoniare come il riflesso finito di un'eternità non evasiva, ma riconosciuta come la forma più alta e più piena – dono e grazia – dell'essere insieme.

4.3. Infine, la possibilità di non separare l'aspetto materiale e quello formale del bene comune dipende dalla capacità di riconoscere il volto buono e sensato con cui il mistero dell'essere e l'avventura della vita si annunciano alla nostra intelligenza e alla nostra libertà. Nessuna *paideia* che meriti questo nome può illudersi di smarrire la differenza fra *kosmos* e *kaos*, rinunciando a riconoscere che la felicità è possibile, per tutti, soltanto se la grammatica naturale in cui si articola il senso ultimo del vivere, pur nella pluralità dei linguaggi e delle culture, attinge al medesimo, elementare *alfabeto dell'essere e del bene*. La *vita* e la *pace*, soprattutto oggi, sembrano costituire i due pilastri irrinunciabili senza i quali non si costituisce un habitat educativo degno e accogliente per la persona umana, che non è – come ci è stato ricordato – «una fase della vita umana, ma è – possiamo dire – la “forma” in cui l'uomo è uomo».<sup>28</sup> Vita e pace sono infatti beni in sé e, insieme, condizioni – non esclusive ma inclusive – che aiutano a edificare il profilo «comune» del bene, cercando di perseguire una coerenza di fondo almeno a tre livelli: l'*insieme dei beni umani fondamentali*, che, in quanto universali, devono considerarsi come beni per chiunque e per ciascuno; le *condizioni storiche e politiche*, che possono essere buone o cattive, fino a trasformarsi in vere e proprie «strutture di peccato» (*Sollicitudo rei socialis* 36: EV 10/2639), in quanto ne permettono (o impediscono) una fruizione condivisa; la *natura rela-*

---

<sup>28</sup> A. BAGNASCO, «Prolusione», 57<sup>a</sup> Assemblea generale della Conferenza episcopale italiana, Roma, 21 maggio 2007, n. 8.

zionale dell'essere umano, che domanda di essere rispettata e promossa nella più propria intenzionalità partecipativa, ma che può lasciarsi fuorviare da un uso perverso di condizioni in sé buone.

C'è dunque un rapporto stretto tra l'innalzamento dell'ordine del bene, l'ampliamento in senso inclusivo della vita sociale e la profondità spirituale della vocazione umana;<sup>29</sup> un rapporto che può essere perseguito, a ogni livello, soltanto in nome del primato del bene. Questo però comporta la necessità di liberare i valori della vita e della pace da ogni interpretazione utilitaristica e da ogni cattura ideologica e selettiva. L'impegno culturale e formativo per *fare pace con la vita* e per *far vivere la pace* non solo aiuta a preservare l'impegno in favore del bene comune dalle interferenze improprie e strumentali del bipolarismo politico, ma può offrire un contributo non secondario per la costruzione di quell'edificio antropologico, in cui tutti possiamo vivere, e dove la condivisione di valori irrinunciabili e unificanti impedisca a una corretta dialettica democratica di soccombere al gioco destabilizzante delle delegittimazioni reciproche.

## 5. I cattolici e l'educazione

Dinanzi a questi compiti, l'impegno dei cattolici non è di attestarsi dietro una specie di «linea del Piave», scavata attorno a una trincea educativa, brandendone i valori di fondo come vessilli gelosamente custoditi di una cittadella assediata, né, al contrario, di disperdersi dentro le pieghe della storia, in realtà segnata e liberata una volta per tutte da un «avvenimento» veramente ultimo, che nessuna novità mondana potrà mai superare.

Il nostro cammino deve svilupparsi dentro e attraverso questi nodi, fatti di luci e ombre, che racchiudono ostacoli, ma anche opportunità, a volte impensati. Sarebbe, d'altro canto, contraddittorio farsi protagonisti di un nuovo appello educativo al bene comune, senza cercare di andare incontro a tutti gli uomini e le donne di questo tempo, e senza impegnarci in una sintesi aperta e dinamica fra l'inesauribile *eccedenza del vangelo*, il prezioso insegnamento della *dottrina sociale della Chiesa* e una rinnovata capacità di mobilitare lai-

---

<sup>29</sup> Cf. in proposito L. ALICI, «La doppia articolazione del condividere», in ID., *Forme del bene condiviso*, Bologna 2007, 7-35.

camente e criticamente tutte le *risorse della ragione pubblica* a servizio di un bene «arduo da raggiungere – come ci viene autorevolmente ricordato – perché richiede la capacità e la ricerca costante del bene altrui come se fosse proprio». <sup>30</sup>

Questo compito esige una coerenza non solo *fra il contenuto e lo stile del vangelo*, ma anche fra l'altezza accomunante degli ideali che rivendichiamo e le modalità, non di rado campanilistiche e competitive, con cui cerchiamo di perseguirli; a cominciare dall'appello, contenuto nella Carta ecumenica di Strasburgo, a «promuovere l'apertura ecumenica e la collaborazione nel campo dell'educazione cristiana, nella formazione teologica iniziale e permanente, come pure nell'ambito della ricerca» (n. 3). L'invito a cercare, prima di tutto, la trave nel nostro occhio è, anche in questo caso, un buon criterio di verifica della credibilità del nostro impegno. Soltanto in questo modo, del resto, l'altezza letteralmente infinita che ci accomuna dovrebbe aiutarci a leggere con occhi nuovi la legittima diversità di vedute, che pure dobbiamo avere l'onestà e il coraggio di registrare.

Dall'ultimo convegno ecclesiale ci giunge il riconoscimento di quanto sia «ancor più necessaria e preziosa l'opera formativa che la comunità cristiana deve svolgere in tutte le sedi, ricorrendo in particolare alle scuole e alle istituzioni universitarie». Nasce da qui l'invito rivolto alla parrocchia, che resta

una palestra di educazione permanente alla fede e alla comunione, e perciò anche un ambito di confronto, assimilazione e trasformazione di linguaggi e comportamenti [...], chiamata a interagire con la ricca e variegata esperienza formativa delle associazioni, dei movimenti e delle nuove realtà ecclesiali. La sfida educativa tocca ogni ambito del vissuto umano e si serve di molteplici strumenti e opportunità [e] nella valorizzazione dei diversi apporti, alle Chiese locali è chiesto di coniugare l'elaborazione culturale con la formulazione di un vero e proprio progetto formativo permanente.<sup>31</sup>

L'appello risuonato in tutti gli ambiti – continuano i nostri vescovi – ci spinge a un rinnovato protagonismo in questo campo: ci è chiesto un investimento educativo capace di rinnovare gli itinerari formativi, per renderli più adatti al tempo presente e significativi per la vita delle persone, con una nuova attenzione per gli adulti [...]. Nello stesso tempo, le

---

<sup>30</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 167.

<sup>31</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*», n. 12.

persone devono essere aiutate a leggere la loro esistenza alla luce del vangelo, così che trovi risposta il desiderio di quanti chiedono di essere accompagnati a vivere la fede come cammino di sequela del Signore Gesù, segnato da una relazione creativa tra la parola di Dio e la vita di ogni giorno.<sup>32</sup>

Come ci ha ricordato anche il Papa a Verona:

Perché l'esperienza della fede e dell'amore cristiano sia accolta e vissuta e si trasmetta da una generazione all'altra, una questione fondamentale e decisiva è quella dell'educazione della persona. Occorre preoccuparsi della formazione della sua intelligenza, senza trascurare quella della sua libertà e capacità di amare. E per questo è necessario il ricorso anche all'aiuto della grazia.<sup>33</sup>

La necessità di *riscoprire la vocazione formativa delle comunità cristiane* deve impegnarci a dare continuità agli eventi ecclesiali che segnano la nostra storia: costruire un ponte pastoralmente e non solo culturalmente trafficabile tra Verona e Pisa, aumentando con fiducia gli spazi della partecipazione, è un obiettivo non secondario, per tradurre queste acquisizioni in itinerari formativi popolari e concretamente spendibili nell'ordinaria quotidianità, da costruire insieme come obiettivo strategico per i prossimi anni.<sup>34</sup> A Verona è stato riconosciuto che la nostra comunità deve fare ancora passi avanti in un concreto esercizio del discernimento comunitario: quell'affermazione deve incoraggiarci a effettuare una verifica coraggiosa del cammino percorso e a interrogarci sulla sproporzione, certamente vistosa, fra l'entità degli investimenti progettuali in termini di evangelizzazione, catechesi, scuole di formazione all'impegno sociale e politico, eventi pubblici, e i risultati complessivi che sono stati conseguiti.

Abbiamo dinanzi a noi la responsabilità di fare sintesi fra *discernimento comunitario* («indicato nel convegno ecclesiale di Palermo del 1995 come scuola di comunione ecclesiale e metodo fondamentale per il rapporto Chiesa-mondo»),<sup>35</sup> *lungimiranza progettuale* e

---

<sup>32</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*», n. 17.

<sup>33</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al IV convegno ecclesiale nazionale di Verona*, 19 ottobre 2006.

<sup>34</sup> È questo un compito che dovrebbe sempre più investire il progetto culturale e per il quale si cominciano a cogliere i primi risultati: basterebbe ricordare una recente pubblicazione, nata da una collaborazione tra Ufficio CEI per l'educazione, la scuola e l'università e il progetto culturale (*Le sfide dell'educazione*, 4 voll., Bologna 2007), articolata attorno a quattro nodi tematici fondamentali: manipolazione e artificializzazione; costruzione dell'identità; economia e lavoro; interculturalità.

<sup>35</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, n. 50.

*spiritualità dell'azione*, senza misconoscere il patrimonio straordinario di passione e opere educative che il cattolicesimo italiano lascia in eredità a questo Paese,<sup>36</sup> ma anche senza temere di riconoscere che la causa di tanti insuccessi dipende, com'è stato detto, da «deficienze di abiti virtuosi» e da «mancanza di sapienza della prassi».

[Una] sapienza che – supposte le essenziali premesse teologiche della fede, della speranza e dell'amore cristiano – richiede in più un delicatissimo equilibrio di esercitata prudenza e di fermezza magnanima; di temperanza luminosa e di affinata giustizia individuale e politica; di umiltà sincera e di mite ma reale indipendenza di giudizio; di sottomissione e insieme di senso della propria responsabilità; di capacità di resistenza e insieme di mitezza evangelica.<sup>37</sup>

Non possiamo nemmeno chiudere gli occhi, peraltro, dinanzi a un Paese a due velocità, diviso da un solco sempre più profondo fra nord e sud, fra cittadini e classe dirigente, fra società virtuale e società reale. A questo Paese, sedotto da messaggi e da modelli che ostentano senza pudore l'idolatria del benessere individuale a tutti i costi, che guarda con disaffezione crescente alla stanchezza e a volte all'impotenza della politica, dobbiamo rispondere con un impegno alto di elaborazione culturale e di passione civile, ma anche con una straordinaria e tenace stagione di buona seminazione educativa, che è il modo migliore per investire in futuro, per il bene di tutti, nel segno della speranza. Non si tratta di allungare la lista delle diverse forme di «educazione al dativo», come corollari complementari, ma di aprire lo spettro della coscienza al *volume totale della vita cristiana*, che include la profondità della vita interiore, la larghezza della partecipazione civile, l'altezza della santità.

Ci rendiamo conto che l'appello al bene comune oggi può essere accolto, almeno in prima battuta, nella forma di un ideale regolativo, più che costitutivo. Ma non siamo disposti a trasformare quest'appello in una vuota retorica solidarista, con cui il ruolo dei cattolici italiani è segretamente corteggiato come prezioso ammortizzatore sociale, ma a malapena tollerato per il suo impegno educativo,

---

<sup>36</sup> Nella prospettiva di alimentare la memoria storica di cui si nutre l'esperienza delle Settimane Sociali, sarebbe quanto mai auspicabile rendere disponibili in rete tutti i volumi degli Atti, moltissimi dei quali pressoché introvabili.

<sup>37</sup> G. DOSSETTI, «Non restare in silenzio, mio Dio» (1986), in Id., *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti: 1986-1995*, Bologna 1997, 92-94. Il testo è ricordato anche da F. DE GIORGI, *Educare Caino. Per una pedagogia dell'eschaton*, Brescia 2004, 105.

soprattutto quando si esprime pubblicamente in termini di coscienza critica e di progettualità culturale. Una voce non sospetta ha riconosciuto di recente, ripetutamente, che «lo Stato liberale incorre in una contraddizione quando richiede paritariamente a tutti i cittadini un *ethos* politico che ripartisce tra loro in misura diseguale gli oneri cognitivi», per il fatto che si richiede «ai cittadini religiosi uno sforzo di apprendimento e di adattamento che è risparmiato a quelli laici». <sup>38</sup> La tanto auspicata parità dei diritti, da cui una procedura democratica fa dipendere la legittimità delle proprie decisioni, deve quindi riconoscere e valutare prioritariamente il peso di questi «oneri differenziali». <sup>39</sup> In nome della tolleranza, anche la coscienza laica è quindi chiamata a definire in modo autocritico il rapporto tra scienza e fede, riconoscendo alle convinzioni religiose «uno *status* epistemico che non è semplicemente irrazionale». <sup>40</sup> Nasce da qui la possibilità di un «recupero di contenuti cognitivi dalle tradizioni religiose», vale a dire di «contenuti semantici che si possono tradurre in un discorso affrancato dall'effetto bloccante delle verità rivelate»: <sup>41</sup> a maggior ragione dinanzi agli effetti destabilizzanti della modernizzazione, che hanno corroso le basi normative dello Stato liberale e prodotto un vero e proprio scollamento della solidarietà.

In un recente romanzo di successo, che descrive la vita di una grande città multietnica come Bombay, stretta nella morsa di contraddizioni atroci e insuperabili tra la candida umanità dei singoli e la violenza disumana del sistema, si legge: «Si può costringere un uomo a non essere cattivo, ma non a essere buono». <sup>42</sup> Possiamo smascherare la mistificante ovvietà di quest'affermazione, soltanto in apparenza politicamente corretta, a una condizione: riconoscere l'essere umano come colui che *può fare il male e non deve farlo*. Soltanto in questo caso possiamo correggere quel principio, trasformandolo in un appello alla responsabilità di tutti: «Si può costringere un

---

<sup>38</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* (2005), Roma-Bari 2006, 39; il concetto è ribadito continuamente nel libro (cf. anche pp. 41, 162, 187). In un altro scritto torna il medesimo concetto: «Gli oneri della tolleranza, come dimostrano le norme più o meno liberali sull'aborto, non sono ripartiti simmetricamente fra credenti e non credenti» (ID., «I fondamenti morali pre-politici dello Stato liberale», in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale* (2004), a cura di M. NICOLETTI, Brescia 2005, 17).

<sup>39</sup> Cf. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, 189.

<sup>40</sup> HABERMAS, *Tra scienza e fede*, 164.

<sup>41</sup> HABERMAS, *Tra scienza e fede*, 147.

<sup>42</sup> HABERMAS, *Shantaram* (2003), Vicenza 2006, 232.

uomo a non essere cattivo, ma lo si deve educare a essere buono». È quanto dobbiamo ai nostri figli. Essi sinceramente non meritano che il debito pubblico che stiamo lasciando loro in eredità sia ulteriormente aggravato anche da un debito educativo, che nessuno può pagare al posto nostro.

## Un compito per un bene comune

Sia i genitori, sia gli insegnanti sono facilmente tentati di abdicare ai propri compiti educativi e di non comprendere nemmeno più quale sia il loro ruolo, o meglio la missione a essi affidata. Ma proprio così non offriamo ai giovani, alle nuove generazioni, quanto è nostro compito trasmettere loro. Noi siamo debitori nei loro confronti anche dei veri valori che danno fondamento alla vita. Ma questa situazione non soddisfa, non può soddisfare, perché lascia da parte lo scopo essenziale dell'educazione, che è la formazione della persona per renderla capace di vivere in pienezza e di dare il proprio contributo al bene della comunità (Benedetto XVI, *Apertura del convegno della diocesi di Roma nella basilica di S. Giovanni in Laterano*, Roma, 11 giugno 2007).

Il tema della tavola rotonda, «Educare e formare», impone al sociologo dell'educazione una riflessione sul suo stesso lavoro. Se «formare» ed «educare» sono due concetti non sovrapponibili, quali di questi due forma l'oggetto della sua conoscenza? Il «dare forma», inteso come il processo sistematico con cui la società cerca di conciliare le proprie esigenze con quelle dell'individuo, con una procedura che gli studiosi di organizzazione definirebbero *top down*, o il «tirare fuori», inteso come una valorizzazione della persona – la distinzione fra persona e individuo è ovviamente intenzionale – che può avvenire soltanto in una dimensione relazionale e sociale, quindi con una procedura che quegli stessi studiosi definirebbero *bottom up*? La direzione in cui muovere è a mio parere quella di considerare l'intero processo come *ricerca di una convergenza* tra gli obiettivi a cui la società non può rinunciare, pena la fine della coesione e la

---

\* Ordinario di Sociologia dell'educazione all'Università di Genova.

sua stessa morte, e le domande irrinunciabili della persona. Nella ricerca di quest'equilibrio, che non può prescindere da nessuno dei due poli, sta il tentativo di trovare modelli formativi adeguati alla forma che storicamente prende la domanda dell'uomo: mutuando ancora una volta una terminologia economica, potremmo parlare di «modelli educativi sostenibili».

1. Una prima considerazione da fare in questa direzione è legata alla possibilità di definire l'educazione come «bene comune» nel senso indicato dalla relazione del prof. Alici. Dal punto di vista socio-economico,<sup>1</sup> un bene è definito comune quando ha due caratteristiche: *non implica rivalità*, perché possiamo utilizzarlo in tanti senza portarlo via ad altri, e *non è esclusivo*, perché è potenzialmente disponibile a tutti. Oggi possiamo forse aggiungere che è anche *globale*, cioè compie percorsi senza frontiere.<sup>2</sup> È quindi scorretta, anche se diffusa, l'idea che l'educazione sia un bene «a somma zero», quasi che averne di più significhi sottrarne a un altro: potremmo dire invece che l'educazione è un bene «contagioso», perché chi ne ha di più la trasmette ad altri, come ben scriveva Thomas Jefferson nel 1776: «Colui che riceve un'idea da me, riceve istruzione senza diminuire la mia; così come colui che accende il suo cero al mio, riceve luce senza lasciarmi al buio». Le limitazioni all'accesso non derivano dalla sua natura, ma dalle politiche educative, e la rivalità nell'uso nasce dalla tutela degli interessi personali visti come in opposizione agli interessi comuni, atteggiamento questo condannato da tutta la pedagogia cattolica, che sottolinea sempre come l'educazione sia finalizzata alla costruzione di una persona, ma anche di una società, migliori.<sup>3</sup> L'azione sociale di chi ritiene che l'educazione debba essere massimamente diffusa, come diritto sia all'accesso sia alla qualità, deve muovere in direzione di una trasformazione di tipo politico. Il concetto di

---

<sup>1</sup> In economia, il concetto può essere fatto risalire agli studi di Samuelson all'inizio degli anni Cinquanta: P.A. SAMUELSON, «The Pure Theory of Public Expenditure», in *Review of Economics and Statistics* 36(1954)4, 387-389.

<sup>2</sup> Si veda L. GALLINO, *La conoscenza come bene pubblico globale*, in [www.csipiemonte.it/convegni\\_scientifici/2003/dwd/abstract/gallino.pdf](http://www.csipiemonte.it/convegni_scientifici/2003/dwd/abstract/gallino.pdf).

<sup>3</sup> Scriveva Erasmo da Rotterdam cinque secoli fa: «Si chiamano infanticidi coloro che uccidono i neonati e sopprimono unicamente il loro corpo; ma che delitto ancora più grave è ucciderne l'anima! Infatti, che altro sono la stoltezza, l'ignoranza, la malvagità, se non la morte dell'anima? Il genitore arreca nel contempo un danno al proprio Paese, al quale dà, per quanto dipende da lui stesso, un cittadino pericoloso» (ERASMO DA ROTTERDAM, *De pueris* [1529], in *Id.*, *La formazione cristiana dell'uomo*, Milano 1989, 109).

bene comune lega insieme i diritti e i doveri, in quanto l'educazione (meglio, un'educazione di qualità) è un diritto di cittadinanza, ma comporta una serie di doveri da parte dei contraenti, è una sorta di contratto in cui da parte della scuola dovrebbe prevalere il concetto di «servizio»: per questo le varie definizioni degli studenti come «utenti» o «clienti» sono limitative.

2. Questo concetto di «servizio» è stato alla base della maggior parte delle iniziative della Chiesa, e lo è tuttora: anche senza affrontare il tema delle missioni, basti ricordare che le scuole cattoliche sono quelle che ottengono i migliori risultati nelle *inner cities*, i centri urbani degradati, con la popolazione di giovani afroamericani, in condizioni di grave emarginazione, la maggior parte dei quali non sono neppure cattolici o cristiani.<sup>4</sup> Nel ragionare sull'educazione, anche dal punto di vista del ruolo che può giocare la Chiesa nel ridurre le disuguaglianze e nel trasmettere un sistema di valori coeso, bisogna però ricordare che l'educazione, e le forme istituzionali in cui si realizza, non sono una variabile indipendente, ma derivano dalla società in cui la scuola opera, e dalle convinzioni di chi si fa promotore di iniziative educative. Nella «pedagogizzazione del sapere», scrive Basil Bernstein,<sup>5</sup> si crea uno spazio che comporta operazioni di selezione e gerarchizzazione, ed è perciò inevitabilmente ideologico, e può essere usato in senso alto e liberatorio (per far crescere) o in senso limitante e negativo, come un'operazione di potere. L'integrazione fra sistema educativo e sistema sociale è una costante dei processi di socializzazione, e la crisi dell'educazione è tale in quanto cartina di tornasole di una crisi della società, che sembra aver perso ogni progettualità e ogni speranza nel proprio futuro, come costantemente ripete Benedetto XVI.

3. L'educazione, per certi aspetti, è un processo inevitabilmente paradossale: nel senso che, nel momento in cui trasmette delle certezze o delle competenze o dei *savoir faire*, trasmette inevitabilmente anche la capacità di andare oltre. L'educazione mette in comunicazione due

---

<sup>4</sup> A.S. BRYK – V.E. LEE – P.B. HOLLAND, *Catholic Schools and the Common Good*, Cambridge 1993.

<sup>5</sup> B. BERNSTEIN, *Pedagogy, Social Control and Identity. Theory, Research, Critique*, Lanham (MA) 2000. Il volume sarà pubblicato in italiano presso Il Mulino.

mondi, il qui e l'altrove, il detto e il non dicibile, in ultima analisi l'io e l'altro: la dimensione relazionale, insopprimibile (vedi oltre) per il cristiano è il massimo dei paradossi, perché è soltanto nella relazione con l'altro che è possibile dire «io». Questo è liberante anche in termini «laici», perché se io non so dove sto andando, e quindi non posso valutare il percorso che faccio (che mi fanno fare) sono facilmente strumentalizzabile dal potere. La seconda osservazione deriva dall'ossessione regolamentativa che caratterizza la burocrazia, il cui mondo ideale è probabilmente quello in cui non c'è spazio per l'imprevisto e per l'imprevedibile: e invece, dice ancora Bernstein, lo specifico dell'educazione è proprio quello di creare un ponte fra due mondi, il materiale e immateriale: essa «diviene il luogo dell'impensabile, dell'impossibile, e può risultare al tempo stesso positiva e pericolosa, perché è il punto in cui si incontrano l'ordine e il disordine, la coerenza e l'incoerenza. È il luogo cruciale del *non ancora pensato*». Questo compito affascinante si realizza soltanto se esiste un'unità fra quelle che il sociologo inglese chiama «formazione di abilità» e «trasmissione di valori», che invece gran parte dei *maîtres à penser* della nostra società considera come un indottrinamento. L'elemento più negativo del nostro sistema educativo è che sembra sempre in posizione di difesa rispetto a diffusi e apprezzati «stereotipi antieducativi», per usare la definizione di Alici. Lo stereotipo maggiore è quello che identifica l'educazione esclusivamente come una *commodity*, un bene di scambio che è possibile usare per avere qualcosa in cambio, senza coglierne il potenziale di realizzazione personale: ma anche chi pensa che l'educazione sia un bene in sé perde invece di vista che *educare* significa sì «tirare fuori», ma comprende anche il concetto di *ducere*, in quanto quest'operazione di valorizzazione dell'io viene fatta per andare da qualche parte. Ora, mi pare che sia andato perduto questo punto di arrivo, il che rende neutro il percorso: se io non so dove andare, almeno tentativamente, come faccio a capire se è meglio una barca o un'automobile, se è meglio correre o andare adagio, se è meglio un percorso uguale per tutti o una serie di percorsi differenziati? In questo senso, le competenze non sono un bene in sé, mentre lo sono le questioni legate al bene e al vero, come scrivevamo quasi dieci anni fa in un documento richiesto dall'allora ministro Berlinguer, che è rimasto lettera morta.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> L. RIBOLZI, «I contenuti essenziali della formazione di base», in *Annali della pubblica istruzione* (1998)1-2.

4. Il tema della non conoscenza del punto di arrivo (che viene in alcune occasioni *negato esplicitamente*, come non rilevante, perché metterebbe in discussione molte teorie e politiche educative) viene talvolta mascherato da una distorta interpretazione di quella che viene chiamata «educazione alla cittadinanza», intesa non solo come tentativo di individuare i valori irrinunciabili che accomunano le persone che vivono all'interno di un'unica società (e in questo senso costituisce uno degli obiettivi fondamentali dell'educazione), ma anche, o soprattutto, come una rinuncia all'identità personale, perché potenzialmente conflittuale. Da questo punto di vista, si rischia la sostituzione – inaccettabile – del «cittadino» alla «persona». Ora, «secondo una prospettiva storica, il cittadino precede l'individuo. Ma da una prospettiva etica, l'essere persona lo percepiamo e lo interpretiamo come un'entità precedente e più radicale di quella del cittadino, non perché la preceda, ma perché ha un valore maggiore». <sup>7</sup> È anche possibile che quest'avversione per la chiarezza sia un altro aspetto di quel rifiuto del «maestro», dell'adulto, in ultima analisi della relazione educativa, che si sta traducendo in maniera davvero preoccupante in un'assenza di figure desiderabili di adulto, che diano un senso e una desiderabilità all'uscire dall'adolescenza, creando una folla di Peter Pan che rifiutano ogni scelta che non sia reversibile. Tra gli elementi che possiamo individuare come causa di questo distacco c'è probabilmente il crescere della *separazione generazionale*, per cui i giovani vivono sempre di più tra di loro, interagendo in comunità virtuali: <sup>8</sup> è come se il patto tra le generazioni fosse spezzato nelle due direzioni.

5. Un altro aspetto della scarsa – intenzionale? – chiarezza dei fini educativi è la difficoltà, e anche in questo caso il rifiuto, a ogni forma di valutazione che comporti un'assunzione di responsabilità, personale e sociale, in ciò che facciamo. Nella scuola, per quella soggettività e quel coinvolgimento nel contesto di cui parlavo, si può accettare il concetto apparentemente relativistico che la qualità dell'istruzione non è un termine assoluto, ma è *fitness for purpose*, <sup>9</sup> ade-

---

<sup>7</sup> D. NEGRO, «Ciudadanía y educación», in *Educación y ciudadanía en una sociedad democrática*, a cargo de C. NAVAL – M. HERRERO, Madrid 2006, 56.

<sup>8</sup> Si veda S. SCANAGATTA, *Creatività e società virtuale*, Milano 1996; F. BERTOCCHI, *Sociologia delle generazioni*, Padova 2004.

<sup>9</sup> C. BALL, *Fitness for Purpose*, Guildford 1985.

guatezza allo scopo, non tanto e non solo in termini di efficienza (anche se questa non è irrilevante, perché in una situazione di contrazione di risorse, lo spreco genera ingiustizia penalizzando soprattutto i più deboli) ma nei termini detti prima, di capacità di aiutare le persone a muoversi verso una mèta, rispettandone la diversità. Ora, non è possibile valutare un sistema educativo, in tutte le sue componenti così come nel suo insieme, se i suoi obiettivi non sono chiari: i famosi «quattro pilastri» dell'Europa (imparare a conoscere, a fare, a vivere insieme, a essere) sono forse condivisi da tutti perché sono estremamente vaghi. La definizione degli obiettivi, peraltro, non è soltanto contestualizzata, varia nel tempo e nello spazio, ma è ideologizzata: oggi nei Paesi occidentali, fra qualità ed equità prevale l'equità, magari con concezioni diversificate fino a essere opposte (equità vista come educazione uguale per tutti, ed equità come adeguatezza e rispetto delle differenze).

6. L'educazione come «dovere e compito» è quindi legata a un impegno personale: nell'educare l'altro, io stesso cresco verso il mio destino, io persona ma anche io società: ottima quindi l'osservazione che l'educazione è un'impresa comune. Se non si vuole che domini una genericità pochissimo motivante (anzitutto per i ragazzi) dovrebbe quindi essere possibile nella scuola *pubblica*, quindi statale, autonoma e paritaria, sviluppare progetti educativi condivisi da quelli che chiamiamo, con un termine inglese, *stakeholder*, che mi pare venga tradotto al meglio con la frase «tutti coloro per cui è importante che la scuola vada bene, tutti coloro che hanno interesse al buon funzionamento della scuola», quindi innanzitutto dirigenti e insegnanti, poi i ragazzi, le loro famiglie, la comunità di appartenenza. In più, le condizioni in cui questa scuola vive non sono certo facilitate dalla normativa, che a fronte di un'affermazione teorica nella legge n. 62/2000 continua a penalizzare la scuola non statale, fino al recentissimo rifiuto di autorizzare la normativa della Regione Lombardia che prevedeva il finanziamento sulla base della scelta per le scuole paritarie. Non è qui il luogo per dire come, in Italia, il diritto di scelta della famiglia venga attivamente scoraggiato con il pregiudizio degli «steccati» fra gruppi diversi, su cui non ho mai visto una sola ricerca condotta con criteri scientifici. Un'ideologia può essere «bene comune» (e non criterio di separazione) per almeno due motivi: il primo è quello, già detto, che non può esistere educazione senza

ideologia – senza valori sottostanti – a meno che non ci si rassegni o a una semplice istruzione, o all'adozione di valori comuni di basso profilo; il secondo è quello, anch'esso già detto, che nel momento in cui quel che trasmetto è un valore, trasmetto contemporaneamente anche la capacità di negarlo (il senso critico). I legami hanno sempre una duplice valenza, di rinforzare il gruppo verso l'interno (*bonding*), ma anche si aprirlo verso l'esterno (*bridging*).<sup>10</sup>

7. Mi sembra importante anche sottolineare la concezione «dinamica e coevolutiva» del processo educativo, che è propria di ogni forma di trasmissione intergenerazionale: come scrive Lorenzo Caselli,<sup>11</sup> «nella scuola, infatti, il bene comune» – che nello stesso testo viene definito «quella condizione sociale che rende possibile una vita umanamente ricca a partire dai banchi della scuola» – «costituisce il più solido anello di congiunzione tra generazione e generazione, tra un'età presente che sta rapidamente cambiando e quel futuro che vogliamo costruire – proprio a partire dalla scuola – dando un senso alle trasformazioni in atto». Questa trasmissione è reciproca: Giovanna Rossi parla di «gratitudine» verso la generazione dei genitori.<sup>12</sup> Sarebbe però sbagliato limitare al presente questa considerazione: la dimensione del *futuro* è insopprimibile in ogni discorso sull'educazione: l'educazione è un bene comune che *guarda al futuro*, la cui fruizione in termini di benessere personale e di miglioramento del contesto sociale avviene oggi, ma avrà conseguenze domani. La dimensione relazionale implicita, o meglio dominante, in qualsiasi processo educativo, comporta una *rottura dell'isolamento* e una rivalutazione in senso forte del concetto di *partecipazione*, che esce dagli schemi formali della rappresentatività (e, peggio, del valore consultivo), per trasformarsi in un *partem capere*, un prender parte in modo attivo e valutabile. Sarebbe anche sbagliato immaginare che questo compito di crescita si esaurisca nella fase iniziale della vita. Certamente, in essa si concentra, ma bisogna ricordare, come sottolinea Guardini,

il rapporto tra la singola fase e la totalità della vita. Il bambino non esiste solo per diventare adulto, ma anche, in primo luogo, per essere se

---

<sup>10</sup> Si vedano le esaurienti considerazioni di P. DONATI, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Milano 1986.

<sup>11</sup> L. CASELLI, *La scuola è un bene comune?*, in corso di pubblicazione.

<sup>12</sup> G. ROSSI (ed.), *Lezioni di sociologia della famiglia*, Roma 2001.

stesso, cioè un bambino, e in quanto bambino uomo, giacché la persona vivente è, in ogni fase della sua vita, un uomo, a condizione che la singola fase sia autenticamente e pienamente vissuta secondo il suo senso profondo. Così, il vero bambino non è meno uomo del vero adulto. La crescita è un cammino, è un cammino nel divenire: devo tuttavia ricordare il detto di Goethe, che non si cammina solo per arrivare, ma anche per vivere mentre si cammina.<sup>13</sup>

8. Questo compito non è certamente facile, diceva Benedetto XVI nel discorso in apertura del convegno pastorale della diocesi di Roma, l'11 giugno del 2007: «Oggi, in realtà, ogni opera di educazione sembra diventare sempre più ardua e precaria [...]. Si parla perciò di una grande emergenza educativa, della crescente difficoltà che si incontra nel trasmettere alle nuove generazioni i valori-base dell'esistenza e di un retto comportamento», in una società afflitta da uno strano «odio di sé» e caratterizzata da una cultura che fa del «relativismo il proprio credo», precludendosi in tal modo la possibilità di distinguere la verità e quindi di poterla perseguire. Gli educatori cattolici e le scuole cattoliche si sentono spesso soli nell'affermazione dell'unità della persona, «continuamente insidiata dalla frantumazione e dallo smarrimento, dovuto non tanto alla necessaria articolazione delle esperienze quanto piuttosto alla mancanza di criteri di interpretazione e di sintesi. Il clima di materialismo in cui viviamo tende a sfilacciare le persone e a frantumare i loro punti di vista, in un'estenuazione che vorrebbe rendere patetico qualunque richiamo alla coerenza», come ha detto card. Bagnasco nella sua prolusione al Consiglio permanente della Conferenza episcopale italiana del settembre 2007.

Quanto alla pratica educativa, non è compito del sociologo dare indicazioni specifiche in merito alla pastorale educativa della Chiesa, ma per quanto riguarda la possibilità dei cristiani di collaborare alla costruzione del bene comune attraverso opere educative autonome, oltre che con una presenza vivace nelle scuole statali, ritengo che questo diritto sia fortemente contrastato, nei fatti se non nelle parole, dalla penalizzazione economica che le scuole cattoliche ancora subiscono, quasi fossero istituzioni di serie B, insieme a tutto il settore paritario «laico». Un recentissimo e accurato documento dell'AGESC, che mi è arrivato nei giorni scorsi, mostra con chiarezza che non ha bisogno di

---

<sup>13</sup> R. GUARDINI, *Le età della vita*, Milano 21992.

commenti un singolare fenomeno di «sussidiarietà alla rovescia» per cui le scuole paritarie finanziano lo Stato, e non viceversa, per il non indifferente ammontare di 6.245 milioni di euro (tab. 1).

**Tab. 1 – Stima del risparmio per lo Stato sugli studenti di scuola paritaria**

	SCUOLA INFANZIA	SCUOLA PRIMARIA	SCUOLA SECONDARIA I GRADO	SCUOLA SECONDARIA II GRADO
Spesa pubblica per allievo scuola statale*	6.116	7.366	7.688	8.108
Contributo paritarie (legge fin. 2006)**	584	866	106	51
Risparmio <i>pro capite</i> (se frequentassero scuole statali)	5.532	6.500	7.582	8.057
Risparmio complessivo per ciascun livello di scuola (milioni di euro)	3.436	1.202	496	1.110

\* Fonte: CENSIS 2006 e OCSE 2006, riferimento anno 2003 (cambio dollaro = euro).

\*\* Fonte: Legge finanziaria 2006 e MPI ([www.istruzione.it](http://www.istruzione.it)).

La richiesta della parità, dunque, non è la richiesta del postulante, ma quella di chi vuole vedere riconosciuto il proprio impegno quantomeno alla pari degli altri. I cattolici non sono meno cittadini di chi cattolico non è oppure, essendolo, esercita in altro modo il diritto alla scelta della scuola per i propri figli. Nell'una e nell'altra situazione, attraverso la costruzione di un'opera specifica, o attraverso una presenza nell'istituzione statale, l'operato del cattolico ha esattamente lo stesso significato, che risponde alla missione imperativa e centrale di far crescere l'uomo verso un destino di pienezza e di felicità che si basa sulla consapevolezza di una responsabilità nel

trasmettere ad altri quella possibilità di vita buona che gli è stata gratuitamente data e su cui fonda la sua speranza. Si tratta, dice il prof. Alici, di un compito, di un'impresa: di un'impresa e di un compito, vorrei aggiungere, che sarebbero impossibili se fossimo soli, se non fossimo sostenuti da una compagnia che già testimonia di una possibilità di cambiamento: per usare le parole di un grande educatore, don Luigi Giussani, «si ispessisce il valore della compagnia come determinante anche la conoscenza».<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, Milano 2005, 59.

## Un impegno comune per la formazione

Non è una novità, nella consapevolezza della coscienza cristiana sostenuta dal patrimonio dottrinale del magistero della Chiesa, la percezione del nesso tra educazione e bene comune, laddove tale nesso opera efficacemente se l'educazione stessa, a sua volta, viene concepita come bene in sé per la persona.<sup>1</sup>

La novità sta nella straordinarietà (o così ci appare con gli strumenti con i quali riusciamo a fondare i nostri giudizi storici) dei cambiamenti culturali, oltre che sociali ed economici, che toccano il bene comune; la complessità, con altre parole delle *Res novae*, dei nostri tempi. Per altro verso, la novità sta anche nelle problematiche che va assumendo l'educare, che tende a presentarsi continuamente come emergenza. A fronte delle tensioni che si generano nella convivenza sociale, essa viene considerata come non valore, quasi, rispetto a una cultura diffusa segnata dagli stereotipi antieducativi di un nichilismo leggero, che circoscrive ogni orizzonte, scambia futuro e speranza con un presente di bisogni, i quali a loro volta richiamano l'avere piuttosto che l'essere.

*L'homo consumens* di Bauman nasce da qui e produce le personalità seriali che si muovono per sciami nei non luoghi della contemporaneità urbana.<sup>2</sup> È una rappresentazione pessimistica e decisamente semplificata di una realtà sociale fortunatamente più articolata e varia, che però è indicativa del rapporto che possiamo intravedere tra educazione e modo di concepire la società e il suo funzionamento.

---

\* Ordinario di Sociologia e direttore del Dipartimento di sociologia all'Università cattolica del S. Cuore (Milano).

<sup>1</sup> Utile è nuovamente il riferimento a J. MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione* (1959), Brescia 2001.

<sup>2</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Homo consumens*, Milano 2007, 48-51.

Ciò che ci troviamo di fronte non è altro che il riflesso di una realtà spiegata e «agita» come finzione e negoziazione, dove tutto rischia di essere *commodity*, un bene da usare e scambiare dentro un mercato che prende senso relativo da un sé che non si confronta con la dimensione della trascendenza. In certo modo si tratta di una reazione alle concezioni olistiche delle grandi narrazioni che ci hanno lasciato le scienze sociali, dove emergeva la consapevolezza della complessità dei sistemi sociali, ma dove la persona diventava una variabile accidentale («eliminato l'individuo resta la società»), comunque sovradeterminata e ultrasocializzata. In ogni caso entrambe, la società negoziale e quella condizionata da un determinismo sistemico, a partire da opposti presupposti, portano a negare senso all'educazione, perché prima ancora negano il valore della persona.

La sfida è alta, dunque, perché sul versante dell'impegno al bene comune il richiamo all'educazione è continuo, e non a caso nel dibattito sulle forme che devono assumere le società contemporanee per assicurare una prossimità amicale, a essa viene assegnato un ruolo determinante,<sup>3</sup> quasi ulteriore chiave della questione sociale complementare al lavoro.

Educare, dunque, è sempre più rilevante. Sugli stessi temi dei cambiamenti dell'economia, la dottrina sociale invoca una «grande opera educativa e culturale»<sup>4</sup> a fronte delle nuove responsabilità e dei pericoli connessi alle domande, pur legittime, di un'esistenza qualitativamente più soddisfacente e più ricca in sé. Ma educare è anche sempre più difficile. Anzi si sfiora l'ossimoro: educare è necessario, ma ci si chiede se è possibile.

È un interrogativo questo che ha il significato di una provocazione, ma che ha la sua giustificazione: sia nell'evidenza empirica di un disagio diffuso più inquietante degli epifenomeni solitamente denunciati, come il bullismo; sia in quella sconcertante «resa educativa» che viene attribuita alla famiglia e alla scuola e che appartiene piuttosto, in modo trasversale, a tutta la società.

Eppure il nostro è un sistema che ha investito molto sull'educazione, l'istruzione, la formazione, l'apprendimento. La riflessività che sostiene questi termini non si è tradotta in un'esplicita compresio-

---

<sup>3</sup> Cf. OCDE, *Apprendere a tutte le età. Le politiche formative per il XXI secolo*, Roma 1997.

<sup>4</sup> *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, n. 375s.

ne della loro distintività concettuale e probabilmente questa è (stata) una delle ragioni che hanno fatto da maschera all'acuirsi del problema educativo, quando l'istruire, il formare, sono stati tradotti in obiettivi disconnessi dalle biografie delle persone; e l'apprendere è stato risolto in un fatto esclusivamente cognitivo.

Tuttavia, è straordinariamente interessante rilevare che, al di là delle ambiguità e dei limiti della continua trasposizione semantica tra tutti questi termini, il primato dell'educare viene ritenuto oggi essenziale per dare senso e valore, ma anche efficacia, all'istruire, al formare e all'apprendere.

*Nell'educazione un tesoro*: questo è il titolo emblematico di un noto rapporto dell'UNESCO curato da J. Delors<sup>5</sup> che riprende in premessa una delle favole di La Fontaine: quella del contadino che morendo lascia un campo che non va venduto perché nasconde un tesoro. Morto il padre, i figli scavano il campo alla ricerca del tesoro, ma soltanto per comprendere alla fine che la ricchezza nascosta è quella che viene dall'intensa fatica che ha consentito di dissodare il terreno e ottenere un raccolto abbondante. L'educazione, o meglio, in prima istanza, l'istruzione e le politiche che la sostengono, sono il tesoro di una nazione: moltiplicate, assicureranno crescita economica e sociale.

Storicamente, il rapporto tra istruzione e sviluppo non conosce smentite e ha testimonianze antiche che coincidono con la diffusione dell'alfabeto, definita come una «rivoluzione inavvertita». Nell'età di Dante e Petrarca l'istruzione era già un investimento: le autorità comunali di Lucca nel 1386 stipendiavano un maestro perché «i fanciulli venissero ammaestrati bene nell'aritmetica, affinché fossero più accorti e scaltri negli affari».<sup>6</sup> È una prospettiva che oggi diremmo chiaramente funzionale, e certo i livelli di istruzione crescenti si sono configurati come necessità di uno sviluppo che aveva il suo perno nel progresso tecnico. Così la stessa epoca industriale è stata emblematica a questo proposito.

\* \* \*

Le rappresentazioni stereotipate che sono state date, soprattutto relativamente a una condizione generalizzata di dequalificazione occu-

---

<sup>5</sup> Cf. J. DELORS (ed.), *Nell'educazione un tesoro*, Roma 1999.

<sup>6</sup> Cf. G. VIGO, «Prefazione», in C.M. CIPOLLA, *Istruzione e sviluppo*, Bologna 2002, 10.

pazionale, andrebbero riprese e corrette a partire dalla testimonianza di chi viene considerato il teorico della parcellizzazione del lavoro, esplosa poi con il taylorismo-fordismo: Adam Smith, che nella sua *Ricchezza delle nazioni* sostiene la necessità di politiche dirette a migliorare la professionalità dei lavoratori, comunque necessaria al sistema economico-produttivo nel suo complesso, e al limite compensativa del deficit di qualificazione che una divisione del lavoro troppo spinta può causare.<sup>7</sup>

C'è in qualche modo ottimismo nella visione smithiana sulla virtuosità del rapporto tra lavoro, istruzione e sviluppo. Un ottimismo che troverà sostegno anche nella verifica del valore inverso che questo rapporto produce, quando apparirà certo che se lo sviluppo ha necessità di livelli di istruzione più alti, la crescita di questi livelli di per sé è fattore di spinta anche delle grandezze economiche che misurano lo sviluppo, a partire dal PIL (Prodotto interno lordo).

La storia di questo rapporto (tra istruzione stessa e sviluppo) è la storia dei primati che le nazioni appartenenti al primo mondo hanno acquisito, in termini economici, sociali, culturali, politici, sulla strada di un equilibrio tra benessere, coesione sociale e libertà democratiche.<sup>8</sup>

Per quanto meno lineare di qualche decina di anni fa (soprattutto rispetto alle attese dei giovani e delle loro famiglie in termini di lavori attesi), esso resta ancora più evidente e necessario con l'avvento della società della conoscenza; è documentato da innumerevoli studi e ricerche; è sollecitato dagli orientamenti delle agenzie internazionali; viene proposto come obiettivo primario per le politiche a sostegno della competitività e dell'occupazione.<sup>9</sup> I benefici dell'istruzione sono stati di recente ripresi con efficacia dal *Quaderno bianco sulla scuola* a firma dei Ministeri dell'economia e della pubblica istruzione del nostro Paese.<sup>10</sup>

C'è correlazione tra istruzione e una serie di indicatori di benessere sociale, quali sono: la produttività e i salari; la mobilità sociale

---

<sup>7</sup> Per questi aspetti e per la loro valenza culturale, è utile il sussidio in tema di economia e lavoro, promosso dall'Ufficio nazionale della CEI per l'Educazione, la scuola e l'università e del Servizio per il progetto culturale, su *Le sfide dell'educazione*, 4 voll., Bologna 2007.

<sup>8</sup> Cf. R. DAHRENDORF, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Roma-Bari 1995.

<sup>9</sup> Cf. OECD, *Education at a Glance 2007*, Paris 2007.

<sup>10</sup> MINISTERO DELL'ECONOMIA E DELLE FINANZE – MINISTERO DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE, *Quaderno bianco sulla scuola*, Roma 2007.

(nonostante i forti condizionamenti di *status* e ambientali ancora presenti); l'innovazione di processo e di prodotto; la partecipazione sociale e politica. Ma il *Quaderno bianco* dà atto che lo sforzo di mobilitazione che ha consentito di conseguire in qualche decennio livelli quantitativi di partecipazione scolastica (92%) che altri Paesi hanno raggiunto in tempi più lunghi, non ha avuto effetti analoghi sul piano della qualità: gli apprendimenti mostrano ritardi preoccupanti nel confronto con altri Paesi dell'occidente industrializzato. La dispersione di giovani che non conseguono né un diploma né una qualifica, soprattutto, è alta (oltre il 20%); il 40% dei ragazzi esce dalle «vecchie» scuole medie con un giudizio di sola sufficienza. La disomogeneità delle prestazioni della scuola è ancora più alta, e questo costituisce un fattore di non equità, così come non equi sono ancora l'accesso alle opportunità formative, l'informazione e l'orientamento, la distribuzione delle *chance* rispetto all'istruzione superiore (l'università). Sono alcuni degli indicatori che suggeriscono come sia urgente ormai spostare l'ottica dalla quantità alla qualità dei sistemi di istruzione.

\* \* \*

È una nuova campagna di «alfabetizzazione» per la società della conoscenza che va messa in campo, anche perché una cattiva formazione iniziale penalizza comunque i più deboli e i meno avvantaggiati. Per questa ragione le politiche scolastiche e formative si sono arricchite mostrandosi fortemente interessate ad assumere obiettivi di natura inclusiva: «non uno di meno», è stato ripetuto, e «nessuno resti indietro».

Sono politiche di grande valore etico, che costringono la scuola a interrogarsi sulle sue finalità, specie in presenza di derive gerarchiche e burocratiche o di pressioni produttivistiche; ma che sono esposte alla tentazione di tradursi in traguardi statistici o in semplici moratorie, tempo da consumare comunque a scuola. Queste politiche per centrare il bersaglio dovrebbero invece incrociarsi con le biografie delle persone, essere modulate sui caratteri e le attese della domanda sociale, non appiattite su di un'uniformità ritenuta necessaria per garantire l'eguaglianza.

È il problema della nostra società e della politica: capire che le disuguaglianze vanno contrastate per il carico di ingiustizie che comporta-

no, ma che le differenze invece vanno rispettate e anzi valorizzate per quanto di unicità della persona esse esprimono e per quanto di interdipendenza, gratuita e non funzionale, esse generano per la società.

Alternativamente, il rischio di un'inclusione soltanto formale è quello della persistenza di una marginalità sostanziale. Anche per questo, per trovare soluzioni compensative dei deficit che continuano a mostrare i sistemi di istruzione, la formazione continua e permanente e l'apprendimento lungo tutto l'arco di vita sono stati valorizzati come un nuovo traguardo delle politiche formative, e anzi qualcosa di più. Stanno infatti assumendo un significato dimostrativo dello spostamento d'asse dell'intero complesso delle politiche pubbliche, se e per quanto siamo alla ricerca di un nuovo modo di dare un carattere amicale alla costruzione delle città dell'uomo.

La crisi dello Stato sociale, morale oltre che finanziaria, perché legata alla dipendenza della società dalle istituzioni statali e al rischio di una cittadinanza subalterna, sta producendo nuovi modelli di welfare, generalmente più selettivi e condizionali. Sono cioè modelli meno assicurativi che chiedono il coinvolgimento delle organizzazioni della società civile e sollecitano l'assunzione di responsabilità collettive e personali. Non ci sono più promesse assistenziali; c'è invece la preoccupazione di costruire un sistema di opportunità e di garantire eguali possibilità nel loro accesso.

La formazione, in un'accezione ampia che ricomprende quella formale (l'istruzione e la formazione professionale), quella non formale (la formazione continua e permanente) e quella informale (così com'è ipotizzata dalla nozione di apprendimento lungo tutta la vita), è l'unica grande promessa alternativa, è la garanzia offerta a ognuno perché possa ricorrere alle risorse che gli sono necessarie e che gli è richiesto di attivare giocando la propria responsabilità. Ma anche la continuità della formazione, e il suo accesso, devono poter essere garantiti.

Si configura così un cortocircuito: la formazione ulteriore, pensata come compensativa del deficit che presenta l'istruzione iniziale, è in realtà essa stessa condizionata da livelli di partenza non adeguati per quantità e qualità. Il problema non è quindi né quello di allungare i tempi della formazione né quello di moltiplicare le opportunità, anche se tra le tante eccedenze delle società affluenti quella formativa sarebbe di per sé desiderabile.

Si tratta invece di far valere il punto di vista educativo che nelle esperienze dei diversi Paesi viene ormai identificato nelle competen-

ze, al fine di avvicinare i percorsi di istruzione e formazione ai «quattro pilastri» dell'imparare a essere, imparare a conoscere, imparare a fare, imparare a vivere insieme, per citare ancora il rapporto Delors. Un recente decreto del Ministero della pubblica istruzione del nostro Paese le ha introdotte come «saperi minimi di cittadinanza» (o competenze chiave) da possedere in uscita dal nuovo obbligo di istruzione a 16 anni e formulate secondo la definizione europea di combinazione di conoscenze, abilità, attitudini riferite al contesto.

Il carattere di novità per l'istruzione e la formazione è indubbio, anche se il termine è mutuato dal linguaggio in uso da tempo nei mondi professionali. Ma anche esse comportano un rischio, se non sono inserite in un discorso ancor più precisamente educativo, in grado di dotare le persone di un principio, un centro che consenta la loro attivazione e integrazione in funzione di un progetto di vita e di lavoro, piuttosto che essere misurate, più riduttivamente, su delle *performance*, come avviene quando si resta ancorati a una nozione di competenze riferite in buona misura al concetto di occupabilità.

Del resto la discussione più recente ha messo in luce che la necessità di sostenere l'azione pedagogica e didattica attraverso il loro sviluppo non può far dimenticare il fatto che soltanto un'intenzionalità educativa può salvaguardare concetti come saggezza, riflessività critica, introspezione, comprensione... Tutto quello, cioè, che rende l'apprendimento percezione e capacità di elaborazione culturale rispetto al chiedersi quali siano le relazioni adeguate con se stessi, con gli altri e con il mondo.<sup>11</sup>

\* \* \*

Un caso clamoroso di competenze che non riescono a creare senso è quello, in un certo modo paradossale, dell'istruzione universitaria, che nell'inseguirle e specializzando ancor di più i propri saperi non riesce però a riproporre un principio unitario, dimenticando la lezione del card. Newman, che ricordava quanto fosse necessaria all'incivilimento della società una formazione accademica ispirata a un «abito filosofico» in grado di dare un significato sociale agli obiettivi di carattere professionale: l'università delle competenze rischia

---

<sup>11</sup> Cf. P. DONATI, *La formazione come relazione sociale in una «learning society»*, Napoli 2002.

di essere incompetente nel formare persone capaci di vivere secondo un'ecologia umana.<sup>12</sup>

È invece interessante rilevare che proprio a partire dal dibattito sul nuovo welfare e sul ruolo della formazione, lo stesso concetto di occupabilità è ormai superato e l'obiettivo è piuttosto lo sviluppo di una libertà sostanziale delle persone che si identifica, secondo Amartya Sen, nello sviluppo di *capability*, ovvero capacità di «trasformare i beni primari in libertà di perseguire i propri obiettivi, di promuovere i propri scopi, di mettere in atto stili di vita alternativi, se necessario, e di progettare la propria vita secondo quanto ha valore per se stessi in quanto persone».<sup>13</sup>

E se c'è una capacità riferita all'occupazione (possibilità di scelta di una forma di lavoro, anche non per il mercato, che abbia valore per il soggetto), c'è anche la capacità di cittadinanza: esprimersi attraverso le rappresentanze della società civile e cooperare nella formazione delle decisioni pubbliche.

E c'è ancora prima una capacità di educazione che si riferisce alla possibilità di scegliere, tra i diversi percorsi formativi, quello che riveste soggettivamente il significato più pregnante per sé e per la società. È un aspetto questo che investe lo statuto delle istituzioni scolastiche e formative e la necessità che esse (statali e non) esprimano il loro ruolo in un contesto di sussidiarietà di tipo verticale e orizzontale insieme, attraverso cioè il riconoscimento della loro autonomia e il coinvolgimento della società civile. È in questo modo infatti che nasce la possibilità di offrire percorsi di istruzione e formazione diversi e differenziati, che abbiano anche senso educativo per le persone, perché scelti e corrispondenti a un gesto di libertà e di ricerca di sé e del proprio futuro.

Sotto quest'aspetto non è paradossale che di opportunità di istruzione e formazione di questo tipo abbiano maggior bisogno i soggetti più deboli o per i quali il successo formativo riveste un'urgenza, che per le fasce più avvantaggiate può invece stemperarsi in percorsi formativi più lunghi e omogenei. Nella «società a progetto» è vitale disporre, in tempi utili per la propria esistenza, di ipotesi professionali e di motivazioni e conoscenze pur essenziali per esercitare una cittadinanza attiva e riconoscere il significato personale e socia-

---

<sup>12</sup> H.J. NEWMAN, *L'idea di università*, Milano 1976.

<sup>13</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà: perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano 2000.

le della responsabilità. I 150.000 giovani con età inferiore ai 18 anni che sono fuori da ogni canale formativo, i ragazzi e le ragazze che, specialmente nelle periferie urbane, non sono né a scuola né al lavoro; i «dispersi a scuola», i pluriripetenti che passano da un istituto all'altro, sconosciuti alle anagrafi scolastiche; tutti hanno comunque il diritto a una formazione appropriata che non sia destino sociale, ma neppure la riproposizione di percorsi che hanno rifiutato, perché da essi sono stati rifiutati.

Nel tempo – ed è un tempo ormai lungo – hanno corrisposto a questo diritto diverse congregazioni religiose, movimenti laicali, iniziative ecclesiali locali, offrendo risposte diverse. La formazione professionale, espressione di carismi religiosi o di altri enti di ispirazione cristiana, è stata in grado di offrire esperienze formative di valore sotto il profilo educativo, ribadito anche recentemente dal profilo di coloro che la partecipano. Si tratta in buona misura di giovani segnati da svantaggi personali e sociali, ma anche semplicemente caratterizzati da stili cognitivi di tipo induttivo, che dal saper fare traggono le capacità di sapere e saper essere; a essi oggi si aggiungono le seconde generazioni dei cittadini immigrati interessati, per necessità familiari, a un rapido inserimento nel mercato del lavoro.

Ma sono giovani per altro verso inaspettatamente consapevoli del futuro che li aspetta e che non vivono come minaccia, perché più sicuri dei loro coetanei che stanno a scuola di poter avere un lavoro in tempi brevi e un lavoro legato ad aspettative realistiche.<sup>14</sup> È il risultato di un processo formativo che mette in campo il valore del lavoro: si impara a riflettere mentre si fa; si traducono idee in operazioni e produzioni; si risolvono problemi; si eseguono compiti che hanno corrispondenze immediate in ruoli socialmente riconosciuti e riconoscibili.<sup>15</sup> L'interesse per l'apprendere si attiva perché i saperi vengono immediatamente percepiti come utili.

È uno stile educativo che non nega certo il valore della dimensione cognitiva, ma lo ripropone con modalità originali, così come ogni altro percorso dovrebbe conservare una propria specifica capacità di motivare all'apprendere. In questo senso ci troviamo di fronte all'ulteriore conferma del fatto che, senza sottovalutare il grado di

---

<sup>14</sup> Cf. ISFOL-IARD, *La domanda di formazione dei giovani in diritto-dovere all'istruzione e alla formazione*, Roma 2007.

<sup>15</sup> G. BERTAGNA, *Pensiero manuale*, Soveria Mannelli 2006, 107.

destino sociale che ancora condiziona l'accesso alla scuola e alla formazione, la libertà di educazione, come possibilità di una scelta formativa di senso, è suscettibile di produrre successo formativo.

È ciò che richiama il sussidio pastorale degli uffici CEI<sup>16</sup> per l'Educazione, la scuola e l'università e per i problemi sociali e del lavoro quando, nella prospettiva di offrire elementi di discernimento per le politiche scolastiche e formative del nostro Paese, indica come nodi cruciali la possibilità di scelte formative caratterizzate da: libertà ed equità; riconoscimento del pluralismo formativo e del valore educativo della formazione professionale; autonomia delle istituzioni formative.

Nell'intrapresa comune che i cattolici italiani devono condividere per corrispondere al bisogno di educazione, questi nodi sono rappresentativi di ambiti di azione e di territori formativi da presidiare con un accettabile equilibrio tra una disposizione promozionale non puramente difensiva di principi e valori; e però anche la preoccupazione per le difficoltà con cui ci si deve misurare, nel nostro Paese, quando entrano in gioco, su piani diversi ma interconnessi, il tema della differenziazione dei percorsi formativi e quello della libertà della scelta educativa.

È un problema certo non nuovo che però la morfogenesi dei sistemi di istruzione e formazione, con il loro dilatarsi verso l'apprendimento lungo tutto l'arco della vita, e la crescente consapevolezza della pluralizzazione dei percorsi di vita, di lavoro e non, delle persone, dovrebbero consentire di porre in termini meno predeterminati da convinzioni di carattere politico-culturale, quando non ideologiche. Le sfide all'educazione, per la loro stessa portata, non si vincono puntando sulle contrapposizioni. Proprio la pluralità (e la ricchezza) di soluzioni che ormai è imposta dalla questione educativa dovrebbe aver reso sufficientemente chiaro che ciò che conta è il riconoscere il suo carattere relazionale, che prende il suo senso dai soggetti che ne sono protagonisti. In questo si può intravedere una confortante coincidenza tra il linguaggio utilizzato per ridefinire l'educazione come bene in sé e quello che definisce oggi la società stessa come bene comune: è il linguaggio del rispetto, del riconoscimento del volto del-

---

<sup>16</sup> UFFICIO NAZIONALE DELLA CEI PER L'EDUCAZIONE, LA SCUOLA E L'UNIVERSITÀ – UFFICIO NAZIONALE DELLA CEI PER I PROBLEMI SOCIALI E DEL LAVORO, *Per un sistema educativo di istruzione e di formazione*, Roma, luglio 2006.

l'altro e dell'interdipendenza che ci lega gli uni agli altri, della responsabilità come espressione di una soggettività alternativa a quella presupposta dal narcisismo e dal nichilismo contemporanei. È cioè il linguaggio della società agapica che vive di «stati di pace»,<sup>17</sup> non ingenuamente, ma alla ricerca di una forma che sappia far posto, in termini storici, qui e ora, al valore dominante della persona.

---

<sup>17</sup> L. BOLTANSKI, *Stati di pace. Per una sociologia dell'amore*, Milano 2005.



## **Bene comune, virtù civiche e formazione del carattere**

1. Qualche anno fa Jack Mezirow,<sup>1</sup> un apprezzato studioso americano impegnato soprattutto nell'ambito dell'educazione degli adulti, ha rappresentato con una doppia metafora – l'«uomo della risposta» e l'«uomo della domanda» – l'alternativa che si profilerebbe per il futuro della società e dell'educazione occidentale.

L'uomo della risposta ambisce a trasformare la conoscenza in beni da possedere: più risposte ha a sua disposizione, più si sente ricco ed equipaggiato; la conoscenza costituisce un elemento da capitalizzare. Il suo prestigio sociale, ai propri e altrui occhi, dipende dal numero di risposte specifiche e particolari che riesce ad approntare nei differenti settori del sapere istituzionalizzato.

L'uomo della domanda è invece principalmente interessato a «collocarsi» e a «ritrovarsi» dentro una storia che si fa avvenimento quotidiano e rispetto a cui contribuisce con un agire denso di significati che sa rinnovare continuamente. Alla priorità della quantità delle «cose apprese» Mezirow antepone l'esperienza del significato personale, l'apertura mentale verso nuove possibilità, la capacità di confrontarsi con quelli che egli definisce i «dilemmi esistenziali» della vita.

Entro il perimetro del pluralismo contemporaneo – ove la nozione stessa di verità tende a illanguidirsi – le società occidentali, secondo Mezirow, avrebbero bisogno soprattutto di uomini della domanda piuttosto che di uomini della risposta.

---

\* Ordinario di Storia della pedagogia all'Università di Torino.

<sup>1</sup> Cf. J. MEZIROW, *Apprendimento e trasformazione. Il significato dell'esperienza e il valore della riflessione nell'apprendimento degli adulti*, Milano 2003.

Pensare all'educazione e alla formazione e, più specificamente, alla scuola nell'ottica del bene comune significa porsi per l'appunto nella prospettiva dell'uomo della domanda. Il bene comune non ha bisogno di uomini della risposta (forse se ne può avvantaggiare il «bene totale»), ma di persone capaci di essere parte attiva, critica e consapevole nella vita comune così da concorrere alla crescita di quel capitale sociale con cui il bene comune è indissociabilmente e irreversibilmente legato.

Il capitale sociale poggia infatti sulla fiducia tra gli individui, sulla capacità di cooperazione tra i vari soggetti, sulla speranza di poter costruire un mondo migliore, un potenziale – detto in altre parole – fatto di condivisione, di reciprocità, di solidarietà e di apertura verso ciò che non è ancora e verso cui abbiamo la responsabilità che possa essere.

Se il bene comune, come si legge nella *Gaudium et spes*, «si concreta nell'insieme di quelle condizioni della vita sociale con le quali gli uomini, la famiglia e le associazioni possono ottenere il conseguimento più pieno e più spedito della propria perfezione» (n. 74: *EV* 1/1567), il capitale sociale costituisce un'inesauribile ricchezza cui attingere per promuoverlo mediante il transito dalla perfettibilità alla perfezione umana. Perfezione intesa nel suo significato classico, cioè come compimento di quanto è intrinseco nell'uomo in quanto singolarità e apertura sociale, processo dinamico che s'invera nella tensione verso la pienezza dell'identità umana.<sup>2</sup>

Nel «Documento preparatorio» ai lavori della Settimana Sociale si ricorda che il bene comune è qualcosa di indivisibile, perché solamente assieme è possibile conseguirlo, proprio come accade in un prodotto di fattori: l'annullamento di anche uno solo di questi annulla l'intero prodotto. Essendo «comune», il bene comune non riguarda la persona presa nella sua singolarità, ma in quanto è in relazione con altre persone. Il bene comune è dunque il bene della relazione stessa fra persone, tenendo presente che la relazione delle persone è intesa come bene per tutti coloro che vi partecipano.<sup>3</sup>

Il bene comune non è perciò dato semplicemente dalla massimizzazione dei progetti individuali che possono essere perseguiti senza

---

<sup>2</sup> Per un'efficace interpretazione della perfezione in quanto categoria pedagogica rinvio alla notevole analisi di F. ALTAREJOS MASOTA – C. NAVAL DURAN, *Filosofia dell'educazione*, Brescia 2003, in specie 75-152.

<sup>3</sup> Si veda il «Documento preparatorio» della 45ª Settimana Sociale ai nn. 17-19.

interferire l'uno con l'altro nell'assolutizzazione del principio della libertà di scelta individuale, bensì dall'impegno dei vari soggetti in opere comuni, costruendo e rinsaldando rapporti solidali di comunità.<sup>4</sup> È difficile immaginare che questo sia possibile senza un'azione educativa volta a fornire quelle dimensioni necessarie perché l'uomo non si percepisca come un frammento atomistico, ma come uomo della domanda, cioè un uomo consapevole di far parte di una comunità e delle responsabilità che da questa condizione derivano.

Un altro punto sul quale intendo soffermarmi in via preliminare riguarda il fatto che la «vita buona» e di conseguenza le azioni formative volte a promuoverla non sono di competenza dello Stato e delle istituzioni pubbliche<sup>5</sup> né, tantomeno, possono essere concepite come una merce che può essere venduta e acquistata sul mercato. Sono invece parte di una funzione sociale diffusa, trasversale, che chiama in causa i diversi attori e i diversi ambiti in cui essi operano, ciascuno con i propri ruoli, valori, specificità, accomunati dalla ricerca di complementarità e sinergie sul terreno della socialità, relazionalità, reciprocità.

Precisamente su questa linea – sia consentito di aprire una breve parentesi –, in specie a partire dall'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, si sono svolte la dottrina sociale della Chiesa e la tradizione del cattolicesimo sociale, fino a giungere alle risposte alle sfide del mondo contemporaneo come la globalizzazione economica e la multiculturalità, fenomeni da cui sono ormai irreversibilmente segnate le nostre comunità. E proprio in stretta coerenza e all'interno di questa storia si è anche sviluppata tra Otto e Novecento l'azione educativa dei cattolici con un'attenzione peculiare, in specie da parte delle congregazioni religiose più impegnate sul versante scolastico e formativo, alla scolarizzazione e all'acquisizione di un mestiere e di una professione dei ceti popolari.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna 2004; R.D. PUTNAM, *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, Bologna 2004, in specie 345ss; L. CASELLI, *Globalizzazione e bene comune. Le ragioni dell'etica e della partecipazione*, Roma 2007.

<sup>5</sup> Nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* si legge che nello Stato democratico «coloro ai quali compete la responsabilità di governo sono tenuti a interpretare il bene comune del loro Paese» (n. 169); interpretare e non decidere che cosa è il bene comune, in quanto lo Stato è «espressione della società civile» (n. 168).

<sup>6</sup> Rinvio a quanto documentato nel mio saggio «Libertà e popolarità nell'esperienza storica della scuola cattolica», raccolto nel volume *Presenza della scuola cattolica in Italia*, Brescia 1992, 69-112.

Soltanto visioni fortemente ideologizzate hanno distorto questa vocazione genuinamente popolare della tradizione educativa dei cattolici.

È precisamente con questa modalità, segnata dal principio del servizio per le persone più deboli, che i cattolici hanno accettato a suo tempo la sfida della società borghese, si sono sforzati di contenerne gli effetti più disumanizzanti e hanno costantemente e lealmente collaborato per la realizzazione del bene comune non identificandolo soltanto con gli «interessi cattolici» (tentazione che certamente ha avuto anche la sua parte in qualche circostanza, ma senza tradire l'impegno originario di stare dalla parte del popolo), ma più ampiamente collocandosi all'interno di quella visione globale del bene comune richiamata dalle parole della *Gaudium et spes*.

Un'ampia e autorevole storiografia ha ormai smontato gli antichi (e talvolta ancora ricorrenti) pregiudizi laicisti sulla presenza educativa dei cattolici italiani, dimostrando che i processi di alfabetizzazione, scolarizzazione e professionalizzazione si sono sviluppati nell'intreccio di posizioni ideali e culturali certamente diverse e talora antagoniste, ma anche convergenti su alcuni principi non riconducibili a un unico sistema di valori o a una sola ideologia, ma identificabili nello sforzo di operare per un bene comune capace di star sopra alle diverse parti a confronto o in conflitto.<sup>7</sup>

La storia dell'Italia, anche quella educativa, si configura insomma come un'esperienza plurale ove ciascun soggetto ha agito con una propria specificità, impedendo alla stessa cultura laica di assurgere a ideologia di Stato, come invece accadde, almeno per un certo tempo, alla terza repubblica in Francia.

2. Esaurite le premesse di carattere generale, ci dobbiamo ora interrogare sul modo nel quale oggi la scuola, le attività formative nel campo professionale, l'educazione degli adulti e più ampiamente la temperie educativa del nostro tempo possano concorrere alla promozione e condivisione del bene comune. La mia riflessione si svol-

---

<sup>7</sup> Per quanto riguarda, in particolare, la storia italiana, si vedano alcune lucide riflessioni svolte intorno al rapporto tra fede e nazione in G. FORMIGONI, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal risorgimento alla repubblica*, Bologna 1998. Con più specifico riferimento alle questioni educative e scolastiche si possono vedere i due volumi curati da L. PAZZAGLIA: *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, Brescia 1999 e *Chiesa, cultura ed educazione in Italia tra le due guerre*, Brescia 2003.

gerà intorno a tre punti. Il primo riguarda il rischio connesso alla diffusa mentalità funzionalistica che circonda le questioni scolastiche e formative e, non di rado, anche la visione dell'educazione nel suo complesso. Si tratta di un'impostazione educativa sostanzialmente correlata e commisurata alla sua efficacia pratica e alla sua spendibilità sociale.

Al diffondersi di questa visione pragmatica contribuiscono le politiche dell'istruzione non solo e non tanto italiane, ma – con modalità ben più incisive – quelle che promanano in specie dagli organismi europei, orientate da logiche fortemente condizionate da criteri economici e produttivi. La società della piena conoscenza definita dai cosiddetti «protocolli di Lisbona» nel 2001 pensa a un uomo certamente probo cittadino, ma soprattutto a un «produttore competente» in funzione della competizione globalizzata.

In conseguenza di quest'impostazione, secondo molti studiosi il *focus* delle prassi scolastiche e formative starebbe inesorabilmente passando dalla centralità assegnata a chi apprende al sistema che produce apprendimento e alle procedure che quantificano la cosiddetta «capacità produttiva» della scuola. Appare gravido di conseguenze soprattutto il rapporto che si è stabilito tra i gruppi di specialisti (in qualche caso di superspecialisti) in misurazione e comparazione e i decisori politici che si sono sempre più fiduciosamente affidati ai dati forniti dalle indagini quantitative per orientare le linee di sviluppo delle politiche dell'istruzione e della formazione.<sup>8</sup> L'esito, se non integrato da una forte tensione valoriale, è fatalmente quello di un funzionalismo educativo nutrito della priorità dell'utile e governato dalle regole proprie del mercato.

Con gli approcci funzionalistici siamo ben oltre il permissivismo pedagogico che ha segnato la nostra vita educativa a partire dagli anni Settanta (che, certo in modo molto discutibile, coltivava tuttavia ancora un'idea di umano non strumentale, se pur spesso sganciato dai vincoli del confronto con la dimensione della verità) e siamo altresì lontani – in questo caso abissalmente lontani – dall'ideologismo politico che percorse le scuole italiane negli anni della contestazione e in quelli immediatamente successivi.

---

<sup>8</sup> Cf. R. NORMAND, «L'école efficace ou l'horizon du monde comme laboratoire», in *Revue française de pédagogie* (2006)154, 33-43.

Uno dei riverberi di quello che Luigi Alici definisce l'«agnosticismo antropologico» si manifesta in modo esemplare proprio nella concezione utilitaristica del sapere (apprendo soltanto ciò che «mi serve», mi comporto in funzione di un traguardo che intendo pragmaticamente raggiungere), congiungendosi spesso irreversibilmente a modelli di vita individualistico-relativistici. Questo modo efficientistico di concepire l'educazione e la formazione istituzionalizzate (scuola, formazione professionale, educazione degli adulti) si nutre del modello (del mito?) della «scuola neutrale»,<sup>9</sup> il cui compito sarebbe quello di trasmettere abilità e competenze, riconducendo gli aspetti valoriali alla dimensione del privato.

Mentre mi pare ben vivo nella coscienza dei cristiani il rischio che si sta correndo nel pensare, ad esempio, che sia lecito ciò che è tecnicamente possibile nei campi della vita e delle manipolazioni genetiche relative, penso invece sia molto meno avvertita la carica negativa insita entro una concezione semplicemente o principalmente utilitaristica dell'educazione. Pensare all'educazione per l'umano e pensarla in funzione del semplice adattamento funzionalistico costituiscono due modalità antitetiche di concepire l'educazione e di conseguenza il rapporto tra educazione e bene comune.

Se non si possono certamente sottovalutare la rilevanza delle dinamiche economiche e produttive e il loro intreccio con le politiche formative, c'è tuttavia da chiedersi se sia sufficiente in vista del bene comune operare principalmente su un piano funzionalistico-utilitaristico oppure se la concezione dell'educazione dell'uomo nella sua integralità personale non comprenda *tout court* anche la formazione di quelle abilità e competenze necessarie per il mondo del lavoro. Tutte le pedagogie umanistiche e personalistiche non dubitano che questa seconda via sia più virtuosa di quelle regolate dalle leggi economiche.

3. Il secondo punto sul quale desidero soffermarmi è di natura più propositiva e operativa: quali vie intraprendere per formare al bene comune?

---

<sup>9</sup> Per una ricognizione sulla definizione di «scuola neutrale» con riferimento soprattutto alla realtà francese, cf. R. LE CLEZIO, *La neutralité, un défi pour l'école*, Rennes 2006 e, per quella statunitense, M. MINCU, *L'educazione non neutrale. La pedagogia dopo la svolta comunitaria*, Torino 2007.

La prima indicazione è tanto banale quanto sostanziale: non ci può essere educazione al «bene comune» se non lo perseguiamo (lo «vogliamo») con perseveranza e coerenza. Non basta identificare un nucleo di valori condivisi sul piano della cittadinanza o di comportamenti potenzialmente virtuosi in campo etico se poi non si riesce a metterli in pratica. Non basta dichiararci parti di una comunità se non condividiamo solidalmente i pesi che scaturiscono da quella partecipazione. E gli esempi potrebbero continuare quasi all'infinito.

Non è sufficiente, in altre parole, enunciare regole e principi condivisi, ma occorre sperimentarli e, sperimentandoli, provare se stessi: la convivenza infatti non è soltanto il frutto di una pratica cognitiva, ma è un'esperienza immersa in sentimenti e rapporti interpersonali e regolata da codici etici informali e ricchezza di significati.

Se restano sul piano delle enunciazioni di principio (anche se nobilmente formulate) espressioni come cittadinanza, convivenza, bene comune rischiano di risultare parole ad ampio *range* di ambiguità: basti pensare alle diverse, e addirittura opposte, prospettive con cui esse sono impiegate proprio dai *liberal* e dai comunitaristi,<sup>10</sup> per non dire dei rilievi cui sono soggetti i valori condivisi di cui abbiamo appena detto.

L'educazione al bene comune e alla convivenza solidale deve, dunque, fare appello a qualcosa di «più» e di «diverso». L'etica della convivenza e il perseguimento del bene comune non possono essere costruiti a partire soltanto da un nucleo di volenterosi e anche apprezzabili valori condivisi, ma saranno tanto più solidi quanto più si affideranno alla formazione di persone robuste sul piano della sensibilità morale e cioè capaci non solo di «comprendere», ma anche di «volere il bene», consapevoli di essere parte di una tradizione che si svolge e di una realtà che, a partire da quella, si interroga.<sup>11</sup>

Non basta, perciò, riconoscere al soggetto la sua autonomia e inquadrarla entro un catalogo di regole per assicurare una cittadinanza attiva da cui dipendono la qualità della vita associata e il rispetto del pluralismo del nostro tempo. Dal punto di vista pedago-

---

<sup>10</sup> Cf. G. CHIOSSO, *Teorie dell'educazione e della formazione*, Milano 2003, 61-88.

<sup>11</sup> Per l'approfondimento dei concetti di «tradizione» e «realtà» rinvio alle notevoli suggestioni contenute in A. SCOLA, *Un pensiero sorgivo*, Genova 2004, in specie 71-89, e in M. BORGHESI, *Il soggetto assente. Educazione e scuola tra memoria e nichilismo*, Castel Bolognese 2005, 67-172.

gico, il problema del circuito virtuoso tra bene comune ed educazione va perciò considerato con il ricorso a strategie educative ispirate più alle pratiche della formazione del carattere che alle categorie e alle prassi socio-politiche.

Formare il carattere significa provarsi nella disciplina di sé, esercitarsi nell'esercizio del senso di responsabilità personale e sociale, fornirsi di abiti mentali capaci di senso critico e disponibili a confrontarsi con le leggi della coscienza interiore.<sup>12</sup> Etzioni ha icasticamente definito il carattere come la disposizione «a fare cosa è giusto e a evitare cosa è sbagliato».<sup>13</sup>

La necessità di riconoscere il diritto di un carattere vissuto come libera espressione delle possibilità di ciascuno trova il suo criterio regolatore nei vincoli posti dalla realtà. Un cittadino «di carattere» non è soltanto tollerante e interessato a salvaguardare i propri margini di libertà, ma è prima di tutto una persona che sa dare un significato proprio alla realtà nella quale si trova e sa agire in modo conseguente.<sup>14</sup> Soltanto sostenendo i giovani a farsi una ragione del loro esistere nel mondo e del senso della vita sociale e rendendoli capaci di perseguirli con determinazione, si possono evitare i rischi dell'intellettualismo etico che si affida, talvolta un po' illusoriamente, alla forza della razionalità dei valori.

4. Queste annotazioni pedagogiche possono sembrare viziate da una buona dose di moralismo e affidate al semplice buonsenso degli educatori. Ma non sono soltanto i pedagogisti a prospettare la congiunzione tra la dimensione del sé esistenziale e il bene comune. Importanti apporti nella medesima direzione giungono anche dalle riflessioni dei politologi, economisti e sociologi che hanno rilanciato negli ultimi anni il valore educativo della nozione di «virtù civica».

Ernst Wolfgang Böckenförde, uno dei più autorevoli giuristi tedeschi, è addirittura arrivato a ipotizzare, già qualche anno or

---

<sup>12</sup> Cf. S. NOSARI, *La prova del carattere*, Brescia 2005. In questo breve, ma denso saggio, Nosari sfugge al rischio di assolutizzare l'associazione dell'educazione etica alla questione dei valori, preferendo affrontare il tema della costruzione dell'eticità personale, ponendo al centro della sua riflessione il soggetto che costruisce se stesso, «provandosi» con la realtà che gli sta di fronte, impegnandosi in un'ipotesi di vita (anche disposto, se del caso, a riverirla), maturando attraverso l'esperienza una propria responsabilità.

<sup>13</sup> Citato in NOSARI, *La prova del carattere*, 16.

<sup>14</sup> Numerose e significative indicazioni in tal senso, in *Educación y ciudadanía en una sociedad democrática*, a cargo de C. NAVAL – M. HERRERO, Madrid 2006.

sono, che la sopravvivenza delle democrazie occidentali è legata alla disponibilità di «energie vitali» da cercare al di fuori delle istituzioni e, in particolare, nei comportamenti virtuosi dei cittadini.<sup>15</sup> Amartya Sen, a sua volta, rinuncia alla categoria dello sviluppo economico, preferendole quella di sviluppo umano. L'approccio dello sviluppo umano poggia su una visione molto ricca della persona, assunta nella sua complessità multidimensionale e multirelazionale, strutturata sui requisiti di libertà, uguaglianza, solidarietà, e nella prospettiva di una sorta di umanesimo radicale o integrale.<sup>16</sup>

È comune a questi spunti la convinzione che la stabilità di una società non dipenda soltanto dal buon funzionamento delle istituzioni, dall'onestà della classe dirigente, dalla capacità di emanare leggi giuste, ma anche dalle virtù civiche dei cittadini. L'efficacia delle norme è direttamente proporzionale alla costituzione morale delle persone e cioè alla loro struttura motivazionale interna, prima ancora che a sistemi di *enforcement* esogeno, come possono essere gli schemi di incentivo o le norme di legge.

La nozione di virtù civica oltrepassa il principio del valore condiviso, per coinvolgere in presa diretta il cittadino nell'esperienza della socialità civile. Le virtù civiche non sono in concorrenza con i compiti propri delle religioni, né sono espressione di una sola ideologia e neppure «sono ideali che possano essere realizzati soltanto da uomini straordinari il che ha, per conseguenza, un secondo sgravio: le virtù civiche non richiedono troppo al cittadino comune e non pretendono che questo diventi una persona del tutto nuova».<sup>17</sup> Si potrebbe riassumere la nozione di virtù civica come la capacità dei cittadini di sacrificare il proprio interesse per il bene comune.

Otfried Höffe ha parlato delle «virtù civiche» come di veri e propri «elementi costitutivi dell'integrità democratica» e le ha elencate in una lista che include sentimenti come il coraggio civile, il senso civico e quello di appartenenza, la capacità di esercitare la giustizia e

---

<sup>15</sup> Cf. A. PINZANI, «Repubblicanesimo e democrazia liberale: un binomio inconciliabile?», in *Annali del dipartimento di filosofia*, Firenze 2003-2004, 299s. Alain Touraine, dal canto suo, ha preconizzato una stagione di «passioni etiche» attraverso cui la democrazia dovrebbe riacquistare una rinnovata «forza trainante». Questo cambiamento di «universo morale e politico [avrebbe] la stessa importanza di quello che ci ha fatto passare dalla costruzione degli Stati nazionali alla globalizzazione dell'economia mondiale» (A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Milano 1998, 314s).

<sup>16</sup> A. SEN, *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Bologna 2000.

<sup>17</sup> O. HÖFFE, *La democrazia nell'era della globalizzazione*, Bologna 2007, 137-159.

la tolleranza e di agire su se stessi in termini di temperanza, prudenza e controllo delle proprie emozioni.<sup>18</sup> Javier Peña, mentre preferisce parlare di «virtù civica» al singolare, ne ha individuato le caratteristiche intorno a sette comportamenti virtuosi: la prudenza nei giudizi, la partecipazione alla vita pubblica, la solidarietà verso gli altri, lo stile tollerante, il senso della giustizia, l'esercizio della responsabilità personale e di quella sociale.<sup>19</sup>

Altri hanno richiamato la «filosofia del dono»: la virtù civica non sarebbe altro che il manifestarsi del triplice comportamento del dare-ricevere-ricambiare, ovvero della sfera della reciprocità generalizzata.<sup>20</sup> Altri ancora – con più manifeste finalità pedagogiche – come Concepción Naval, nel rifarsi all'interpretazione aristotelica delle virtù sociali, hanno situato la nozione di virtù civica sullo sfondo della formazione dei grandi sentimenti dell'uomo morale: la dignità personale, la pietà, la gratitudine, l'impegno a riparare il male eventualmente provocato, l'onestà intellettuale, l'accettazione dell'autorità legittimamente costituita.<sup>21</sup>

Nel concludere la sua riflessione sull'indebolimento della virtù civica e sulla conseguente erosione del capitale sociale negli Stati Uniti, Robert Putnam ha ricordato come molti filosofi (da Aristotele a Rousseau, da James a Dewey) abbiano «iniziato a discutere dei problemi del civismo partendo dall'educazione dei giovani», individuando le virtù, le abilità, le conoscenze, le abitudini fondamentali per diventare cittadini a pieno titolo. Secondo lo studioso statunitense è giunto il momento di ritessere il filo dell'impegno civico tra i giovani, perché se ad essi non è imputabile il declino del capitale sociale (responsabilità imputabile ai loro genitori) «è dovere degli ameri-

---

<sup>18</sup> HÖFFE, *La democrazia*, 157.

<sup>19</sup> Cf. J. PEÑA, «El retorno de la virtud cívica», in *Educación para la ciudadanía: perspectivas ético-política*, a cargo de J. RUBIO – J.M. ROSALES – M. TOSCANO, in *Contrastes* suppl. 8(2003), 81-105.

<sup>20</sup> Questa la proposta, svolta soprattutto in chiave economica, di BRUNI – ZAMAGNI, *Economia civile*.

<sup>21</sup> Cf. C. NAVAL, «Aprendiendo a vivir la liberalidad», in Id. (ed.), *Participar en la sociedad civil*, Pamplona 2002, 53-79. Per altri apporti sulla nozione di «virtù civica» in funzione dell'educazione alla cittadinanza, cf. W. GALSTON, *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge (MA) 1991; R. DAGGER, *Civic Virtues*, New York 1997; S. MACEDO, *Diversity and Distrust. Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge (MA) 2000. Per uno sguardo d'insieme a livello internazionale, cf. S. MACERO *et al.*, *Educating Citizens. International Perspectives on Civic Values and School Choice*, Washington 2004.

cani di ogni età riaccendere l'impegno civico nella generazione che diverrà maggiorenne agli inizi del XXI secolo».<sup>22</sup>

Non sono che pochi esempi tra i tanti possibili che documentano come nelle virtù civiche si inverano, oggi come ieri, quei principi di lealtà e solidarietà che da sempre garantiscono solidità alla vita della *polis*.

Anche le esperienze realizzate dal Movimento per l'educazione del carattere in migliaia di scuole statunitensi si sostanziano di progetti di cittadinanza attiva elaborati in forma di educazione etico-civile.<sup>23</sup> L'obiettivo è quello di creare la «comunità morale» nel senso proposto da Kohlberg attraverso l'esercizio della volontà degli allievi, ponendoli di fronte a impegni severi e stimolandoli a raggiungere risultati eccellenti. Lo scopo è quello di aiutare gli allievi a conoscere l'altro come persona, a stimare i membri della comunità e a sperimentare sensi di responsabilità verso il gruppo di appartenenza.

5. Si tratta di indicazioni tutte convergenti sul fatto che per crescere e imparare a vivere con gli altri l'uomo non ha soltanto bisogno di cataloghi di buone regole, di saggi consigli e, quando accade, anche di qualche divieto, ma soprattutto ha bisogno di essere provocato o aiutato da qualcosa di diverso da lui, di *oggettivo*, da qualcosa che, come ha indicato Guardini, «lo incontra» e che rende percepibile la coscienza della corrispondenza «del fatto in cui ci si imbatte e il significato che assume nella propria esistenza».<sup>24</sup> Ha bisogno di incontrare, per dirla con un'espressione di Ernest Bloch, una «coscienza anticipante» e cioè qualcosa/qualcuno che gli testimonino in modo attivo fatti ed esperienze importanti.

Detto con linguaggio pedagogico – e vengo così al terzo punto del mio intervento – l'educazione ha bisogno di adulti significativi in grado di essere testimoni delle cose in cui credono e cioè di «maestri» capaci di suggestioni e proposte virtuose. Sono queste le condizioni per la formazione di «uomini della domanda», per riprendere la metafora iniziale. Prima di essere una questione sociale e politica, in altre parole, l'educazione e la formazione coinvolgono la responsa-

---

<sup>22</sup> PUTNAM, *Capitale sociale e individualismo*, 470.

<sup>23</sup> Per l'introduzione alla tematica della *character education*, cf. T. LICKONA, *Education for Character. How our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, New York 1991; K. RYAN – T. LICKONA, *Character Development in Schools and beyond*, Washington 1992.

<sup>24</sup> R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, Brescia 1987, 27-47.

bilità degli adulti richiamandoli al dovere di riappropriarsi del loro ruolo e dei loro compiti educativi.

Le inchieste condotte sul continente giovanile degli ultimi anni sono molto significative: esse, ad esempio, indicano univocamente che la famiglia continua a rappresentare di gran lunga il punto di riferimento primario e che nella scuola le preferenze degli studenti vanno a quei docenti capaci di stabilire una relazione incentrata non soltanto sulla prestazione scolastica, ma anche attenta alla dimensione personale.<sup>25</sup> I giovani continuano a guardare agli adulti: sono forse gli adulti che hanno smarrito la loro responsabilità di educatori.

Penso alle famiglie assenti nell'educazione dei figli, paghe di assicurare i beni materiali, spesso al di là del necessario. Penso alle famiglie abdicanti che reputano che l'educazione dei figli sia compito della «società» e moltiplicano all'inverosimile gli impegni dei figli, credendo in tal modo di «fare il loro bene». Penso alle famiglie esigenti che centrano l'educazione dei figli in modo individualistico e soltanto in rapporto al successo: nella scuola, nello sport, nella vita sociale («devi farti le tue ragioni»). Tutte tipologie di famiglie nelle quali il senso dell'educazione è smarrito o fortemente distorto.

Penso a quegli insegnanti che non sono capaci di un sorriso, di una pacca sulla spalla, di un incoraggiamento oppure si autorappresentano come i sodali dei loro allievi con i quali vanno più volentieri in gita che impegnarli in serie attività culturali.

Penso a quegli educatori di gruppi giovanili che nel volontariato cercano più la realizzazione di se stessi che quella dei ragazzi loro affidati. Penso agli allenatori delle squadre giovanili che fanno giocare soltanto i più dotati perché lo scopo è quello di vincere il campionato, secondo un'ottica che sposta il valore dello sport dalla sana competizione al successo da raggiungere a tutti i costi.

Se mi è consentito un piccolo accenno all'affanno con cui in Italia si discute di riforme scolastiche, dirò che nessuna perfetta ingegneria riformistica può sostituire l'azione molecolarmente esemplare di insegnanti capaci, coerenti, testimoni di verità. Se dovessi esprimere una preferenza su quale parte della politica dell'istruzione privilegiare e su quale terreno vedere impegnata la presenza dei catto-

---

<sup>25</sup> Per restare ai contributi più recenti in argomento, cf. F. GARELLI – A. PALMONARI – L. SCIOLLA, *La socializzazione flessibile. Identità e trasmissione dei valori tra i giovani*, Bologna 2006; *Giovani a scuola*, a cura di A. CAVALLI – G. ARGENTIN, Bologna 2007.

lici, non avrei dubbi nell'indicare un impegno prioritario nel campo dei docenti. Nessuna riforma – neppure la migliore e la più condivisa – potrà mai avere efficacia educativa se non sarà sostenuta da insegnanti capaci di essere anche «maestri» autentici.

Per concludere, possiamo dire che l'educazione al bene comune non è perciò tanto o soltanto quella che si riconosce laicamente in alcuni valori condivisi, ma quella che lavora per sfuggire al rischio che la libertà personale si giochi insindacabilmente secondo il principio dell'autonomia, il quale tanto più cresce quanto più il soggetto si ritiene svincolato da un orizzonte che lo oltrepassa.

Ciò non significa che sia superfluo o inutile prevedere, ad esempio nei programmi scolastici, segmenti specifici di educazione alla cittadinanza oppure che le comunità locali attivino iniziative in favore della legalità e della conoscenza, ad esempio, della nostra Carta costituzionale. Il primo approccio alla legalità e al bene si basa ovviamente sulla conoscenza delle norme che regolano il funzionamento della vita politica e sociale.

Significa soltanto che non bisogna semplicisticamente illudersi che l'approccio cognitivo o quello meramente istituzionale possano rappresentare il rimedio decisivo contro l'intolleranza, il bullismo, l'illegalità, l'indifferenza verso le regole della vita associata, il parasitismo sociale, per il rispetto della diversità e i diritti conculcati e quant'altro rende problematica e più difficile di un tempo la convivenza nelle nostre comunità.

Dal punto di vista dell'educazione questi problemi vanno affrontati principalmente nella prospettiva di positive ed efficaci dinamiche interpersonali.



---

SESSIONE CONCLUSIVA  
Pisa, domenica 21 ottobre, mattino

**UN FUTURO PER IL BENE COMUNE?**

---



## Un futuro per il bene comune?

Sono particolarmente contento di portare il saluto del Consiglio delle conferenze episcopali d'Europa (CCEE) a quest'importante assemblea. Il nostro presidente, il card. Peter Erdö, aveva in progetto di essere presente oggi, ma purtroppo è stato impedito.

Le riflessioni che vi propongo – molto sintetiche e veloci – nascono dalla mia esperienza europea. Per pensare un futuro per il bene comune in Europa, credo sia urgente dare contenuto, in particolare, a tre parole, per uscire da una situazione retorica dove si usano parole, ma non si dice nulla, o da una Babele dove ci sono la confusione, l'incomunicabilità o anche il contrasto violento. Si tratta delle parole: «Europa», «persona umana», «cristianesimo».

### 1. Europa

La prima parola che ha urgenza di ritrovare il contenuto è «Europa». Quale il bene comune che costituisce l'Europa? Che cosa si intende quando si dice Europa? La parola Europa ha un contenuto geografico, storico, politico, economico o culturale? È il problema complesso dell'identità europea.

1.1. L'Europa è una realtà estremamente varia. Sono sempre sorpreso dalla varietà delle lingue che abbiamo nel nostro continente. All'inizio di ottobre, a Fatima, abbiamo avuto l'incontro dei 36 pre-

---

\* Segretario generale del Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE). La sessione è stata coordinata da p. Michele Simone S.I., vicedirettore de *La Civiltà cattolica* e membro del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali.

sidenti delle conferenze episcopali d'Europa: parlavano almeno trenta diverse madrelingue. Sono un centinaio le lingue europee (tra maggiori e minori) e questo esprime la gran complessità culturale che abbiamo nel continente.

1.2. Sempre più scopriamo che il bene comune dell'Europa è definito sui suoi confini, sulle sue frontiere. L'Europa ha sempre vissuto sui limiti: tra la Grecia e l'Asia, tra Atene, Gerusalemme e Roma, tra il sud e il nord, tra l'ovest e l'est, sui confini con le Americhe, l'Asia, l'Africa... In realtà oggi nessuno sa con precisione dove stiano i confini dell'Europa.

Non è del tutto chiaro quali siano i Paesi che appartengono all'Europa. Pensiamo ai dibattiti in corso circa l'entrata della Turchia nell'Unione e sui rapporti dell'UE con i nuovi vicini di casa: a cominciare dalla Russia – che si sente europea, ma che, se non accolta, si rivolgerà altrove, forse all'Asia – ai Paesi dei Balcani, al Nord Africa, fino a Israele.

1.3. Fino a pochi anni fa un drammatico «confine» divideva l'est e l'ovest dell'Europa. Un'enorme novità storica è stata il crollo del muro e il recente allargamento dell'UE verso l'est europeo, che ha reso anche politicamente realistico pensare all'Europa a «due polmoni»; ma la realizzazione di un «bene comune» tra l'oriente e l'occidente europeo è ancora un compito in gran parte da compiere. La gran maggioranza dei popoli dei Paesi dell'Europa centro-orientale hanno ben presto preso coscienza che il crollo dell'impero comunista non significava immediatamente l'entrata nella «terra promessa», ma piuttosto l'inizio dei quarant'anni di deserto. Certo è meglio il cammino faticoso nella libertà, piuttosto che la schiavitù in Egitto.

I Paesi dell'est sentono che a casa loro in particolare il problema della giustizia non è ancora risolto. Le proprietà e i beni confiscati dal potere comunista in realtà non sono stati restituiti semplicemente al popolo, ma nella maggior parte dei casi sono finiti in mani diverse. Nello stesso tempo la gente di queste terre deve affrontare, senza proprietà, la logica del libero mercato e della concorrenza capitalista che si fonda proprio sulla proprietà. Questa situazione ha creato un piccolo gruppo di vincitori che è riuscito a salire sul carro della nuova situazione economica, ma ha lasciato dietro molti perdenti, come al solito, i più deboli.

Inoltre nella maggior parte dei Paesi dell'Europa orientale è diffusa la paura circa il destino dei propri valori e della propria tradi-

zione nel momento dell'incontro con la modernità occidentale e la cultura secolarizzata, favorito anche dall'allargamento dell'Unione europea.

Non si può parlare di bene comune europeo senza trovare la via di un bene comune tra l'est e l'ovest.

1.4. La luce del bene comune è necessaria per il processo di unificazione europea in corso, anche per uscire dal disorientamento e dallo scetticismo. Senza la coscienza di quale sia il bene comune che permetta l'unificazione siamo destinati al fallimento. Ne è segnale il faticoso cammino del Trattato costituzionale dell'UE che proprio due giorni fa a Lisbona ha però intrapreso un nuovo passo. Il bene comune europeo è certamente di tipo economico: uno dei più grandi eventi vissuti recentemente da un gruppo significativo di Paesi europei è stata l'introduzione della moneta unica, dell'euro: un fatto economico, ma anche con grossi effetti culturali e psicologici. Ma il bene comune europeo è anche politico: non possiamo dimenticare che il processo di unificazione è nato per la pace. Oggi non abbiamo ancora la chiarezza politica per dire se il bene comune europeo sia quello delle singole nazioni o un bene comune sovranazionale. Occorre approfondire la questione fino al punto di cogliere la reciprocità tra bene comune nazionale e bene comune sovranazionale. Soprattutto il bene comune europeo è di tipo culturale. Molto indicativo al riguardo è il dibattito sulle radici dell'Europa, che ha coinvolto il cristianesimo. Senza un'idea, una visione, un'anima «comune» non si può pensare a un'Europa che viva e trovi la strada dell'unificazione.

La storia attuale richiede quindi anche all'Italia di contribuire al bene comune europeo, per poter «godere» a casa propria di questo bene comune.

1.5. Parlare di confini significa pensare l'Europa non come una fortezza, chiusa nell'interesse per il proprio bene comune, ma un continente che diviene più stabile per meglio realizzare lo scambio dei beni con le altre regioni della terra e contribuire alla giustizia e alla pace del mondo. In un'epoca di mobilitazione universale e di collegamento globale, l'Europa può comprendersi soltanto nel suo legame con gli altri continenti. Il vero punto di interesse è il «bene comune universale», e non l'esclusivo bene di un solo continente.

La più impressionante e determinante incognita è il confronto dell'Europa con l'Asia, che sta diventando sempre più velocemente

protagonista sulla scena geo-politico-economica mondiale, anche per l'andamento demografico della popolazione mondiale. Basta pensare a nazioni come Cina e India: in Cina abitano un miliardo e mezzo di persone; in India ci sono 46 milioni di studenti universitari. Il futuro della storia e anche del cristianesimo è legato all'Asia; ci attende il confronto con culture millenarie che sono altre dalla nostra.

In America Latina vivono circa la metà dei cattolici del mondo. Ho potuto partecipare ad Aparecida, in Brasile, ai primi giorni dei lavori della 5ª Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano, iniziata il 13 maggio con la presenza e la parola di Benedetto XVI e conclusa il 31 maggio. Grazie soprattutto al cristianesimo, c'è una «parentela» stretta tra Europa e America Latina; essa va oggi approfondita. Le Chiese dei due continenti hanno sfide comuni: entrambe si sentono confrontate con il processo della globalizzazione, con le immense povertà e ingiustizie sociali, ma soprattutto entrambe si interrogano sul rischio di creare una società senza Dio, sul modo per conoscere e annunciare Dio, sul volto e il ruolo della Chiesa, sulla formazione dei credenti, sul significato della scelta preferenziale per i poveri, sul rapporto tra Chiesa e politica, sulla presenza nei mezzi di comunicazione. Sono queste le domande che il Papa ha affrontato nello storico discorso inaugurale della Conferenza di Aparecida.

Il 15-18 gennaio di quest'anno (2007) sono stato a Dar-Es-Salaam in Tanzania, per rappresentare il CCEE al congresso dei vescovi dell'Africa e Madagascar sul tema dell'evangelizzazione. Anche in questo continente la priorità è l'evangelizzazione. Conosciamo le sfide: il confronto con le religioni tradizionali, con l'islam, con la crescita delle comunità pentecostali e neoprotestanti, con le sette, con i primi influssi della secolarizzazione nelle città e, in modo speciale, il confronto con le grandi piaghe sociali, la fame, le guerre e la violenza, le malattie, specie l'AIDS, la corruzione e l'ingiustizia. A Dar-Es-Salaam ho percepito quanto grande sia l'attesa degli africani di essere protagonisti della propria storia e di raggiungere anche come Chiesa un'autonomia pure economica. Un vescovo della Nigeria durante l'incontro ha affermato: «Verrà il giorno in cui noi africani potremo godere dei grandi beni che Dio ha dato alla nostra terra e io vedrò questo giorno!». Questa grande aspirazione deve confrontarsi con il permanente bisogno della solidarietà da parte degli altri continenti, ma anche con un certo cinismo politico ed eco-

nomico internazionale, che sembra pronto a lasciar morire l’Africa, mentre il mondo può andare avanti tranquillamente, o meglio, che è pronto a sfruttare le ricchezze dell’Africa senza che siano gli africani a decidere dei loro beni. I vescovi di alcuni Paesi notavano anche che, mentre i propri popoli stanno ancora soffrendo per gli esiti della vecchia colonizzazione, non si accorgono che stanno già cadendo in una nuova forma di colonizzazione: quella cinese.

Nel novembre 2004 abbiamo realizzato a Roma un simposio di vescovi europei e africani dedicato alla comune responsabilità soprattutto nei confronti dell’evangelizzazione, e ora stiamo approfondendo la collaborazione attraverso una serie di seminari su temi di comune interesse. L’incontro di quest’anno tra vescovi europei e africani a novembre, in Ghana, è sul tema della schiavitù e delle nuove schiavitù.

L’Europa deve occuparsi del bene comune del mondo, anche perché il mondo sta venendo in Europa, anche per la crisi demografica vissuta dal nostro continente. Le migrazioni stanno cambiando il volto di tutti i nostri Paesi e, insieme allo sviluppo impressionante delle comunicazioni, contribuiscono a trasformare in realtà il villaggio globale planetario.

Nella recente assemblea ecumenica europea che abbiamo realizzato il 4-9 settembre a Sibiu (Romania) e che ha visto l’incontro di 2.500 delegati di tutti i Paesi europei, ho percepito in modo chiaro e nuovo che la questione oggi determinante è proprio il mondo. Nella precedente assemblea ecumenica di Graz, dieci anni fa, nel 1997, questa dimensione non era ancora così evidente come oggi. Non mi ricordo che a Graz, ad esempio, si fosse parlato della Cina o del terrorismo o del cambiamento climatico nei termini con cui affrontiamo oggi questi temi. Il futuro del bene comune dell’Europa e anche dell’Italia è determinato dal mondo. Il bene comune è tale soltanto se riguarda tutte le persone della terra.

## **2. Persona umana**

La seconda parola decisiva che deve ritrovare un contenuto è «persona umana». In queste Settimane Sociali abbiamo affrontato questo tema in modo molto ampio e profondo. Cosa intendiamo quando diciamo persona umana?

2.1. Il problema cruciale circa l'umanesimo che abbiamo in Europa è quello della frammentazione delle varie dimensioni della persona umana. Una pagina di Nietzsche, contenuta nel suo *Così parlò Zarathustra*, mi sembra esprimere in modo emblematico questo problema. Zarathustra, fondatore dell'antica religione, che Nietzsche rimette in scena, è circondato da una turba di storpi, handicappati e mendicanti che gli chiedono di essere guariti, ma egli replica che la sua esperienza gli ha insegnato che non è la cosa peggiore il fatto che a uno manchi un occhio o un orecchio o qualcos'altro e afferma:

Io vedo e ho visto ben di peggio [...]: uomini cioè cui manca tutto, se non che hanno una sola cosa di troppo – uomini che non sono nient'altro se non un grande occhio o una grande bocca o un grande ventre o qualcos'altro di grande. Costoro, io li chiamo storpi alla rovescia. E quando venni dalla mia solitudine e per la prima volta passai da questo ponte, non potevo credere agli occhi miei, e guardai, guardai ancora e alla fine dissi: «Questo è un orecchio! Un orecchio grande quanto un uomo!». Guardai meglio: e, realmente, sotto l'orecchio si muoveva una coserella piccola e misera e stentata da far pietà. In verità, l'orecchio mostruoso poggiava su di un piccolo esile stelo, ma lo stelo era un uomo! [...]

In verità, amici, io mi aggiro in mezzo agli uomini come in mezzo a frammenti e membra di uomini! E questo è spaventoso ai miei occhi: trovare l'uomo in frantumi e sparpagliato come su un campo di battaglia e di macello [...]. Io passo in mezzo agli uomini, come in mezzo a frammenti dell'avvenire: di quell'avvenire che io contemplo. E il senso di tutto il mio operare è che io immagini come un poeta e ricomponga in uno ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità.<sup>1</sup>

La più radicale tentazione dell'umanità nasce sempre dal frammentare il volto dell'uomo in pezzi per poi sceglierne un frammento, una parte – che nel momento sembra essere la più importante o la più vantaggiosa – e ingigantirla «ideologicamente» fino a farla diventare il tutto: o solo il corpo, o solo la ragione, o solo i sentimenti, o solo il lavoro... Il risultato è mostruoso. Questa è violenza, perché quando una parte (come l'occhio) – che in sé è vera e bella come contributo per la bellezza del tutto – pretende di essere il tutto, deve fuoriuscire dal suo campo, occupare tutto lo spazio e quindi eliminare le altre dimensioni, che sono altrettanto umane e importanti. In ultimo sono i trascendentali dell'essere, il *verum*, il *bonum* e il *pulchrum*, che oggi non stanno più insieme, ma sono frammentati, si separano e si con-

---

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra* («Della redenzione»).

trappengono ideologicamente, perché manca l'uno. E la mancanza dell'uno significa la fine dell'umanesimo.

Questo grave rischio è anche presente nell'ambito del sapere, quando una scienza pretende di avere unilateralmente e ideologicamente la conoscenza di tutta la realtà. Questo sapere diviene un «grande occhio». Pensiamo alla grande sfida nei confronti della concezione dell'uomo che viene dalle biotecnologie e dalle neuroscienze. In realtà il problema non viene dalle neuroscienze come tali, ma da certe interpretazioni delle neuroscienze che le rendono una neurofilosofia che pretende di dire la verità totale dell'uomo. È questa neurofilosofia che, riducendo il cervello e la persona a meri processi neuronali, vuole persuadere sulla visione meramente naturalistica e materialistica dell'uomo, sulla non esistenza di alcun io, sulla negazione di ogni trascendenza del soggetto, sulla «misurabilità» e «manipolabilità» dell'uomo. In questa visione la libertà, la colpa, la responsabilità divengono pura illusione. Anche Dio non è risparmiato da questa riduzione naturalistica. Soprattutto davanti a queste sfide si parla di una «nuova questione antropologica». Riguardo alla ricerca sul cervello occorre determinare con precisione qual è il dato e quale l'interpretazione. La Chiesa si colloca chiaramente dal lato delle scienze per la conoscenza dei dati, ma si pone con criticità davanti a certe interpretazioni «filosofiche» dei dati. Essa sente di avere una responsabilità nell'interpretazione delle indagini. Quando una scienza pretende di essere anche filosofia o addirittura teologia diviene problematica e pericolosa.

Il bene comune è la persona umana, ma intesa come «tutta» la persona, in modo integrale e non a una sola dimensione o con qualche pezzo.

2.2. La parola «persona» ha come contenuto la relazione. La persona è costituita dalla relazione con il mondo: di qui la serietà della questione ambientale. La persona è costituita dal rapporto con l'altro. L'affermarsi dell'individualismo è uno dei problemi culturali più seri che abbiamo in Europa. Anche il costituzionalismo dell'UE soggiace troppo a una visione individualistica. L'ordinamento della società è pensato come equilibrio tra libertà individuale e garanzie pubbliche, tra individuo e Stato, come se fra Stato e individuo non esistesse niente. Nel dibattito presso le istituzioni europee, oggi possiamo registrare un qualche nuovo interesse per temi come famiglia o bambino, soprattutto a causa del problema demografico o della

coesione sociale o dell'educazione, ma questo non significa un vero cambiamento di mentalità: l'individualismo e gli imperativi economici del consumismo continuano a essere il criterio. È vero che c'è un nuova attenzione per il bambino, che è divenuto merce rara, ma tale attenzione resta caratterizzata da un approccio individualistico, in quanto guarda al bambino in modo isolato e non come membro di una famiglia, inserito in un intreccio di relazioni. Anche dietro le *lobby* che sostengono forme di matrimonio tra persone dello stesso sesso e il diritto di adozione per queste coppie c'è la corrente individualistica. Si vuole rispondere al problema della coesione sociale accentuando i diritti individuali e non riscoprendo l'uomo come essere relazionale.

Nella recente plenaria del CCEE i presidenti delle conferenze episcopali d'Europa hanno dedicato tempo a presentare la situazione dell'istituzione del matrimonio e della famiglia dal punto di vista giuridico, istituzionale, sociale e pastorale nei Paesi europei. È emerso uno scenario preoccupante e ricco di contrasti. Da una parte, i sondaggi testimoniano chiaramente che il matrimonio e la famiglia stabile sono gli ideali prioritari dei giovani europei; dall'altra parte, nella prassi, diminuiscono i matrimoni, religiosi e civili, aumentano le separazioni, i divorzi, le famiglie monoparentali e i bambini nati fuori del matrimonio. La parola famiglia in Europa è divenuta un contenitore talmente grande da contenere una cosa e quello che a tanti appare come il suo contrario. L'Europa perderà il suo futuro se perderà la famiglia.

Sono convinto che c'è un legame tra la tendenza a pensare la famiglia come fatto meramente privato e l'analogia tendenza a relegare la religione nello spazio del privato. È la religione, specie il cristianesimo, che ha la visione della persona umana come relazione.

Il bene comune è costituito dalle relazioni che costituiscono la persona, a cominciare dalla famiglia fino alle varie realtà della società civile.

2.3. La persona necessita di un criterio che orienti il proprio agire e permetta di distinguere il bene dal male. Esistono fondamenta su cui poggiare? C'è un bene capace di orientare l'agire dei singoli e delle città, di rispondere al grido dei poveri? C'è qualcosa che vale, che ha valore non trattabile, su cui possiamo edificare?

Quando in Europa discutiamo dei valori, ci troviamo abbastanza d'accordo nello stendere la loro lista. Nella Carta dei diritti dell'UE

troviamo citati valori come dignità umana, libertà, democrazia, uguaglianza, diritti umani, non discriminazione, tolleranza, giustizia, solidarietà, parità tra uomini e donne... Questi elementi sono centrali nel magistero sociale della Chiesa cattolica. Ma la questione non è così semplice. Il problema grave, che resta aperto anche per il capitolo dei valori, è quello del loro fondamento, del loro contenuto e della loro interpretazione. Soprattutto per il mondo dei valori noi rischiamo una vuota retorica, cioè abbiamo un consenso sulle parole, sui nomi dei valori, ma non sul loro contenuto, sul loro fondamento e sulla loro interpretazione. Nel nome dello stesso valore si possono sostenere posizioni del tutto contrarie: ad esempio, la dignità umana viene citata sia contro l'aborto e l'eutanasia, sia a favore dell'aborto e dell'eutanasia.

2.4. Parlare di persona significa parlare della questione del senso della vita. Davanti al rischio del nulla, oggi in Europa sono nuovamente e chiaramente udibili le domande esistenziali di fondo: esiste un senso al vivere e alla storia? C'è un bene o qualcuno a cui posso affidare la mia vita, in grado di rispondere al mio desiderio di vita, di felicità, di festa, di affetto e di eternità? Il dolore e la morte sono l'ultima parola per l'uomo e come tali sono lo scacco a ogni mio desiderio? Ha un senso il dolore? Al riguardo Nietzsche scrive: «L'uomo era principalmente un animale malaticcio: ma non la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda "a che scopo soffrire?" restasse senza risposta [...]. L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che fino a oggi è dilagata su tutta l'umanità».<sup>2</sup> Non dobbiamo dimenticarci che ogni anno in Europa muoiono 50.000 persone per suicidio e che in sette-otto Paesi europei la più alta percentuale di morte dei giovani e ragazzi è costituita dal suicidio. Abbiamo bisogno di un «bene comune» che dia senso alla vita e renda la vita degna di essere vissuta.

Per questo capitolo dedicato alla persona umana, in sintesi, possiamo dire che il bene comune è la persona umana, compresa nella sua integralità; il bene comune è l'insieme delle relazioni fondanti che costituiscono la persona, a cominciare dalla famiglia; il bene comune è costituito dai valori che orientano l'agire; il bene comune è il senso della vita.

---

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, III, 28.

### 3. Cristianesimo

La parola più importante che deve ritrovare contenuto nell'Europa di oggi è «cristianesimo».

3.1. Anche l'interessante dibattito di questi tempi sulle radici cristiane del nostro continente per il preambolo del Trattato per una Costituzione dell'UE ha indicato dolorosamente quanto il cristianesimo sia poco conosciuto in Europa nella sua vera essenza. Circolano molte maschere del cristianesimo; perché non c'è stato consenso a citare Dio o il cristianesimo? Alcuni hanno pensato a una questione di privilegi, quasi ci fosse una torta da dividerci; alcuni hanno ritenuto che citare il cristianesimo sarebbe stato un torto alle altre religioni, specie all'islam; altri che sarebbe stato un pericolo per la laicità...; altri hanno difeso la tesi che la religione è un fatto esclusivamente privato. Ma è mancata una riflessione su che cosa sia veramente il cristianesimo. Le domande che come cristiani ci poniamo sono: Gesù Cristo è venuto sulla terra per dei privilegi? Un Dio che muore in croce per amore è un rischio per i fratelli musulmani? Un vangelo che distingue chiaramente tra ciò che si deve a Cesare e ciò che si deve a Dio è pericoloso per la laicità? Quale contenuto hanno oggi in Europa la parola cristianesimo o la parola Dio o la parola religione? Perché la parola cristianesimo suona ad alcune orecchie pericolosa per l'Europa? Come ridire l'autentico vangelo all'Europa?

Sappiamo che la realtà del cristianesimo è oggi complicata dalle divisioni esistenti fra i cristiani: c'è un bene comune ecumenico da perseguire. Inoltre il confronto con il pluralismo religioso che si diffonde richiede urgentemente anche la ricerca di un bene comune interreligioso.

3.2. Stiamo prendendo coscienza della necessità di ripartire dal cuore del cristianesimo. Ho potuto partecipare a Roma al funerale di Giovanni Paolo II. Mi trovavo nelle prime fila della piazza, tra le delegazioni delle diverse nazioni. Quando la bara è arrivata sulla piazza si è creata un'atmosfera sacra. La bara è stata collocata tra la croce e il cero pasquale: restava il Cristo crocifisso e risorto. Sulla bara è stato posto il vangelo, sfogliato ripetutamente dal vento e poi chiuso dalla parte del cuore del Papa. Al cuore del cristianesimo troviamo il Dio crocifisso che svela pienamente che il bene comune è costituito dall'amore, dalla *caritas*, fino al dono della vita. Al cuore del cristianesimo troviamo il Cristo risorto che ci svela che il bene

comune è la sua stessa presenza fra noi «fino alla fine dei tempi». La prospettiva più grande che abbiamo è quella di divenire dimora del Risorto stesso, spazio per la sua presenza. Questo è possibile se viviamo fra noi, reciprocamente, quell'amore che il Cristo ci ha dischiuso sulla croce: «Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro». Il Risorto che «rimane fra i suoi fino alla fine dei tempi» porta sulla terra la stessa vita trinitaria di Dio, il rapporto di amore trinitario vissuto dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. Nella Trinità ci sono il trionfo del bene comune e il modello, la fonte, il vertice di ogni realizzazione nel mondo del bene comune. Credo che l'esperienza umana che più lasci intuire la realtà del bene comune vissuto nella Trinità stessa sia quella della generazione di un figlio. L'uomo e la donna realizzano un dono reciproco, e l'incontrarsi di questi doni genera una nuova creatura, vera novità nei confronti del padre e della madre. Il figlio è il bene comune ed è lui che rende padre e madre quell'uomo e quella donna. L'evento del bene comune (vera terza realtà) realizza l'identità dei due. Ciò che l'uomo e la donna si sono donati non è stato qualcosa di perso, ma ha generato il miracolo della vita. Dal bene comune tutti guadagnano e nessuno perde. È anche chiaro che il bene comune non è mera somma delle parti, ma è un evento nuovo rispetto alle parti in gioco. Questo vale anche per la politica, l'economia, il rapporto fra i popoli, le culture e le religioni, i rapporti ecumenici e tutti gli ambiti del vivere umano.

In altri termini, con la luce del cristianesimo, si può dire che il bene comune coincide con la realtà del dialogo, compreso nella sua profondità. Nella parola greca *dia-logos*, *dia* indica distinzione, differenza, separazione: la distinzione è necessaria per un vero dialogo, non dobbiamo aver paura delle differenze che esistono a tutti i livelli. Ma nel *dia-logos* le differenze non diventano conflitto: il rapporto fra loro diviene lo spazio dell'accadere del *Logos*. Il *logos* è un discorso nuovo, è un rapporto, ma in ultima analisi il *Logos*, come sostiene il prologo di Giovanni, è il Figlio stesso di Dio che è diventato carne. Il *Logos* è il Risorto che «rimane» fra noi. Allora il *dia-logos* è un vero evento «ontologico», è il luogo dell'accadere della verità stessa. C'è una pagina del vangelo esemplare per descrivere quest'evento del dialogo veritativo: i discepoli di Emmaus (Lc 24). Verso Emmaus camminano due persone che, nonostante la delusione, hanno ancora il coraggio di stare insieme. I loro interrogativi

riguardano la morte: lo hanno crocifisso, è finita e noi speravamo tanto. Il loro volto è triste e non hanno elementi per superare la propria tristezza. Alla fine sono «disperati»: avevano creduto, avevano sperato, ma ora sono disperati. Ma succede la novità: un terzo comincia a camminare con loro, commenta loro la parola di Dio (*diermeneusen*) e li invita al suo banchetto. È questo terzo che fa comprendere: non basta essere bravi teologi! Quando il terzo, cioè la verità, Dio stesso, comincia a camminare con loro e «fa la teologia», c'è la luce. I due torneranno nella comunità e si riscopriranno Chiesa. Tra loro è accaduto il dialogo, il *dia-logos*. Il *dia* tra loro due è stato il luogo dove il *Logos* ha parlato. Essi hanno vissuto un'esperienza di verità, e questa verità ha coinciso con l'amore. Questo sarà anche ciò che essi racconteranno!

Quest'amore realizza un'unica famiglia tra tutti i popoli, culture, etnie... La famiglia universale dei credenti è la cattolicità. Nel suo senso più ampio la cattolicità è la possibilità di realizzare una comunione universale, un'unità, senza alcun tipo di frontiera, in modo che le differenze non siano cancellate, ma piuttosto si realizzino nella loro identità. Cattolicità significa universalità. È urgente approfondire quest'appartenenza alla famiglia universale del cristianesimo per correggere derive nazionalistiche e rispondere alle sfide della globalizzazione e della pace. La realtà di una Chiesa «cattolica» è una *chance* per la rete tra vescovi, famiglie religiose, istituti secolari, parrocchie, associazioni, movimenti, media...

L'amore del Risorto porta avanti il cammino ecumenico. Oggi tra le Chiese e le comunità ecclesiali non esiste la condivisione di fede sufficiente per celebrare l'eucaristia insieme, ma nulla ci impedisce di vivere insieme il vangelo, la carità, la collaborazione, la solidarietà. In questo modo si crea lo spazio per la presenza fra noi del Risorto. Nonostante le situazioni difficili che tutti conosciamo, vediamo all'opera il Risorto. L'ecumenismo è uscito dalle strutture istituzionalizzate, dalle facoltà, da cerchie ristrette di pionieri e sta diventando un'esigenza di tanti cristiani d'Europa, un fatto «normale» e questo indica che è iniziata una nuova fase del cammino di riconciliazione. Se l'Europa ha esportato nel mondo le divisioni, ora ha la responsabilità di esportare la riconciliazione ritrovata.

Il Risorto è capace di far incontrare le religioni. Nella Chiesa questo tema è stato affrontato da decenni, ma la novità è che esso, ora, è affrontato anche dalla politica, dai governi, dalla società civile.

Questo può avere un lato positivo, ma contiene anche il rischio che le religioni si ritrovino il dialogo fra loro come un'imposizione, secondo criteri politici, cioè esterni al fatto religioso. La Chiesa deve riprendere in mano questo dialogo alla luce della sua grande esperienza. Per realizzare questo senza equivoci o pericolose superficialità, è giunto il momento dell'approfondimento. Se tra persone di diverse religioni si approfondiscono la conoscenza, la stima, la collaborazione, la propria identità, la verità, il Risorto può agire.

Il Cristo crocifisso e risorto è il contenuto della parola cristianesimo. Da questo fondamento possiamo ripartire per illuminare le altre parole che abbiamo considerato: Europa e persona umana.

In conclusione indico ancora alcune prospettive:

1) Innanzitutto siamo chiamati a rimetterci sempre in ricerca. Una famosa pagina ancora di Friedrich Nietzsche inizia con questa frase: «Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!"». <sup>3</sup> Sembra un segno di follia decidere di accendere una lanterna quando attorno c'è la piena luce del mattino, ma in realtà anche l'Europa e l'umanità di oggi cominciano a sentire l'esigenza di dover riaccendere una nuova luce proprio quando tutto attorno sembra illuminato. La luce che viene dal secolo dei «lumi», dalla ragione, dalle scienze, dai poteri del mondo non appare più sufficiente per il nostro cammino. Siamo spinti da tanti segni a rimetterci con coraggio in ricerca, con una luce nuova.

2) Questa ricerca significa una vera conversione verso il bene comune. Una decisione per il bene comune porta a superare tutta la serie delle sterili contrapposizioni che in modo infantile segnano le politiche, i partiti, le economie, i saperi e a volte anche la vita ecclesiale. Che cosa significa nella vita ecclesiale contrapporre destra e sinistra, universalismo e localismo, parrocchie e movimenti, sostenitori della vita e sostenitori della pace, ecc.? È giunta l'ora della maturità del bene comune, da raggiungere con fatica, ma con tutte le nostre energie e intelligenze. Se ci «convertiamo al bene comune» nessuno perde la propria caratteristica o carisma, piuttosto lo realiz-

---

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza* («Il folle uomo»).

za. Credo che la Settimana Sociale vissuta in questi giorni sia un passo importante in tale direzione.

3) Il luogo dove insieme dobbiamo ricercare la ricchezza del bene comune nei vari ambiti dell'agire umano (famiglia, educazione, medicina, società civile, economia, politica, ecc.) è l'interdisciplinarietà dei saperi, o meglio l'interpersonalità di coloro che sono competenti nei vari saperi e nei vari ambiti umani. È da auspicare un rapporto sempre più stretto tra tecnica, scienze, filosofia, arte e teologia. In particolare, la teologia deve avere il suo ruolo e il suo spazio in questa ricerca del bene comune. Ogni singola scienza è un tentativo limitato che può cogliere il bene comune unicamente nella diversità, cioè nell'intreccio di saperi aperti e complementari. Occorre ritrovare l'unità dei saperi, per uscire dalla loro frammentazione e dall'incomunicabilità fra loro. Per questo occorre recuperare una ragione con un ampio orizzonte per essere in grado di conoscere l'ampiezza e la profondità del reale, senza pericolose semplificazioni. Papa Benedetto XVI ci ha proposto il programma umanistico di «allargare gli spazi della razionalità».

4) Anche oggi c'è l'esigenza della creazione di laboratori di bene comune, come nella storia sono stati, ad esempio, i monasteri.

5) Nella nostra ricerca del bene comune in un mondo globale, occorre mantenere l'orizzonte grande e aperto. Se affrontiamo un problema avvicinandolo sempre di più ai nostri occhi, il problema si ingigantisce sempre più, fino a coprire tutto l'orizzonte del nostro sguardo: verrà meno la luce. Se invece sappiamo collocare un problema dentro il suo grande orizzonte, il problema si rimpicciolisce e si relativizza e soprattutto il nostro sguardo resta libero per vedere dove stanno veramente le radici del problema e quali siano le soluzioni possibili. L'orizzonte oggi in gioco è l'Italia intera, ma è anche l'Europa ed è il mondo. Sono testimone di quanto la Chiesa italiana – e la sua Conferenza episcopale – in questi anni abbia fatto la scelta dell'Europa, cosciente che tante decisioni sono ora prese in Europa, cosciente del contributo importante che l'Italia può dare all'Europa e di ciò che può ricevere dagli altri Paesi. Il lavorare per il bene comune dell'Europa e del mondo è intelligente perché diventa il bene comune anche per l'Italia.

6) E infine dobbiamo tenere aperto l'orizzonte più ampio e più decisivo. Il Risorto tiene il cielo azzurro aperto sui nostri Paesi, sulle nostre famiglie e le nostre vite perché ci dice che esiste l'eternità, il

paradiso e quindi la vita va considerata alla luce dell'eternità e non solo degli anni che passiamo su questa terra. Questa prospettiva dell'eternità dà una luce nuovissima alla storia e all'esistenza umana.

Il giorno precedente i funerali di Giovanni Paolo II ero già a Roma e sono andato in Vaticano per vedere se potevo entrare per pregare accanto alla salma del Papa. Mi trovavo davanti alla porta S. Anna quando una giovane ragazza «nera» mi si è avvicinata e mi ha detto: «Mi accompagni a vedere il Papa!». Ho sorriso e risposto: «Ci sono forse due milioni di persone che vorrebbero vedere il Papa e anch'io probabilmente non posso entrare». Lei ha insistito: «Io voglio bene al Papa e voglio vederlo e non posso più fare la fila, lei può portarmi dentro!». Sono stato sorpreso dal suo candore e dalla sua «fede» nei miei confronti! Ho detto a lei e alla sua amica di provare a seguirmi: siamo riusciti a entrare nella basilica, superando i controlli delle guardie svizzere. Alla fine mi hanno ringraziato commosse. Ho detto loro: «Ci siamo incontrati qui casualmente (o providenzialmente) e probabilmente non ci incontreremo più sulla terra, ma ci diamo l'appuntamento per il paradiso». Mi hanno guardato con sorpresa e gioia e poi mi hanno risposto: «Allora arriverete in paradiso e lei in paradiso ci va certamente, per il regalo che oggi ci ha fatto!». Il paradiso compie le nostre esperienze del vero, del bello e del buono, cioè del bene comune, che già sperimentiamo su questa terra.



## Bene comune e giustizia

1) *Bene comune e giustizia* sono concetti che si rimandano l'un l'altro, si rincorrono, si abbracciano. Il bisogno di giustizia è anche più immediato e spontaneo. Alla ricerca del bene comune serve una riflessione più matura, superando l'istintivo primato del bene individuale, e poi rettificando la percezione ancor grezza di una «somma di beni individuali» concorrenti in un diverso concetto di unità che in certo modo li trascende. Giustizia è un'intuizione che entra da subito in presa diretta con le dinamiche relazionali della vita, cioè con la dimensione sociale dell'uomo: «Ubi societas ibi ius».

Si potrebbe dire che il bene comune è traguardo di giustizia, e che la giustizia è strumento e presidio imprescindibile di bene comune. La giustizia appare così come motore giuridico del bene comune, e il bene comune come obiettivo e risultato sociale della giustizia praticata.<sup>1</sup>

2) Il bisogno di giustizia cerca realizzazione mediante la proposizione di *regole*. Il loro compendio può esprimersi anche in pochi assiomi essenziali che ne rivelano il contenuto sapienziale («iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non ledere, suum cuique tribuere»)<sup>2</sup>. Storicamente gli uomini si sono dedicati a scrivere una costellazione infinita di norme e di leggi. Nello sterminato catalogo (in Italia, dall'unità del Regno a oggi, si contano 160.000 leggi)

---

\* Presidente di sezione del tribunale di Como e giornalista, collaboratore di *Avvenire* e di *Famiglia cristiana*.

<sup>1</sup> L'orizzonte naturale e razionale della giustizia, come fondamento dell'impegno sociale e politico, tocca la sfera dei valori originari e vincolanti; porta il tema del bene comune al bivio fra l'antropologia relazionale e l'individualismo libertario.

<sup>2</sup> ULPIANO, D. 1.1.10.1.

non tutto è coerente, anche a prescindere dalle norme «temporali» o dalle norme riformate e riscritte. Si parla tuttavia di «ordinamento» giuridico, e la parola rimanda l'immagine di un grande albero gerarchizzato (tronco, rami e fronde) alla cui riconduzione a coerenza presiede un «giudice delle leggi» (Corte costituzionale). Simultaneamente, nella sede applicativa affidata alla giurisdizione, accade uno sforzo interpretativo del contenuto delle norme, non solo in termini di chiarezza per superarne oscurità e ambiguità, ma spesso inteso ad adattarne il precetto alle mutate condizioni storiche e sociali. Si assiste, così, a nuove letture «orientate» della medesima norma, non solo nelle decisioni dei giudici di merito, ma all'interno della stessa funzione nomofilattica del giudice di legittimità (Corte suprema di cassazione). In che cosa consista l'orientamento, e quale ne sia il motore razionale (giuridico, storico, etico, sociale, politico?) è problema di grande spessore e delicatezza.

3) *Il diritto cambia* (si parla di un «diritto vivente»), *la giustizia no*. La giustizia non muta casacca secondo la *voluntas* del legislatore, o adottando il costume praticato che reclama norme omologative, o piegandosi agli umori di maggioranze. «Non ex regula ius sumatur sed ex iure quod est regula fiat», si legge in Giustiniano («non è dalla legge che si desume il diritto, ma dal diritto qual è in se stesso la legge sia fatta»).<sup>3</sup> Naturalmente, i sentieri che conducono alla giustizia possono avere percorsi diversi, strutture giuridiche, sociali e politiche diverse. Ma se intendiamo il diritto storico («positivo») come frutto dell'ingegno umano, e la giustizia come mèta di un cammino di conoscenza virtuosa («fatti non foste a viver come bruti», dice Dante) e, dunque, come valore veritativo del diritto storico,<sup>4</sup> è *il diritto che deve in ogni tempo «convertirsi» a quella stella polare*. Il bene comune abita lì: «Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur».<sup>5</sup>

In questo senso diventano fecondi il mutamento delle leggi, la loro riforma, il loro adeguamento alla novità della storia, quando ciò corregge gli errori, le improprietà, le inutilità o persino i danni che un ostinato prolungamento dell'ordine vecchio (e delle sue riscontrate ingiustizie) farebbe stabili e più gravi. Nondimeno il fine ultimo

---

<sup>3</sup> GIUSTINIANO, *Dig.* 50.17.1, *Paulus* 16 *ad Plaut.*

<sup>4</sup> «Iustitia enim quandoque veritas vocatur» (TOMMASO D'AQUINO, *STh* II-II, q. 58, a. 4, ad 1).

<sup>5</sup> TOMMASO D'AQUINO, *STh* II-II, q. 58, a. 4, ad 1-2, *De lege*, *Quaestio* 90, art. 2.

rimane lo stesso. Una legge sbagliata, una legge ingiusta, può fallire la sua funzione intrinseca, può produrre il male comune.

4) Il compito di fare le leggi è un'attività intrecciata strettamente con la *politica*. Al di là dei teoremi, che disegnano formalmente un parlamento legislatore, liberamente eletto dal popolo sovrano e investito di quella funzione in libertà (senza vincolo di mandato) per la sua decisiva delicatezza, in realtà gran parte della funzione legislativa ha il suo motore remoto dentro il medesimo agone politico dove i partiti in lizza o le loro coalizioni si contendono la vittoria elettorale e con essa l'esercizio del «potere». Non è in discussione il potere di governo, nello schema che lo vede sorretto dalla fiducia di una maggioranza parlamentare, che è fisiologico. Dico del potere pratico di «prenotare» leggi, funzionali a un «programma», utilizzando una maggioranza sempre più chiamata a dire sì o no non tanto per il contenuto delle norme quanto per la provenienza, amica o avversaria, della proposta. In ciò la funzione parlamentare, nella sua interezza, sembra perdere il primato dell'investitura popolare (rappresentanza individua della nazione) di fronte al compito di legiferare per il bene comune – cioè dei propri e degli altrui elettori – e umiliarsi a strumento di sostegno o di contrasto alla volontà della coalizione al potere.

5) Si dirà che questa è la regola della democrazia, la forza del numero. Certamente la democrazia è, tra i sistemi praticabili, la forma migliore sperimentata, o la meno peggio. Ma non è la forma da sola ciò che rassicura sui contenuti normativi che si producono. *Il diritto non ha sposato la democrazia, ma la giustizia; e il frutto della giustizia, la democrazia deve pur guadagnarselo col sudore della fronte.*<sup>6</sup> La politica è arte nobilissima, persino esercizio alto di carità. E va da sé che nelle diverse visioni partitiche è pur possibile intendere «a modo proprio» la via che realizza il bene comune. Ciò che guasta è intendere e perseguire a modo proprio «il bene proprio», orientando la politica alla difesa di interessi particolari.

6) Si assiste talvolta all'emanazione di leggi collegate appunto a situazioni particolari, personali o di gruppo, il cui intento appare scoperto al punto da connotarle come leggi *ad personam*. È ben vero

---

<sup>6</sup> «Il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del "bene comune" come fine e criterio regolativo della vita politica» (*Evangelium vitae* 70: EV 14/2402).

che la portata di ogni legge conserva il carattere di generalità nei suoi precetti e nei suoi divieti, e questi possono anche essere giusti per tutti, ma l'origine estemporanea denota quantomeno una sollecitudine e un'attenzione all'interesse «particolare» più pronta e sveglia di quella che spetterebbe invece all'interesse generale, trascurato e negletto quando sullo sfondo c'è soltanto il disagio degli umili.

7) Il bipolarismo e l'alternanza hanno nell'ultimo decennio utilmente prodotto una maggiore stabilità dei governi. Non invece una stabilità e continuità del sistema normativo nel suo complesso; anzi, l'hanno tendenzialmente frantumato e stagionalizzato. Sono sotto gli occhi di tutti le molte leggi fatte e distrutte, rifatte ed esposte al disfacimento per gli annunciati propositi di rivincita dell'opposta fazione. Questa *precarietà del tessuto normativo*, su materie di grande rilevanza sociale, è preoccupante: fa ricordare l'amara rampogna dantesca «che a metà novembre non giugne ciò che tu d'ottobre fili».

8) Vi sono infatti problemi di fondo sui quali la soluzione legislativa non può essere imposta a colpi di maggioranza, secondo la propria peculiare visione, ma va meditata in reciproco ascolto, negoziata in dialogo costruttivo, e condivisa. Vengono in primo luogo in esame i temi delle cosiddette *riforme istituzionali*, tali da conferire una nuova fisionomia allo Stato e al suo impianto costituzionale. Nessuno può dimenticare la grande amarezza seguita al fallimento della «bicamerale», con una produzione enorme e preziosa di riflessioni, di propositi e di bozze finita in fumo. Sotto altro profilo, la riforma della Costituzione già approvata dal parlamento con la riscrittura di 50 articoli (di cui si può discutere a lungo, ma sicuramente non son tutti da buttare, come molti studiosi hanno rilevato) ha scontato il peccato di origine della sua unilateralità con il rifiuto in blocco sanzionato dal referendum.

9) Nei campi cruciali dell'istruzione, del lavoro, della previdenza e delle pensioni, dell'economia, del fisco, lo zelo riformatore degli uni e degli altri gareggia, ma su strade diverse, e ciò provoca, dopo le riforme, le riforme delle riforme, a catena, come una tela di Penelope ritessuta a turno da mani discordi. Occorre ormai persuadersi, gli uni e gli altri, che su questi grandi temi della vita sociale è necessario cimentarsi con desiderio concorde di approdare a soluzioni stabili, ancorate a una comune visione, financo mediate nella loro sostenibilità da parte di tutti, ma infine uniformi e condivise, e mai inflitte di forza. Il diritto è tessuto assai più delicato e prezioso che non le posi-

zioni di potere politico, le cui strutture sono una galassia esposta allo *spoil system*. Il diritto oggettivo non è qualcosa da occupare e da spogliare; non può ricevere marchi di fabbrica, *il suo valore intrinseco non discende da certificati di origine*; una legge sapiente è un bene per tutti, una legge insipiente è una comune sventura.

10) Più che tela di Penelope, la *legge elettorale* da ultimo escogitata, e soprannominata con un salace e poco glorioso epiteto da uno dei suoi inventori, sembra un panno cattivo rimasto incastrato nel telaio. Ora ha deluso tutti, è da tutti esecrata, e da una parte e dall'altra se ne invoca la riforma, mentre il corpo elettorale ha patito l'umiliazione di essere escluso dalla scelta dei suoi rappresentanti, e ridotto a consegnare il suffragio nelle mani delle segreterie dei partiti, che hanno candidato e promosso anche persone dalla fedina penale non immacolata. Nessuno però riuscirà a estrarre quel panno, se le diverse mani non si congiungono nello sforzo. I progetti non mancano, e vi sarebbe pur modo di superare le discordie. Ma, nuovamente, se la costruzione di una legge elettorale viene rispettivamente pensata *in funzione dei vantaggi* che il suo congegno arrecherrebbe alle posizioni competitive, proiettate sui risultati precedenti o sui pronostici dell'avvenire, ciascuno tenderà a favorire una legge non *ad bonum commune*, ma, com'è stato osservato, *ad partitum* o *ad coalitionem*.

11) Si assiste talora a ventate di *antipolitica*. Gli umori reattivi, e persino collerici, hanno più di una spiegazione. Vi concorrono, fra altre ragioni serie e preoccupanti di disaffezione, anche alcuni profili di comportamento della classe politica, i privilegi di cui normativamente si autocirconda, la proliferazione delle cariche, gli sprechi, i vantaggi di «casta» – com'è stato scritto – non inerenti al servizio. Più che l'aspetto di prelazione smodata di risorse, in un contesto di diffuso disagio e fatica del Paese nella quadratura dei conti, pesa un'immagine qualitativa sintomatica: l'immagine di un «bene proprio» prioritariamente assicurato a dismisura con legge, non funzionale a uno stile di sollecitudine verso il bene comune, ma piuttosto incline a preferenze arbitrarie. È uno stile che va capovolto. Nondimeno l'antipolitica in sé è un vicolo cieco, frantuma quell'affettività positiva che presiede all'impegno dell'art. 49 della Costituzione (concorrere, partecipare, non solo protestare); annega nel risentimento e nella disaffezione. L'esito peggiore è il livellamento verso il basso della comune moralità: non conforta per nulla sentir replicare che la

classe politica non è peggiore della società civile che la esprime; ciò aumenta l'ostilità tra soggetti e gruppi sociali. Occorrerebbe invece innescare *un circolo virtuoso tra la moralità pubblica e quella privata*, radicando nel costume quella clausola del patto di cittadinanza che si stabilizza nella fiducia e nella lealtà.

12) I contenuti inclusi nella nozione di bene comune sono soggetti a dinamiche evolutive. Oggi è sempre più evidente che al centro sta la *tutela dei diritti umani* cui è dedicato l'art. 2 della Costituzione. È questo un campo dove l'arte politica deve superare gli schemi grezzi delle contrapposizioni partitiche. Si tratta delle grandi questioni etiche e giuridiche dove il bisogno di giustizia reclama regole che presidiano relazioni sociali non puramente negoziali e volontaristiche, ma coesenziali alla natura dell'uomo. Ne accenno due: la famiglia e la difesa della vita.

13) Sulla *famiglia*, tema immenso, soltanto un cenno minimo. La repubblica la «riconosce» (art. 29 Cost.) come «società naturale fondata sul matrimonio». Promette agevolazioni e provvidenze (art. 31). Vi modula un fondamentale precetto giuslavoristico (art. 36). La estrae, unica, dalle innominate «formazioni sociali» dell'art. 2. Nessun sodalizio pareggia la famiglia, come ha innumerevoli volte rammentato la Corte costituzionale. Nel mentre da alcune parti si va forzando una deriva culturale – estranea al costume praticato dalla quasi totalità degli italiani – che vorrebbe dare figura di famiglia e riconoscimento a convivenze diverse, preme qui annotare, al di là delle ragioni giuridiche ed etiche che vi si oppongono (note e fermissime nella dottrina sociale), anche le ragioni socio-politiche sulle quali si attesta il riconoscimento della famiglia,<sup>7</sup> *che è al tempo stesso figura di «riconoscenza» per il «valore aggiunto» che essa arreca al bene comune*. L'aspetto distruttivo di un'omologazione che cristallizzasse le asimmetrie irriducibili (obblighi della società verso soggetti senza obblighi, o con obblighi selezionati revocabili *ad nutum*) si coglie nel punto in cui essa costituirebbe in realtà una ritrattazione del «riconoscimento» della famiglia *ex iure quod est*. E come la moneta cattiva scaccia quella buona, l'equivalente tutela della *voluntas* individuale precaria allo stesso modo che per la famiglia, farebbe della legge, più che specchio di un costume in sé esiguo,

---

<sup>7</sup> «La politica familiare deve essere perno e motore di tutte le politiche sociali» (*Evangelium vitae* 90: EV 14/2468).

obliqua pedagogia delle convenienze preferibili. Ciò produrrebbe infine l'irricoscenza, vale a dire l'offuscamento della coscienza di quel «debito sociale» che si equilibra e si colma grazie alle risposte delle famiglie, su cui lo Stato «può contare»; lo accumulerebbe, fino a un deficit senza fondo, fino all'evanescenza delle ragioni della solidarietà.

14) Sulla vita, sulla *tutela della vita*, è aperta una stagione che chiama all'impegno la «biopolitica». Le scoperte della scienza, i prodigi della tecnologia intorno alla vita nascente, hanno prodotto scenari nuovi, nei quali la ricerca dello *ius quod est* reclama riflessioni profonde sui diritti umani, sull'etica, sulla concezione stessa dell'uomo e dei valori nativi che competono alla sua entità di «persona», alla sua presenza nella storia e nel cosmo. La vita umana fabbricata in provetta è vista da alcuni come una variabile modalità della generazione, in nome del «diritto al figlio», innestato peraltro in un contesto (anche legalizzato) che prevede il «rifiuto del figlio» generato naturalmente mediante l'interruzione volontaria della gravidanza. Sul versante simmetrico della vita al tramonto, alcuni si fanno fautori dell'eutanasia. Qualcosa accomuna gli estremi; lo rivela l'assonanza contenuta in una proposta di legge della passata legislatura, dove la parola eutanasia non compare, ma è sostituita da «interruzione volontaria della sopravvivenza».

Eppure la vita è il primo bene, e il diritto alla vita il fondamentale pilastro di ogni ordinamento giuridico. Lo rammenta la grande enciclica sociale *Centesimus annus*, quando pone appunto *al primo posto il diritto alla vita*. Nell'enciclica *Evangelium vitae* si afferma che «sul riconoscimento di tale diritto si fonda l'umana convivenza e la stessa comunità politica» (n. 2: EV 14/2170).

a) L'impegno normativo per la tutela della vita nascente sembra fattosi evanescente, espulso dal granitico slogan che «non si tocca» una legge che in trent'anni ha fatto quattro milioni di morti. Fosse almeno attuata la promessa contenuta nell'art. 5 di quella legge, di dare soccorso alla «maternità difficile» rimuovendo le cause che inducono all'aborto, mentre l'indifferenza suona tradimento al dettato costituzionale che vuole la maternità «tutelata», anziché abbandonata alla tragica solitudine del rifiuto. Tanto più cocente è il rimorso sociale se nella repubblica delle culle vuote gli aborti a centinaia di migliaia all'anno si legano a problemi di disagio economico e sociale più che a pretese ragioni di salute. Il volontariato che si pro-

diga sulla frontiera dell'aiuto alla vita, dell'aiuto alla madre e al figlio,<sup>8</sup> svolge una funzione sociale che surroga, per quanto può fare, la promessa disertata dallo Stato. Va data attuazione, per il bene comune, al potenziamento del soccorso, al suo inserimento nelle procedure, come peraltro già prevede la legge, mentre in pratica è stato negletto dalla prassi.

b) Sulla tutela della vita generata *in vitro*, a stento ha posto un misurato presidio una legge passata non senza aspri contrasti dopo sette anni di gestazione, investita da un referendum, aggredita in modo strisciante da opinioni corrosive, e da ultimo persino disapplicata da una giurisprudenza, seppur solitaria, che si dichiara «orientata»; e che invece si disorienta sul punto cruciale delle diagnosi che preludono alla selezione dei figli da accogliere e dei figli da scartare.

c) Sull'eutanasia, la Costituzione, che ha per fulcro il riconoscimento dei diritti inviolabili dell'uomo, recependo il principio personalistico come dimensione della dignità e del valore dell'essere umano, pone barriere che non sembrano valicabili. Ma numerose proposte di legge, talvolta confondendosi insieme il tema delle «direttive anticipate di trattamento» (che non possono mai consistere in una sorta di «prenotazione» dell'eutanasia futura) pagano in certa misura un tributo al pensiero propagandato da una visione individualistica della vita, che propone un arbitrio materialistico e libertario in cui ogni socialità scompare.

15) In questo campo del diritto alla vita il bene comune incontra nel modo più stretto e radicale la sua realizzazione o la sua sconfitta. *Che la difesa della vita sia «questione sociale»* è evidente e intuitivo. Anzi è vista come la «nuova» questione sociale di un futuro già cominciato. Le stesse possibilità tecniche di manipolazione dell'uomo pongono altresì «una nuova questione antropologica»,<sup>9</sup> non più separabile dalla questione sociale. È in gioco precisamente *ciò che imposta l'intera questione sociale*: la verità sull'uomo, sulla sua natura e identità.

---

<sup>8</sup> Non possono tacersi la testimonianza e l'impegno concreto svolto dal Movimento per la vita, attraverso i Centri di aiuto alla vita: ha salvato 80.000 bambini (e con loro 80.000 mamme). Una cittadella, piccola al confronto dell'immenso cimitero, ma viva e gioiosa, come città della vita, città della gioia.

<sup>9</sup> C. RUINI, *Questione antropologica e questione sociale oggi*, Roma, 17-18 novembre 2006.

C'è da stupirsi che le ordinarie raccolte delle encicliche sociali non contengano mai l'*Evangelium vitae*.<sup>10</sup> Il bene comune è un sogno che non avverrà se la cultura della vita, oltre i confini della scienza bioetica, non diverrà cultura sociale e politica. Infatti «l'accoglienza della vita ci apre ad accogliere l'indisponibile»<sup>11</sup> e quindi fonda *una cultura della vocazione piuttosto che una cultura del potere*.

Per questo, alla stregua dei segni del tempo, il servizio del bene comune significa oggi prioritariamente l'impegno al servizio della vita.

---

<sup>10</sup> Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE – ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE PER L'INSEGNAMENTO SOCIALE CRISTIANO (AIESC), *La difesa della vita: una missione dell'insegnamento sociale cristiano*, 16 settembre 2006.

<sup>11</sup> S. FONTANA, *Per una politica dei doveri dopo il fallimento della stagione dei diritti*, Siena 2006, 108.



## **Il banchiere sociale e il bene comune (schema)**

È per me un onore poter partecipare alla tavola rotonda conclusiva di quest'edizione delle Settimane Sociali. Tanti sono stati gli stimoli, gli spunti, gli interrogativi affiorati in questi giorni di lavori.

1. Alcune *preoccupazioni del Papa* espresse nel suo messaggio di augurio, preoccupazioni come la qualità del lavoro dei giovani e le conseguenti difficoltà di costruire una famiglia ci interrogano; ci suscitano la necessaria inquietudine e ci riportano al senso ultimo del fare impresa e del fare finanza, che hanno senso se promuovono l'economia reale, se sono «utili» allo sviluppo degli individui e delle comunità, se creano lavoro possibilmente stabile e aiutano a realizzare progetti o sogni. Una mediatrice culturale mozambicana, due anni fa, mi disse: «In banca si portano non solo i soldi, ma anche i sogni». Il sogno di una casa, di una famiglia, di un futuro per sé e i figli devono trovare la fiducia di chi fa finanza.

Alcune sollecitazioni formulate da Stefano Zamagni hanno scosso alla radice l'albero dell'imprenditorialità. Quando Zamagni afferma che la vita economica, in quanto generatrice di valore, è votata al bene comune già indica una direzione di marcia. Quando poi esplicita la condizione perché ciò avvenga, ovvero che alla motivazione estrinseca, rappresentata dalla ricerca del profitto, l'imprenditore affianchi la motivazione intrinseca, vale a dire il porsi al servizio del bene comune, ecco che gli orizzonti si allargano. L'imprenditore che mira alla sola massimizzazione del profitto rende modesto il proprio lavoro.

---

\* Presidente della Federazione italiana delle Banche di credito cooperativo e Casse rurali (Federcasse).

Lo stesso Zamagni, applicando questo ragionamento alla sfera finanziaria, ha parlato dell'accesso al credito come via maestra per combattere la povertà. E mi fa piacere, naturalmente, che abbia citato l'esperienza delle Banche di villaggio e delle Casse rurali, esperienze nate quasi sempre nelle parrocchie e che costituiscono tuttora la frontiera del fare banca secondo la filosofia mutualistica, ovvero della reciprocità.

2. La preoccupazione del Papa sui giovani (che sono sinonimo di futuro) e il pungolo di Zamagni sul «bene comune» sono i cardini del tema che affronta oggi la nostra tavola rotonda. Il *futuro* e il *bene comune* rappresentano l'impegno e la responsabilità dei cattolici; che sembrano andare controcorrente rispetto al sentire diffuso.

Il nostro sembra essere, infatti, il tempo del presente, meglio dell'istante. Un tempo schiacciato sul «momento», che fatica a guardare avanti, a guardare oltre. Ma, come suggeriva il titolo di un libro di qualche anno fa, «il presente non basta a nessuno» (Arturo Paoli, sacerdote missionario).

Il nostro è anche il tempo in cui la soggettività viene spesso esasperata in individualismo, in cui prevale il particolare, frequentemente il proprio particolare. Proporre quindi la questione del bene comune ha il sapore di una provocazione, di uno stimolo, di un rilancio.

In tutto ciò si esplicita, credo, l'impegno e la responsabilità dei cattolici: guardare al futuro. Con speranza. Adoperandosi per costruire il bene di tutti e di ciascuno.

3. Il mio contributo al dialogo sarà quello che può giungere da un *banchiere sociale*, rappresentante di un sistema di cooperative bancarie, le Banche di credito cooperativo (BCC), che hanno un'esperienza centenaria – più o meno pari a quella delle Settimane Sociali – e che si ricollegano alla stessa matrice ideale: quella degli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa, dunque di una visione particolare della funzione del credito e dello sviluppo. Insegnamenti, lo dico subito, che sono di impegnativa ricchezza e modernità anche per chi – nell'epoca dei mutui *subprime* e dei derivati – cerca di fare finanza con una cultura che mi pare purtroppo minoritaria, cioè dandole un senso, una finalità; evitando inganni.

4. Vorrei articolare il mio intervento in tre punti, ragionando attorno a tre interrogativi, che sono:

a) come la finanza concorre o può concorrere alla costruzione del bene comune;

b) com'è possibile unire razionalità economica e razionalità etica (prendendo anche spunto dalle parole pronunciate dal card. Martino in una recente occasione);

c) come costruire uno sviluppo di qualità, ovvero il ben-essere (che è molto più del ben-avere).

Vorrei poi concludere con alcune considerazioni di sintesi.

5. Primo interrogativo. Come può concorrere la finanza alla costruzione del bene comune?

Intanto la finanza può concorrere? Direi di sì.

Come allora? In diversi modi, in ragione del suo utilizzo.

Il denaro è un mezzo: può essere usato come strumento di promozione o di esclusione, di benessere o di malessere.

Si può fare finanza per la finanza, speculando e non facendosi scrupoli sui clienti ai quali si dà il credito e sull'utilizzo dei finanziamenti erogati, vendendo rischio a clienti inconsapevoli.

Oppure si può fare finanza per lo sviluppo, lavorando alla promozione dell'economia reale, alla crescita delle opportunità per tutti, allo sviluppo inteso non solo come aumento della ricchezza, ma come ben-essere, che compendia anche la crescita della coesione e del rispetto dell'ambiente, di un patrimonio quindi che ci è stato affidato in uso (non per essere consumato, ma restituito, almeno integro, possibilmente migliorato). E queste sono tra le preoccupazioni espresse da Benedetto XVI nel messaggio al card. Bagnasco tre giorni fa.

La finanza concorre al bene comune, a mio avviso, quando risponde ad almeno cinque condizioni:

1) quando è *strumento dello sviluppo* dell'economia reale;

2) quando consente di *includere nei circuiti economici* (e di conseguenza di integrare in quelli sociali) il maggior numero di persone possibile;

3) quando *cambia l'orizzonte delle persone, delle famiglie, delle comunità e amplia le loro possibilità*, permettendo loro di costruire un futuro migliore;

4) quando *permette di partecipare*, di avere voce, di decidere: quindi quando è «democratica»;

5) quando è *coerente con i fini che si propone*. Non può funzionare il principio del «fine che giustifica i mezzi». Non si può fare «finanza senza scrupoli» e destinare poi una parte, anche significativa, di utili a fini sociali o di pubblica utilità. Perché conta e deve contare come quegli utili sono stati realizzati. Quindi il fine deve affinare e rendere coerenti i mezzi, come appunto la finanza.

La finanza che vuole costruire il bene comune è, in sintesi, una finanza «utile»: non autoreferenziale, ma al servizio.

È questo il cuore della dottrina sociale cristiana.

Papa Leone XIII, con l'enciclica *Rerum novarum*, chiarì tre principi di fondo che la ispirano:

1) il *primato della persona sulle strutture* (lo Stato) e *sulle cose* (i processi di produzione, il profitto) e il valore assoluto della sua dignità;

2) la salvaguardia del *diritto alla proprietà privata*, anche dei mezzi di produzione, ma subordinatamente alle esigenze del bene comune, ovvero della solidarietà, in ragione della *destinazione universale dei beni*;

3) il valore della *sussidiarietà* per porre nei giusti confini l'intervento dello Stato ed esaltare la funzione dei «corpi intermedi».

Papa Leone XIII ribadì anche che *la pace si edifica sul fondamento della giustizia*. È un insegnamento ripreso e ribadito dalla Chiesa nella sua storia (basti citare la *Populorum progressio*, «la giustizia è il nuovo nome della pace»). Un insegnamento sempre attuale; meglio: da attuare.

Insomma, le parole della dottrina sociale della Chiesa suonano ancor oggi profetiche. Soprattutto nel tempo della globalizzazione, della finanziarizzazione dell'economia, della concentrazione della ricchezza.

Come far risuonare oggi in termini ancora più forti e urgenti gli appelli del magistero sociale? C'è oggi, infatti, un vincolo da non dimenticare: il fattore «tempo». Il depauperare le risorse ambientali, il tracciare un solco sempre più profondo tra Paesi ricchi e Paesi poveri o – nello specifico di casa nostra – l'amplificare le disuguaglianze sociali e chiudersi nel proprio particolare, oggi sembrano portare verso un limite di non ritorno. Siamo di fronte a scelte che potrebbero non ripetersi, e questo chiama in causa il nostro agire quotidiano e di lungo periodo.

6. Secondo interrogativo. Esiste la finanza strumento per il «bene comune»? E com'è possibile unire razionalità economica e razionalità etica?

Una finanza «utile» non è un sogno, è un'esperienza: anzi, più esperienze.

Le BCC, ad esempio, sono letteralmente «figlie» di questa dottrina. E figlie è un termine scelto dal card. Silvestrini. Dico subito che questa cosa ci riempie, mi riempie, di responsabilità.

Le nostre cooperative bancarie sono nate molto spesso a opera di sacerdoti che le hanno volute come strumento di riscatto per gli ultimi, nella consapevolezza che consentire alle persone di rialzare la schiena significava anche permettere loro di alzare lo sguardo.

Ricordo, tra i tantissimi, un sacerdote di queste zone, don Orazio Ceccarelli, pistoiese. Fuori dal clamore delle cronache e dai libri di storia ufficiali, nei primi anni Venti del secolo scorso diede vita a molte Casse rurali e a un loro primo nucleo associativo, la Federazione pistoiese. Spostandosi instancabilmente con la sua motocicletta, per tessere relazioni, indire assemblee, motivare i contadini, rappresentò il prototipo di un sacerdote che cercava di individuare e realizzare strumenti di «animazione cristiana della società», strumenti per mettere insieme la parola di Dio e la vita degli uomini. Ma come lui ne conosciamo tanti altri: don Sturzo, don Guetti, don Cerutti. Ai quali si affiancano altri grandi animatori sociali come Toniolo e Tovini (fondatore quest'ultimo di tante Casse rurali dalle mie parti, in Lombardia). E molte nostre banche, significativamente, portano tuttora nelle loro insegne i nomi di questi straordinari preti e laici, dal coraggio «leonino»...

– Un anno fa a Muhamad Yunus è stato attribuito il premio Nobel per la pace per la sua esperienza di microcredito e di banca rurale. Ho pensato sin dal primo momento che quel riconoscimento fosse stato tra i più «democratici» tra tutti i premi Nobel attribuiti negli anni dagli accademici scandinavi. È come se fosse stato attribuito, tramite Yunus, anche ai tanti anonimi ma convintissimi fondatori e amministratori di Casse rurali, non solo italiani ma di mezza Europa.

Yunus ha scritto che è utile abilitare e incoraggiare «gli esseri umani a esplorare il proprio potenziale, e non partire dal presupposto che la loro capacità sia determinata e circoscritta, e il ruolo fis-

sato per sempre». Quello di Yunus, e dei tanti banchieri «anarchici» (direbbe Pessoa) che lo hanno preceduto e lo seguiranno, è dunque uno sguardo differente. Fatto di occhi che vanno oltre, che sanno esplorare possibilità, che vedono un trampolino dove altri vedono un ostacolo. È un uomo di fede, Yunus: fede nell'uomo, in primo luogo. E anche la maggior parte dei fondatori italiani di forme di credito sociale, da metà Ottocento in poi, sono stati uomini di profonda dimensione spirituale. Unire fiducia e razionalità è stata la loro rivoluzione copernicana. Una rivoluzione basata sulla convinzione espressa da tremila anni nel Salmo 84 quando dice che «giustizia e pace si baceranno». C'è un legame credito-fiducia-sviluppo-giustizia-pace.

– Mi tornano in mente a questo punto le parole recenti del card. Renato Raffaele Martino, presidente del Pontificio consiglio *Iustitia et pax*. Eravamo nel luglio scorso a una conferenza sull'insegnamento sociale cristiano presso il santuario di S. Francesco di Paola, promosso dalla Federazione calabrese delle BCC, e il card. Martino sottolineava

il rischio né lontano né irrealista che il credito venga considerato unicamente nella logica della massimizzazione del profitto. Con questo non voglio affermare che la dottrina sociale sia contro il profitto e contro le giuste regole che devono valere anche nei rapporti finanziari presenti nella concessione del credito. I cattolici, anche per le tante esperienze maturate in questo campo, devono comunque privilegiare e incoraggiare quelle esperienze di credito vicine alle persone, alle famiglie e alle comunità.

Fine della citazione. Invitava ancora Martino a non slegare la razionalità economica dalla razionalità etica. «È possibile?». Se guardo all'esperienza delle BCC, direi di sì. Contraddicendo le previsioni che furono fatte alla loro nascita, e quelle che si sono susseguite nel tempo, più o meno a cadenza regolare, le Banche di credito cooperativo-Casse rurali continuano a stare sul mercato, a essere vitali. Più precisamente: a rappresentare una realtà in crescita, in termini di aggregati, di numeri e di adesioni (crescono i soci, che oggi superano quota 835.000, e i clienti, più di 4 milioni e mezzo).

– Ciò è stato possibile e si è realizzato proprio perché il fine imprenditoriale non è stato semplicemente quello della massimizzazione dell'utile. Questo può essere il fine etico di chi segue i principi dell'etica utilitaristica. Ma la massimizzazione dell'utile non è il solo

principio etico, né il più grande dei principi. «Fare soldi» non è un male in sé. È un bene sotto certe condizioni, direbbe Stefano Zamagni.

Ai cristiani la massimizzazione dell'utile non può bastare.

Noi vogliamo continuare a credere, e possibilmente a realizzare una finanza che persegua obiettivi di efficienza, ma nel contempo anche di solidarietà: che sia espressione di partecipazione e coinvolgimento, un motore di protagonismo, una leva di inclusione, un'occasione di sviluppo per tante persone, tanti territori, tante comunità locali. Che metta in circolo fiducia e riconosca il primato delle persone su qualunque tecnica o tecnicismo. Niente di meno di una banca. Ma «complicando», se così vogliamo dire, il discorso bancario.

Non si può dimenticare, d'altronde, che l'economia deve avere una finalizzazione. Ce lo ricorda spesso il card. Tonini che ci invita – e penso che sia un invito da condividere con altri operatori dell'economia e della finanza impegnati a dare un senso al proprio lavoro – a «slargare lo sguardo», a non perdersi nei labirinti dei tecnicismi finanziari. È, questa, una responsabilità che sentiamo forte: per l'«umanizzazione» della finanza, per la costruzione di una finanza «bio-logica» che segua la logica della vita, le sue stagioni, le sue esigenze dalla nascita o adozione di un bambino fino alla stagione della pensione. Con in mezzo tutta una vita. Ma sul concetto di finanza «bio-logica», che abbiamo lanciato da un po' di anni e a cui mi pare si è accennato anche nei lavori di venerdì scorso, bisognerebbe tornare a rivedersi in un'altra occasione.

7. Terzo interrogativo. La finanza per lo sviluppo, il ben-essere, la felicità.

Alla fine del Trecento i francescani affermavano: «L'elemosina aiuta a sopravvivere, ma non a vivere. Perché vivere significa produrre e l'elemosina non aiuta a produrre». Queste parole sono una sintesi efficace di quella che abbiamo fin qui chiamato «finanza per lo sviluppo».

– Sviluppo che non possiamo intendere soltanto secondo un'accezione quantitativa. Sviluppo non è soltanto aumento della ricchezza: quello è forse ben-avere, difficilmente è ben-essere.

– Il ben-essere ha a che fare più con la felicità, il fine per il quale ogni individuo esiste. Per tale ragione alcuni economisti propongono di introdurre nuovi indicatori per misurare lo sviluppo (non più il PIL, ma il FIL, l'Indice di felicità lorda): perché non tutto ciò che conta può essere contato (lo diceva Einstein).

– Forse si tratta semplicemente di osare qualcosa che fino a poco tempo fa non era neppure pensabile: modificare i nostri schemi mentali e recuperare anche una tradizione che nel nostro Paese ha avuto origine. Come molti sapranno, la prima cattedra di Economia fu fondata a Napoli nel 1754 dall'economista Antonio Genovesi e nacque con il nome di «Scienza di pubblica felicità».

E qui torniamo al «bene comune». Come sostiene Luigino Bruni (che è intervenuto venerdì) «si può essere ricchi da soli, ma per essere felici occorre essere almeno in due». La ricchezza infatti può essere usata anche *nonostante* o addirittura *contro* gli altri, ma la felicità o è di tutti o è di nessuno. Si può essere ricchi tra poveri, ma non si può essere felici tra infelici.

8. Concludendo, le tre considerazioni di chiusura.

– La prima considerazione è sul ruolo della finanza.

Il ruolo della finanza non è soltanto quello di mettere in contatto chi ha eccedenze di liquidità con chi ne necessita. Finanza non è solo ingegneria della produzione della ricchezza.

*Il ruolo essenziale della finanza è quello di promuovere.* E promozione significa «sviluppo», con alcune qualità e caratteristiche precise: protagonismo dei soggetti, partecipazione, visione integrale della persona, attenzione al benessere.

Dunque si può dire che finanza ha a che fare (e non fa solo rima) con *speranza*. E questo riguarda l'intero processo. Non interviene solamente «a valle», quando si tratta di distribuire gli utili dell'attività imprenditoriale. Non sta soltanto «a monte», in valori non declinati all'interno delle prassi quotidiane: sta dentro, all'interno dell'attività; e di tutta l'attività.

Nella nostra esperienza, ma non è l'unica naturalmente, la mutualità significa tensione, fatica nel fare banca in modo mutualistico ogni giorno. Non limitarsi a dare una verniciata di «responsabilità sociale» dopo aver fatto l'utile. La socialità è nel mentre, è intrecciata all'imprenditorialità. Fare buona banca e buona cooperativa è un unico intero, non scindibile. Ci proviamo.

– La seconda considerazione è sul *nostro ruolo*.

Mi pare indispensabile acquisire consapevolezza di un «impegno» che chiama oggi in causa i diversi attori dell'agire sociale: del mondo istituzionale, economico, accademico, imprenditoriale, di chi si riconosce negli insegnamenti del magistero della Chiesa, in primo

luogo, ma non solo. Mi piace ricordare come una volta gli inviti ad agire moralmente fossero rivolti a tutte le «persone di buona volontà». E la «volontà» buona, oggi, deve essere quella di «guardare oltre» il proprio interesse di parte, il proprio particolare. Nella consapevolezza che soltanto perseguendo il bene comune si può creare una convivenza sociale corretta, nella quale ognuno possa essere davvero «libero» di esprimere se stesso e di progredire, come individuo e come membro della comunità degli uomini. Bene comune è anche la democrazia. Quella politica, ma anche quella economica. Le imprese sociali, le associazioni, le banche di comunità – quali sono le nostre BCC – sono anche luoghi di «civica» partecipazione democratica. La logica, congenita alle cooperative, *una testa-un voto* è radicalmente differente – come approccio antropologico ancor prima che economico – alla logica *un'azione-un voto*.

Sono «bene comune», sono «risorsa comune» questi luoghi di allenamento al coinvolgimento, alla responsabilità nel farsi carico di interessi comuni, al meritare e custodire e onorare la fiducia che altre persone della tua comunità ti affidano nella gestione del loro risparmio e nella costruzione dei loro «sogni». Quale miglior antidoto all'antipolitica e all'individualismo o al qualunque impegno in una cooperativa autentica, in un'associazione, in una banca di comunità?

– La terza considerazione, e chiudo, è *di metodo*.

Prendo spunto dall'esperienza di quei tanti sacerdoti, ma anche laici, che, come don Ceccarelli, andarono in giro cento anni fa per i loro territori diffondendo un'idea e una pratica di cui erano convinti. Gettarono germogli, piccoli semi che fruttarono spesso oltre ogni aspettativa. Grazie anche al lavoro di tanti, al lavoro comune, cooperativo.

Anche oggi esistono tanti germogli che possono fruttificare, piccoli semi di bene comune da far crescere, lieviti sparsi nella pasta della nostra società. Come?

Cooperando. Lavorando insieme. Rafforzando le reti.

Non è un caso, d'altronde, che la parola «cooperazione» fosse nel titolo della prima Settimana Sociale, cento anni fa.

Grazie.



## Il bene comune

Gli avvenimenti verificatisi nel corso dei cento anni trascorsi dall'inizio delle Settimane Sociali fino a oggi sono molteplici, e a molti di essi è già stato accennato nel corso delle precedenti relazioni. Pertanto, dando per acquisito e, in gran parte, condiviso quanto è stato detto finora, mi limiterò ad accennare a un tema, che mi sembra essenziale, relativo al problema dell'«attualizzazione» del bene comune e, di conseguenza, alla sua individuazione nell'epoca contemporanea.

Molto è stato esposto finora in merito alla globalizzazione e, specialmente, circa i suoi riflessi politici nell'ambito delle relazioni internazionali: è, infatti, indubbio che la «caduta del muro» abbia comportato conseguenze epocali con riferimento alla creazione di nuovi Stati e allo smembramento dell'impero sovietico.

Senza negare quest'aspetto essenziale e – per così dire – primario della globalizzazione, che può forse paragonarsi alla decolonizzazione, ci si soffermerà a considerare la stessa globalizzazione sotto un'altra prospettiva che non va sottovalutata, sebbene non sempre sia osservata con pari attenzione. Più specificamente ci si riferisce alla globalizzazione dell'informazione e dei sistemi di comunicazione per i riflessi che essa comporta in relazione alla «temporizzazione» della stessa informazione.

Per spiegarsi nel dettaglio, si rileva che, in passato, le notizie relative ai progressi scientifici, agli eventi militari, alle rivoluzioni, alle catastrofi naturali, ai mutamenti climatici e a quelli dei mercati finanziari, ecc. venivano rese note e, quindi, apprese dal pubblico dopo un

---

\* Giudice costituzionale.

considerevole lasso di tempo dal loro verificarsi, e ciò era dovuto alle difficoltà di trasmissione e di comunicazione. Oggi, invece, abbiamo assistito in «tempo reale» all'abbattimento di palazzi presidenziali, all'effettuazione di attentati... Inoltre, sia i media sia la «rete» hanno consentito la rapida acquisizione di notizie relative ad altre religioni, ad alcune loro posizioni più integraliste, ai successi conseguiti da esse attraverso la disseminazione di informazioni sui crimini commessi nel loro nome e sugli attentati terroristici. Se ciò ha suscitato in molti orrore e riprovazione, in altri ha suscitato sorpresa e, in certi casi, ammirazione per il risultato, sia pure nefasto, conseguito e orgogliosamente esibito. Dunque, grazie alla mondializzazione dell'informazione si realizzano forme, nuove e inusitate, di proselitismo, si incentivano le migrazioni attraverso la diffusione delle lingue e la conoscenza del benessere altrui.

Sempre sotto il profilo dell'attualizzazione del concetto di bene comune non si può non ricordare il cambiamento semantico dei termini «sussidiarietà», «solidarietà» e «tolleranza».

In effetti il termine «sussidiarietà», oggi applicato sia nell'ambito dell'ordinamento italiano (vedi artt. 117ss della Costituzione), sia nel settore, più ampio, del diritto comunitario europeo, tanto in senso verticale quanto in senso orizzontale, è stato utilizzato per la prima volta in tempi non recenti dalle encicliche papali. Esso indica il subentrare nelle competenze e nell'agire di un ente diverso da quello che, in via primaria, è designato da ciascun ordinamento come competente a realizzare una determinata funzione.

Quanto alla tolleranza, essa indica, nel linguaggio corrente, l'accettazione dell'esistenza di un'altra persona accanto a noi, senza dover necessariamente stringere una rapporto coesivo, affettivo o di semplice collaborazione con essa, ma prevedendo, in ogni caso, il reciproco rispetto.

Diversamente, la solidarietà (che nella lingua francese viene espressa anche col termine *tolerance*) implica non solo l'accettazione della presenza altrui, ma anche forme diversificate e, in ogni caso, sostanziali, di collaborazione. Dunque, in questo modo, la «tolleranza» si avvicina notevolmente alla solidarietà.

Deve anche aggiungersi, sempre appellandosi ai cambiamenti avvenuti in questi cento anni, che è pur vero che alcuni di essi, già programmati, non hanno centrato gli obiettivi indicati, e altri, invece, nati su basi, per così dire, minimaliste, hanno sortito esiti insperati e

imprevedibili. Così l'ambizioso programma dell'Organizzazione mondiale della sanità, lanciato nel 1985 con il titolo «Salute per tutti da qui al 2000», ha purtroppo fallito in gran parte i suoi obiettivi per l'insorgere di nuove malattie e la recrudescenza di altre.

Al contrario, proprio dalle Settimane Sociali, nate senza eccessive prospettive, ma susseguitesi negli anni, delle quali qui celebriamo il centenario, si ricavano una diversa conclusione per lo «spirito» e il fondamento morale cristiano che le ha permeate.

Ma, ritornando al tema prospettato all'inizio, quello della globalizzazione della comunicazione, ci si domanda come si possa arrivare a delineare o, almeno, a intravedere il bene comune, il quale non si identifica con il bene di un individuo o con quello di una famiglia, di una comunità o di uno Stato. Il bene comune non consente esclusioni, non solo sotto l'aspetto morale o ideologico, ma anche concreto, proprio a causa della globalizzazione che – come si è detto – fa muovere persone e popolazioni, merci, mercati finanziari, ecc. ormai alla «velocità della luce», sostenendo, di volta in volta, regimi o distruggendoli, creando nuove aspettative di ogni genere o deludendole nello stesso giorno.

Per ottenere qualche risultato positivo che apra la strada verso un miglior livello di vita occorre collocare ai primi posti l'istruzione e il lavoro: la prima, nella varie forme funzionali al singolo o alla collettività considerata, che includono la telematica ed evitando l'analfabetizzazione di ritorno; quanto al lavoro, deve farsi ampio riferimento alla formazione, sia essa di base sia avanzata ai massimi livelli. In quest'ambito, poi, si impone una grande attenzione alla modulazione dello svolgimento di essa, allo scopo di tener conto delle esigenze della vita familiare di ciascuno, e specialmente delle donne lavoratrici, al fine anche di facilitare le nascite in Italia e in altri Stati europei dove si riscontra un'ampia diminuzione.

A questo riguardo è opportuno ricordare la Dichiarazione dell'Organizzazione internazionale del lavoro sui principi e diritti fondamentali al lavoro del 1998 che contiene in materia alcuni enunciati base corredati anche dall'indicazione dei «seguiti».

Procedendo nel tentativo diretto a configurare il bene comune, non possono certo dimenticarsi due elementi fondamentali per la persona come per la collettività: vale a dire un'oculata politica economica che tenga conto dei doveri della persona verso la collettività (art. 29 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948)

e, reciprocamente, della collettività, intesa anche sul piano istituzionale, verso la persona e la giustizia. In effetti è «giusta» quella società che rispetta la dignità della persona e sa equilibrare l'esercizio dei diritti e la pratica dei doveri. Non a caso, infatti, le Nazioni Unite, nel celebrare i sessant'anni della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948-2008), hanno indicato la formula: «Dignità e giustizia per tutti». In effetti, in qualsiasi parte del mondo l'esercizio della giustizia deve avvenire nel rispetto della dignità della persona umana: rispetto al quale, nella nostra società civile e avanzata, ha diritto anche il peggiore tra quanti commettono un crimine.

Del resto, la creazione di una società ispirata dalla giustizia, che tutela la dignità umana, è la miglior eredità che le presenti generazioni possono lasciare a quelle future, in uno stretto legame di solidarietà intergenerazionale, così come si esprime anche la Dichiarazione dell'UNESCO sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future del 1995.

Al termine di queste brevi e, forse, confuse considerazioni resta da chiedersi quale contributo si pensa che il cattolico possa dare alla costruzione del bene comune. Escludendosi ogni prospettiva macroscopica, ma muovendo da un punto di vista minimalista, diretto a identificare il bene comune come la somma dei comportamenti virtuosi individuali, che si intersecano e si collegano reciprocamente nella nostra società globalizzata sulla base di una sussidiarietà sia verticale sia orizzontale, si deve concludere nel senso che spetta a ciascun cattolico il compito, semplice e arduo a un tempo, di vivere in coerenza con i precetti esplicitati dalla nostra fede, dei quali ciascuno è portatore e il cui valore di fondamento di vita resta immutato anche nell'era della globalizzazione della comunicazione.

## **Il bene comune e la riforma della politica**

È molto difficile in questi nostri tempi così complessi, articolati e frammentati parlare di bene comune. Infatti, sembra questa una locuzione antica e superata e non è certo un caso se si preferisce parlare di beni comuni, cioè di quei beni che vorremmo sottratti alla privatizzazione e alla pura mercantizzazione: come l'acqua, l'aria, l'ambiente naturale e artistico.

Si fatica a pensare che possa esistere una condivisione più larga e che si possano determinare quelle condizioni della vita associata che permettano a tutti di raggiungere un livello condiviso e garantito di dignità e libertà attraverso nuovi percorsi di condensamento sociale in cui collocare il vivere, il lavorare, l'amare.

Per cogliere la profondità dei processi di mutazione in corso basta richiamare alcuni aspetti:

– l'affermarsi della globalizzazione e del crescere del paradigma della complessità, che genera la crisi dello Stato-nazione e il formarsi di poteri soprannazionali, non sempre legati a una chiara dimensione statale o istituzionale;

– il consolidarsi delle interdipendenze economiche che stanno generando una nuova divisione internazionale del lavoro, un mercato del lavoro globale che produce elementi di un nuovo *dumping* sociale a livello planetario;

– il crescere della finanziarizzazione dell'economia globale (quindi poteri che sfuggono al controllo delle istituzioni politiche) e la sua incidenza sul funzionamento e sui fini dei diversi capitalismi che sono costretti a lavorare sui tempi corti e non su quelli medio-

---

\* Presidente della Fondazione per il sud e del Consiglio italiani rifugiati.

lunghi, come avveniva nel passato; il potere accelerativo della finanza incide sempre più sull'insieme del funzionamento dell'economia, sui progetti d'impresa, con ricadute sui diritti sociali e sulle forme di gestione delle imprese, e sembra generare una convergenza verso un modello unico di capitalismo neoliberista, a scapito dell'economia sociale di mercato;

– l'invasività della scienza e della tecnica sul terreno della comunicazione, della produzione, della cultura e, soprattutto, della possibilità di manipolazione dell'umano e del vivente nel concepimento, nella vita, nella malattia e nella morte;

– il porsi in termini sempre meno eludibili della «questione ecologica» e della salvaguardia del creato per le generazioni che verranno, che introduce problemi nuovi sul versante energetico, sull'uso delle risorse e dei beni esauribili, della qualità del vivere, dei livelli di consumo compatibili e degli sprechi da evitare;

– il mondo sempre più mobile e interconnesso non produce soltanto scambi di natura economica, ma pone in movimento persone e produce ibridazioni culturali che mettono a confronto civiltà e pensieri fino a poco tempo fa considerati lontani. Una scioltezza di movimenti e di presenze che provocano tensioni ma anche interazioni di grande e rilevante novità e che ci costringono a verificare ed entrare in contatto con esperienze cognitive, spirituali, culturali, linguistiche molto diverse tra loro, ma che sono comunque un patrimonio comune all'umano.

Senza ripetere le lezioni di sociologi come Bauman sulla società liquida o quelle più vicine alla nostra situazione di De Rita sulla società a coriandoli, si può con una certa tranquillità, purtroppo non libera da inquietudini, affermare che l'evoluzione dell'attuale società sembra più tendere alla frammentazione, a indebolire gli elementi di stabilità (il paradigma dominante sembra essere quello della flessibilità, del nomadismo e della velocità), che a orientarsi verso forme di coesione. Il vivere quotidiano viene sempre più reso frenetico dal passaggio da una società centrata sui produttori (capitale lavoro), a una che sempre più tende a centrarsi sul consumatore.

*In questa situazione com'è possibile parlare di bene comune?*

Se lo sguardo poi si concentra sul nostro Paese le inquietudini tendono a crescere. Da circa un quindicennio, l'Italia vive una situazione molto delicata sul piano sociale, economico e politico. L'avvio della cosiddetta seconda repubblica aveva aperto molte speranze verso una stagione di profonde riforme sociali, economiche e politi-

co-istituzionali; purtroppo le promesse non sono state mantenute e non mi sembra si sia migliorato molto sul terreno della governabilità e delle riforme. Inoltre sono rimasti aperti molti problemi sul piano dei comportamenti etici di parte della nostra classe dirigente.

Sono almeno dieci anni che viviamo in una continua ed esasperante campagna elettorale che impedisce il varo di riforme e indebolisce il ruolo di governo. Urge una legge elettorale finalizzata a valorizzare le rappresentanze reali, la partecipazione dei cittadini e la governabilità.

Nel frattempo, sul piano sociale si sono allentati gli elementi di connessione, di appartenenza, di relazioni sociali, mentre si è venuta insinuando una forte propensione individualista e corporativa centrata sull'interesse particolare o di categoria, che apre spazi a una visione sociale e morale sempre più relativista.

La succinta fotografia può indurre al pessimismo, ma, in questo modo, non saremmo onesti con noi stessi e con il Paese. Sappiamo, ed è fonte di grande speranza, che dentro la società italiana vi sono ancora tante persone che praticano i valori dell'onestà, della relazione sociale, del buon lavoro, dell'intraprendere, dell'impegno gratuito per gli altri e verso i più deboli.

È una riserva che deve essere colta, valorizzata e messa in campo.

Nel fare queste affermazioni penso a quell'interessante convenire di popolo che è stato il convegno ecclesiale di Verona, alla moltitudine di persone semplici che con le loro famiglie hanno dato corpo e cuore al Family day – non archiviamolo, ma facciamolo vivere insieme alle speranze che quest'evento ha generato –, ai giovani entusiasti che riempivano la spianata di Montorso dell'Agorà di Loreto. Sono state manifestazioni di popolo che hanno messo in evidenza un'esigenza di condivisione e di ricerca del bene comune. Esigenza che, in modo paradossale, riesco anche a intravedere nelle proteste accusatorie messe in campo da un noto comico.

È motivo di speranza se le persone esprimono, magari attraverso forme e modi non sempre condivisibili, un'esigenza di onestà, di buona politica, di legalità e di partecipazione. Dalla società italiana sale una domanda di serenità e di normalità più che di antipolitica.

Dobbiamo interrogarci su come contribuire a costruire delle risposte. Viene quasi spontaneo dire: attraverso la riforma della politica. Questa riforma è importante, ma da sola non basta a metterci nella prospettiva del bene comune.

A volte si ha l'impressione che si stiano perdendo i fondamentali dello stare insieme, del bagaglio culturale, del significato di quello che eravamo e di quello che possiamo diventare. È chiaro che, perdurando una siffatta situazione di anomia, tutto quanto è legato a una dimensione di bene comune perde di significato.

Dobbiamo rilanciare il tema del bene comune, ma per poterlo fare diventa necessario partire dal quotidiano, dalle realtà della vita.

Del resto, questo è anche il messaggio che viene dal convegno di Verona e dalla recente nota pastorale dei vescovi, che impegnano la Chiesa e i laici ad agire sul terreno della vita buona, e non credo sia un caso che ci si pongano obiettivi e prassi su temi quali: vita affettiva, lavoro e festa, fragilità, tradizione e cittadinanza.

Siamo dunque invitati a rimuovere, attraverso l'impegno sociale, economico e politico, le situazioni che si oppongono alla realizzazione della vita buona e a riproporre la questione del bene comune inteso come scelta antropologica, come visione dell'uomo e del suo essere nel mondo.

## **1. Costruire percorsi di vita buona**

Senza un impegno a costruire percorsi di vita buona, non si riuscirà a costruire nuovi percorsi verso il bene comune. Ecco dunque la necessità di tornare all'ordinarietà dei problemi del vivere quotidiano e a operare per creare le condizioni di una vita buona attraverso:

– l'impegno per la famiglia e il matrimonio, aperto alla generatività, all'amore, alla fedeltà, all'educazione e alla cura delle generazioni. Il matrimonio e la famiglia si possono vivere bene o male anche a seconda delle condizioni culturali, valoriali, sociali ed economiche che riusciamo a realizzare. Attenzione a chiedere di modificare la Costituzione in una fase come quella che stiamo attraversando: potremmo trovarci di fronte alla richiesta di cambiare l'art. 29, ma non solo.

– Il far crescere le forme di vita associata e di relazioni sociali: la società in cui viviamo può essere una società giusta nella quale è più facile vivere insieme una buona vita, oppure può essere una società ingiusta, in cui ognuno pensa soltanto a se stesso e al proprio tornaconto.

– La capacità di accogliere e accompagnare la sofferenza (malattie, morte di persone care, ecc.), le marginalità, le esclusioni, ma

anche le gioie, le felicità, le piccole e grandi soddisfazioni. Crescono le povertà che hanno iniziato a lambire il cosiddetto ceto medio.

– Una rinnovata attenzione verso il buon lavoro, la sua creazione e distribuzione, la sua qualità e, soprattutto, la valorizzazione e la pratica di forme nuove che includano la gratuità e il dono (cooperazione, volontariato, *non profit*). Non possiamo operare soltanto per un lavoro qualunque, ma fare ogni sforzo perché incorpori la possibilità di essere compiuto bene per la realizzazione e valorizzazione della persona. Avere attenzione al lavoro significa assumere la preoccupazione di come esso stia cambiando, di come si tutelino i nuovi lavori, di come si gestisca la flessibilità e di come sconfiggere le forme precarie che mordono la fiducia nel futuro.

– L'attenzione al lavoro richiede una sempre maggior attenzione all'istruzione e alla formazione di profili conoscitivi e professionalizzanti che consentano una crescita della risorsa umana a tutti i livelli. Va in tale contesto rilanciato il tema della libertà di educazione e di istruzione: frontiera questa che non va abbandonata se vogliamo migliorare il sistema pubblico.

– Va rilanciato il tema educativo. L'istruzione e la conoscenza sono oggi più di ieri indispensabili, ma non bastano; c'è la necessità dell'educare, ovvero la messa in campo di un progetto di vita che aiuti a promuovere la maturazione della personalità, l'autonomia dell'agire. In pratica si tratta di educare al «mestiere di uomo».

Soltanto se saremo in grado di proporre una vita buona e rimuovere le condizioni e le situazioni che si oppongono alla sua realizzazione, riusciremo a riproporre la questione del bene comune inteso come scelta antropologica, come visione dell'uomo e del suo essere nel mondo.

Compito proprio dei cattolici, infatti, è quello di elaborare e promuovere un'autentica cultura della vita, fondata su una visione non riduttiva dell'uomo e capace di generare un *ethos* largamente condiviso e di dare forma a un'ampia progettualità politica, di dialogare con differenti ispirazioni ideali e di far crescere nell'intera società italiana la consapevolezza degli snodi decisivi che essa deve affrontare. Su questo terreno, la nostra ispirazione cristiana non è certo un limite, né un elemento da mettere tra parentesi per poter meglio interagire con gli altri, ma una risorsa quanto mai necessaria per il rinnovamento della politica e della qualità della vita civile nel nostro Paese. Non avrà futuro l'impegno per il bene comune se non sarà sostenuto da un forte e sapiente investimento culturale.

## **2. L'appartenenza e l'unità nazionale**

La vita buona per realizzarsi ha bisogno di un contesto in cui collocarsi. Noi veniamo da una tradizione politica in cui il concetto di Stato ha assunto quello antico di città e di corpo politico: la città implicava un popolo, delle mura e un confine. In quest'ambito ben definito il bene comune era garantito e perseguito da una forma di potere e di autorità. In relazione ai nuovi processi in atto, oggi ci troviamo invece di fronte a un indebolimento progressivo della sovranità dello Stato-nazione. Oggi, il corpo politico nazionale non sembra essere autosufficiente a dirigere una società politica.

Non credo sia possibile perseguire il «bene comune» senza riformulare un nuovo senso dell'appartenenza nazionale che superi l'identità che sovente si nega a un'idea di cittadinanza allargata o alla complessità. Voglio tornare a dirmi con orgoglio «italiano», non per essere contro, ma per essere per. In questi ultimi anni il senso unitario dell'appartenenza all'Italia si è fortemente indebolito. È difficile poter pensare alla cittadinanza senza aver chiaro il concetto di appartenenza, senza riscoprire il senso e il significato di un legame, di una solidarietà, di un destino che ci colloca dentro la dimensione della costruzione dell'unità europea – da rilanciare – ed è aperto all'accoglienza di nuovi cittadini, che vengano sia per lavorare sia come rifugiati, perché obbligati dalle situazioni presenti nei loro Paesi. Dire e sapere chi siamo è oggi più che mai necessario per affrontare le grandi questioni appena richiamate. Bisogna lavorare per costruire i tratti di un'appartenenza aperta, plurale, con le autonomie in cui il principio di sussidiarietà si presenti come elemento unitivo e valorizzante le differenze.

## **3. Divario territoriale. Il mezzogiorno e il Mediterraneo**

In tale contesto di un nuovo sentire unitario si possono affrontare con chiarezza le questioni irrisolte del divario tra territori e soprattutto quello tra nord e sud.

Lunga è la tradizione dei cattolici a favore del mezzogiorno, ma oggi quest'attenzione deve essere rinnovata e soprattutto fare i conti con una situazione profondamente cambiata. Da questo punto di

vista l'indicazione uscita recentemente dall'assemblea dei nostri vescovi di aggiornare il documento del 1990 mi sembra una scelta non solo opportuna ma necessaria, senza dimenticare che quel testo presenta tutt'oggi aspetti molto attuali.

Rilanciare il tema del mezzogiorno è un'urgenza e una necessità del Paese, è ancora, come si è detto allora, una «questione nazionale» e «una questione etica» che implicano la responsabilità di tutto il Paese.

Non è rinviabile l'urgenza di aprire una profonda riflessione socio-politica e storico-culturale su quella che è stata la questione meridionale, su come sono state investite le risorse economiche arrivate dall'Europa e dallo Stato senza che il divario economico e di capitale sociale rispetto al centro-nord si sia granché modificato. Non si tratta di discutere se la finanziaria preveda o no risorse, esercizio a cui tutti ci siamo dedicati in questi anni, ma di valutare i mutamenti della situazione e indicare nuove e varie piste di intervento. È sempre più evidente che la globalizzazione dei mercati e della finanza sta profondamente modificando ogni vecchia visione del divario nord-sud, e non possono più reggere le analisi in termini di arretratezza o di modernizzazione di fronte ai processi di trasformazione che la globalizzazione sta introducendo.

Oggi bisogna iniziare a vedere il mezzogiorno non come sud d'Italia, ma come frontiera/cerniera con gli altri Paesi del Mediterraneo. Questo mare, oltre a costituire la culla delle più importanti civiltà e il luogo di nascita delle tre religioni monoteistiche, ha sempre rappresentato una zona ricca di forti conflitti e intense contraddizioni. Oggi, nonostante il perdurare di tensioni politiche e militari, il Mediterraneo, alla luce della rivoluzione globale delle rotte commerciali, è diventato un importante snodo geo-strategico.

Purtroppo l'Italia è stata da troppo tempo assente da quest'area che, sempre più, si presenta come un'opportunità vitale per lo sviluppo del mezzogiorno e per i Paesi rivieraschi. Occorre che l'intervento nell'area mediterranea diventi una priorità della nostra politica estera.

Il tema è dunque posto all'ordine del giorno e speriamo che si proceda, anche perché buona parte dello sviluppo del nostro mezzogiorno si gioca in questa prospettiva. L'Italia dev'essere in prima fila nel promuovere l'integrazione euromediterranea, attraverso iniziative che rafforzino e concretizzino gli accordi di Barcellona del 1995

che prevedevano la creazione di un'area di libero scambio entro il 2010. Oggi ci si deve domandare però se il partenariato previsto dalla conferenza di Barcellona sia effettivamente in grado di raggiungere questi obiettivi e realizzare entro il 2010 la zona di libero scambio, anche se è molto probabile che questa scadenza non sarà rispettata.

Sull'area mediterranea c'è una proposta della Francia che sarebbe utile e opportuno approfondire; sono però convinto che tocchi all'Europa, oltre che all'Italia, assumere con forza tale questione.

Nell'ambito di una cooperazione su vasta scala devono quindi promuoversi delle condizioni per sviluppare e mantenere dei rapporti di «buon vicinato», per contribuire a una modernizzazione dei Paesi del Mediterraneo che non si limiti soltanto all'adeguamento strutturale, ma che miri anche allo sviluppo dell'industria, della tecnologia, nonché all'adattamento degli strumenti istituzionali appropriati, attraverso l'uniformazione sia dei sistemi di indirizzo politico-economico e finanziario, sia delle normative concernenti il commercio internazionale.

L'occasione è per il nostro Paese importante, anche perché l'export italiano nell'area è in aumento. In questo periodo il nostro Paese esporta verso i dodici Paesi del sud del Mediterraneo quattro volte rispetto a quanto esporti la Cina. Ecco allora emergere la necessità di affrontare la questione del sud in termini nuovi e collocarsi nella prospettiva di contribuire a costruire una grande area di sviluppo euromediterranea, aperta all'Africa e dentro una prospettiva di pace.

## **4. Puntare sulla società civile**

La vecchia questione meridionale dev'essere ripensata e riposizionata nella prospettiva euromediterranea, recuperando lo spirito e la volontà che animò gli anni della ricostruzione, all'interno di un lungimirante perseguimento del bene comune nazionale, in grado di far considerare il mezzogiorno come la nuova frontiera del sistema Italia.

Questo implica un progetto d'infrastrutturazione materiale del mezzogiorno che riguarda le reti di comunicazione via mare, terra e cielo e, soprattutto, la mobilità interna. Vanno colte le novità che nel mezzogiorno si sono sviluppate nel settore sia industriale sia agricolo, all'emergere nella società di fenomeni interessanti di partecipazione.

*Il mezzogiorno è una realtà in movimento che va sostenuta.*

Esige anche la messa in sicurezza dell'ambiente e la crescita di capitale sociale. Il tema della legalità è importante e dev'essere affrontato con urgenza; esso riguarda in primo luogo le associazioni criminose come mafia, 'ndrangheta e camorra, ma riguarda anche la piccola criminalità e, soprattutto, l'economia sommersa che cresce con forti connotati illegali e antistatali. Si infrangono molte leggi sul mercato del lavoro, si evadono gli obblighi previdenziali e assicurativi, si evadono le tasse: siamo in presenza di una diffusa illegalità, che dev'essere combattuta anche sul piano dell'educazione e della formazione di una nuova cultura civica.

Va bene il richiamo alle forze dell'ordine, un poco meno alla «sceriffizzazione» dei sindaci, perché l'illegalità si vince anche sul terreno della mobilitazione della società civile, dell'educazione, dell'auto-organizzazione, delle forme di partecipazione sempre meno condizionate. Bisogna investire sulla società, sul capitale sociale, sull'istruzione e l'educazione e sulle nuove forme di economia civile. Esperienze come il progetto Policoro e quelle come la Fondazione per il sud, che puntano sull'infrastrutturazione sociale, la crescita dell'economia civile, la cultura del fare e della gratuità e dell'autopromozione sono sicuramente novità da sostenere e da diffondere.

Questo non è soltanto compito dello Stato, ma è soprattutto legato all'impegno di tutti noi che crediamo nella possibilità di essere protagonisti nella costruzione del bene comune.



## Conclusioni

1. Nel concludere questa 45<sup>a</sup> edizione delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani – la Settimana del centenario – il pensiero grato va a Benedetto XVI, che nel suo messaggio inviato all'apertura dei lavori ha richiamato i punti dottrinali di riferimento e indicato le linee di approfondimento del tema: *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*, offrendo così un forte stimolo e incoraggiamento a investigare con coraggio, in ampiezza e profondità, una tematica antica e sempre nuova. In particolare, ci ha fatto notare come in tempi di globalizzazione il bene comune vada «considerato e promosso anche nel contesto delle relazioni internazionali» e come, «proprio per il fondamento sociale dell'esistenza umana, il bene di ciascuna persona risulta naturalmente interconnesso con il bene dell'intera umanità».

La solidarietà che nasce dall'interdipendenza – ha ricordato citando Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* – non è un sentimento di vaga compassione per i mali di tante persone, vicine o lontane, ma è la «determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti».

Richiamando gli insegnamenti della *Deus caritas est*, il Papa ha sottolineato il compito dei fedeli laici di «operare per un giusto ordine della società», partecipando «in prima persona nella vita pubblica e, nel rispetto delle legittime autonomie, cooperare a configurare retamente la vita sociale, insieme con tutti gli altri cittadini secondo le

---

\* Rettore magnifico della LUMSA (Roma) e vicepresidente del Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali.

competenze di ognuno e sotto la propria autonoma responsabilità», illuminati dalla fede e dal magistero della Chiesa e animati dalla carità di Cristo; ha ribadito con forza la centralità della questione antropologica, con riferimento al rispetto della vita umana e della famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna; alla tutela della giustizia, della pace, della salvaguardia del creato, valori e principi non solo cattolici ma comuni; ai problemi del lavoro e dei giovani. Ha infine fatto riferimento all'ambito dei rapporti tra religione e politica, affermando, alla luce della pagina evangelica sul tributo, che la Chiesa «se da una parte riconosce di non essere un agente politico, dall'altra non può esimersi dall'interessarsi del bene dell'intera comunità civile, in cui vive e opera, e a essa offre il suo peculiare contributo formando nelle classi politiche e imprenditoriali un genuino spirito di verità e di onestà, volto alla ricerca del bene comune e non del profitto personale».

2. La celebrazione della Settimana ha avuto quest'anno un particolare significato per la ricorrenza centenaria della prima, svoltasi a Pistoia il 23 settembre 1907 per iniziativa di Giuseppe Toniolo. Come abbiamo detto subito, ritornare a Pistoia per l'inaugurazione dei lavori – in una Chiesa locale e in una città particolarmente coinvolte e ospitali di fronte alla presenza tanto numerosa di cattolici provenienti da ogni parte d'Italia – serviva non solo a commemorare e a esprimere doverosa gratitudine per quanti furono all'inizio di una filiera di Settimane Sociali distesasi lungo un secolo, lasciandoci testimonianza esemplare di coinvolgimento di popolo, di stili laicali, di intelligente comprensione dei segni dei tempi, di acuta e saggia progettazione di soluzioni concrete per il bene dell'uomo e del Paese.

Il nostro ritorno a Pistoia ha voluto soprattutto significare la volontà di animare vieppiù, in contesti tanto profondamente mutati, una riflessione dei cattolici italiani non meramente dottrinale o teorica, ma finalizzata all'impegno del movimento cattolico in obiettivi concreti.

Il richiamo del centenario e la tornante attualità del tema hanno suscitato un largo interesse: oltre 1.400 presenti (1.000 a Bologna); 160 diocesi presenti (112 a Bologna); una partecipazione numerosa e ampia di delegati di associazioni, movimenti, istituzioni cattoliche. È da vedere in questa palpabile crescita l'acuita sensibilità dei cattolici italiani per luoghi di incontro e di approfondimento delle problemati-

che che travagliano la società contemporanea, in vista di un impegno comune per la crescita di tutti e di ciascuno, ma è da cogliere anche il senso condiviso del dovere di solidarietà cui siamo chiamati, come cittadini, ma anche come cattolici, nei confronti della comunità civile. Non possiamo e non dobbiamo abdicare alle nostre responsabilità nel concorrere a costruire la casa comune secondo giustizia, uguaglianza, libertà, rispetto della dignità dell'uomo e di ogni uomo.

In questa prospettiva confortano e incoraggiano le parole di Benedetto XVI quando, nel suo messaggio, ha sottolineato che le Settimane sono state sapientemente istituite per l'impegno dei cattolici nella società, aggiungendo che «questa provvida iniziativa potrà anche in futuro offrire un contributo decisivo per la formazione e l'animazione dei cittadini cristianamente ispirati».

3. I contributi venuti dalle relazioni e da tutti gli intervenuti alle discussioni hanno innanzitutto consentito di mettere meglio a fuoco il contesto in cui la tematica del bene comune va oggi calata.

Un contesto per molta parte nuovo, inedito, che tocca vari aspetti e diverse dimensioni, come:

– la globalizzazione, che pone problemi gravissimi di solidarietà tra popoli, ma apre anche a inedite opportunità, toccando questioni fondamentali come quelle della guerra, della pace, dei diritti umani;

– il connesso dimensionamento dello Stato quale forma di organizzazione della comunità politica, con la conseguenza che non solo lo Stato riesce ormai ad assicurare il bene comune;

– la linea delle generazioni, di cui si deve ormai tener conto sempre più ai fini del perseguimento del bene comune; e dev'essere radicata nella famiglia fondata sul matrimonio;

– la disaggregazione della strutturazione gerarchica delle forme aggregative, che mette in evidenza nuove esigenze, nuove configurazioni, nuove responsabilità della società civile;

– l'emergere di nuove forme di produzione e di scambio, nelle quali si avvertono sempre più le dimensioni ultra-economiche, o, meglio, che vanno al di là della mera e tradizionale dimensione del profitto, con l'acquisizione sempre più della consapevolezza di beni irrinunciabili come sono quelli nascenti dalla relazionalità umana;

– il volto di una scienza che dev'essere aiutata a essere veramente libera, per volgersi – in particolare nelle sue applicazioni tecnologiche – a vantaggio vero dell'uomo e del suo bene reale, e non cade-

re nelle reti di potentati che la riducono a un ruolo ancillare, nella consapevolezza che la vita è un presupposto rispetto allo stesso agire politico.

I lavori della Settimana, con il contributo di tutti, hanno dato la possibilità, poi, di valutare i nuovi contesti, con i loro lati problematici, ma anche con le enormi opportunità che offrono.

In particolare sembra doversi sottolineare come, dai lavori di tutte le sessioni, sia emerso con forza il modo nel quale la nozione di bene comune viene ad acquisire volti nuovi nei nuovi contesti: il problema non attiene soltanto al campo dell'economia o del welfare, ma a beni immateriali quali sono appunto quelli nascenti dalla relazionalità.

Così è emersa chiaramente l'interconnessione tra fenomeni problematici quali la condizione giovanile, l'educazione e il lavoro, la famiglia con i suoi compiti propri: tutto si tiene e il bene comune non può essere perseguito attraverso una parcellizzazione di interventi settoriali né soltanto destinati alla persona avulsa dal suo ambiente, dalle formazioni sociali di cui fa parte. È pure emerso chiaramente come la tematizzazione della società civile quale protagonista ineliminabile di ogni azione realmente tendente al bene comune non significhi proporre irragionevoli visioni antistatalistiche. La società civile si pone come terzo ambito tra Stato e mercato: ma questi due devono sussistere e godere di buona salute. Lo stesso dicasi per la politica che, in sé, è – o dovrebbe essere – azione di coordinamento e di promozione del perseguimento del bene comune.

Da cattolici, dobbiamo guardare con fiducia allo Stato e impegnarci perché la politica risponda sempre a quella che Paolo VI chiamava la più alta forma di carità.

Sono soltanto alcune esemplificazioni, quelle fatte sin qui, di come i lavori di questa 45<sup>a</sup> Settimana Sociale abbiano offerto un significativo contributo a *vedere* e a *valutare* il contesto nel quale siamo oggi chiamati a operare. Una visione più completa si potrà avere dal documento che il Comitato scientifico e organizzatore produrrà – come sempre – nei prossimi mesi.

4. Ma – lo si è detto – le Settimane Sociali sono una riflessione finalizzata all'impegno. Quali, dunque, le prospettive di impegno?

A «ferro caldo» se ne possono individuare alcune, salvo una più precisa indicazione nel più meditato documento conclusivo:

1) Diffondere e continuare ad approfondire – nelle nostre Chiese locali, nelle associazioni e nei movimenti, ecc. – le tematiche di questa Settimana, evitando che questa possa rimanere una «bella parentesi», ma si collochi nel solco del percorso della Chiesa italiana che passa attraverso una molteplicità di eventi, come il convegno ecclesiale di Verona.

2) Creare reti tra la molteplicità ricca di esperienze di vario tipo che caratterizzano il cattolicesimo italiano: le reti sono anche forme di solidarietà che aiutano ciascuno a perseguire meglio le proprie finalità.

3) Favorire la nascita e la crescita di luoghi di incontro e di riflessione che possono giovare all'impegno nel sociale e anche nel politico; da notare il bisogno che i cattolici impegnati in politica hanno dei contributi di riflessione e di progettazione.

4) Monitorare con attenzione – e intervenire nei modi e ai livelli a ciascuno possibili – l'evoluzione normativa in materia di «terzo settore»: dalla revisione della legge del 1991 sul volontariato alla legge sulle ONG, passando alle disposizioni sulle associazioni, onde uscire dalla logica di una sussidiarietà rovesciata e di una società civile in posizione servente rispetto allo Stato. In tale contesto occorre sviluppare tutte le potenzialità della nostra Carta costituzionale, in particolare quelle contenute nella riforma del Titolo V, rimaste per lo più una bella promessa. Le riforme che si stanno annunciando non devono ledere i principi di autonomia e di sussidiarietà.

5) Sollecitare la sensibilità locale – anche delle istituzioni pubbliche – a una coerente azione amministrativa, rispetto al principio della sussidiarietà orizzontale; un allargamento delle forme di partecipazione democratica; ma anche la sottolineatura di diritti ormai non più ignorabili, come, ad esempio, l'accesso al credito.

6) Sollecitare nella nostra realtà, ma anche sostenere, iniziative sociali che si inseriscano nella prospettiva del «terzo settore», con attenzione ai punti deboli della nostra società: giovani, anziani, disoccupati, immigrati, diversamente abili. Un impegno in forme diverse: nel privato, nel pubblico, nello statale.

7) Ma soprattutto occorre un forte impegno nel campo educativo. Per la prima volta una Settimana Sociale si occupa dell'educazione. È stato lanciato l'allarme sull'*emergenza educativa* nel nostro Paese. Occorre intervenire con iniziative nuove, oltre che rafforzare quelle di più antica esperienza. Già al nostro interno occorre preoc-

cuparsi seriamente di una formazione alla cittadinanza, all'impegno nel sociale e nel politico. Sulla necessità di concentrare la nostra attenzione sull'emergenza educativa, mi pare di poter cogliere uno dei punti focali dell'intervento di mons. Angelo Bagnasco, presidente della CEI e arcivescovo di Genova, quando ci ha detto che serve «una forte proposta educativa in grado di introdurre alla vita e alla realtà intera, capace di giudizio, di proposte alte, di impegno concreto e continuo, cordialmente aperta al bene di tutti e di ciascuno a prezzo di interessi individuali o particolari, a prezzo del proprio personale sacrificio», ma ha aggiunto che «non solo non si può attuare il bene comune, ma neppure concepirlo né tantomeno ragionarci e discuterne, senza recuperare le virtù cardinali della forza, della giustizia, della prudenza e della temperanza con le attitudini interiori che ne conseguono». Ma che cos'è questo, se non il frutto di una sapiente opera educativa?

5. La 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani è ora conclusa, ma conclusa nel nostro essere insieme qui, fraternamente, nella comunicazione reciproca e feconda di idee, di esperienze, di sentimenti.

Ma la Settimana non è conclusa: prosegue e deve proseguire a livello locale, nelle diverse realtà, approfondendo e amplificando i suoi frutti. L'auspicio è che ciò avvenga, che vi sia una cordiale ricezione dell'invito a non rimanere spettatori inerti del volgere delle cose, ma attivi e responsabili, partecipi alla costruzione di una società migliore, secondo gli insegnamenti di Toniolo e di quanti – nel corso di un secolo – si sono succeduti in queste assemblee e nella vita del Paese.

# Elenco degli intervenuti nel dibattito\*

1. Manuela Agagliate (GIOC)
2. Luigi Arcudi (Progetto Policoro – Calabria)
3. Don Mario Bandiera (Pastorale sociale e del lavoro – Diocesi di Novara)
4. Sen. Egidio Banti
5. Carlo Baviera (Diocesi di Casale Monferrato)
6. Luciano Benini (Diocesi di Fano)
7. Don Oreste Benzi (Associazione comunità Papa Giovanni XXIII)
8. Simona Beretta (Università cattolica del S. Cuore di Milano)
9. Roberto Bertacchini (Diocesi di Prato)
10. Sen. Paola Binetti
11. Emanuela Bores
12. Natale Borghi (Diacono)
13. Sen. Maria Burani Procaccini
14. Daniele Burgazzi (Diocesi di Cremona)
15. Sen. Rocco Buttiglione
16. Giorgio Campanini (Università di Parma)
17. Don Dino Campitoti (Caritas – Diocesi di Novara)
18. Gianfranco Camponuovo (Diocesi di Bergamo)
19. Nicola Carozza (Diocesi di La Spezia-Sarzana-Brugnato)
20. Suor Michela Carrozzino (Opera femminile don Guanella)
21. Carlo Casini (Movimento per la vita)
22. Leopoldo Cassibba (Pastorale sociale e del lavoro – Piemonte)
23. Filippo Cattabiani (Diocesi di Parma)

---

\* Il dibattito si è svolto alla fine della seconda, terza, quarta e quinta sessione.

24. Lucia Cattani (MCL – Diocesi di Bologna)
25. Alfonso Cauteruccio (Pontificio consiglio per i testi legislativi)
26. Salvatore Cerruto (Diocesi di Noto)
27. Don Antonio Cioffi (Arcidiocesi di Sorrento-Castellammare di Stabia)
28. Don Fabio Corazzina (Pax Christi)
29. Luigia Corneli (Diocesi di Teramo)
30. Padre Vincenzo D'Ascenzi (Compagnia di Gesù)
31. Michele De Beni (Movimento dei focolari)
32. Gian Candido De Martin (Presidente Consiglio scientifico istituto Bachelet – Roma)
33. Maria Agnese De Nardis (Diocesi di Pescara)
34. M. Luisa Di Pietro (Presidente Scienza e Vita)
35. Andrea Ferrero (Diocesi di Asti)
36. Marco Foschini (Coldiretti)
37. Giuseppe Gaburro (Università di Verona)
38. Claudio Gentili (Direttore de *La Società*)
39. Claudio Gessi (Commissione Pastorale sociale e del lavoro – Lazio)
40. Pierluigi Grasselli (Facoltà di economia – Università di Perugia)
41. Lino Lacagnina (AGESCI)
42. Pantaleo Larocca (Progetto Policoro – Arcidiocesi di Trani-Barletta-Bisceglie)
43. Michele Longobardi (Diocesi di Mondovì)
44. Marco Lora (Forum associazioni familiari)
45. Carlo Lupi (Centro studi diocesano – La Spezia)
46. Gabriele Maglietta (Diocesi di Fossano)
47. Francesco Manca (Diocesi di Nuoro)
48. Sen. Calogero Mannino
49. Giovanni Manzone (Pontificia università urbaniana)
50. Sen. Luca Marconi
51. Stefano Marra (Progetto Policoro – Arcidiocesi di Otranto)
52. Tiziano Marroncini (Diocesi di Savona)
53. Don Mario Martinengo (Parroco – Diocesi di Cremona)
54. Giuseppe Mastropasqua (Diocesi di Trani-Barletta-Bisceglie)
55. Mons. Giuseppe Merisi (Vescovo di Lodi)
56. Renzo Meucci (Prepositura di Calci)
57. Silvio Minnetti (Diocesi di Macerata)
58. Romano Molesti (Presidente del Centro nazionale studi tonioliani)

59. Pino Morandini (Vicepresidente Movimento per la vita)
60. Simone Morandini (Fondazione Lanza)
61. Angelo Moretti (Diocesi di Benevento)
62. Don Franco Musutto (Ufficio problemi sociali e del lavoro)
63. Stefano Natali
64. Maurizio Novello (Diocesi di Noto)
65. On. Patrizia Paoletti Tangheroni
66. Daniela Parisi (Facoltà di economia – Università cattolica del S. Cuore di Milano)
67. Agostino Pasquini (Scuola socio-politica S. Tommaso Moro – Diocesi di Rimini)
68. Giuseppe Pergallini (Direttore Pastorale sociale e del lavoro – Diocesi di Teramo-Atri)
69. Don Enrico G. Pirotta (Delegato dell'Ordinariato militare in Italia)
70. Francesca Polenghi (Diocesi di Cremona)
71. Fabio Poles (Studium generale marcianum – Venezia)
72. Silvestro Profico (Diocesi di Pescara)
73. Marcello Pulvirenti (Pastorale sociale – Diocesi di Acireale)
74. Pietro Quinci (Diocesi di Catania)
75. Pasquale Ransenigo (COFAP)
76. Luca Riccardi (Comunità di S. Egidio)
77. Marta Rocchi (Diocesi di Ascoli Piceno)
78. Jean Pierre Rosa (Semaines Sociales de France)
79. Domenico Rosati
80. Andrea Rossi (Diocesi di Massa Marittima-Piombino)
81. Ettore Rossi (Diocesi di Benevento)
82. Don Renato Sacco (Commissione giustizia e pace – Diocesi di Novara)
83. On. Luisa Santolini
84. Lucetta Scaraffia (Comitato scienza e vita)
85. Padre Adriano Sella (Saveriano)
86. Elena Serino (Commissione diocesana Pastorale sociale e del lavoro – Diocesi di Nola)
87. Claudia Sgarabattolo (Pastorale sociale e del lavoro – Diocesi di Novara)
88. Mons. Gastone Simoni (Vescovo di Prato)
89. Alessandra Smerilli (Auxilium – Roma)
90. Paola Soave (Vicepresidente Forum Associazioni Familiari)

91. Rino Spedicato (Diocesi di Brindisi-Ostuni)
92. Ciquino Tabana (ACLI – Diocesi di Fano)
93. Nicolino Tartaglione (Diocesi di Velletri-Segni)
94. Olimpia Tarzia (Vicepresidente Confederazione consultori familiari di ispirazione cristiana)
95. Carmen Tessitore (Arcidiocesi di Lecce)
96. Nereo Tiso (Fondazione Lanza)
97. Franco Todescan (Università di Padova)
98. Andrea Tomasi (Università di Pisa)
99. Don Aniello Tortora (Incaricato Pastorale sociale e del lavoro – Diocesi di Nola)
100. Elena Ugazio (ACLI – Diocesi di Novara)
101. Paola Vacchina (Vicepresidente nazionale ACLI)
102. Enrico Verderame (Commissione diocesana Problemi sociali e del lavoro)
103. Domenico Vestito (Diocesi di Locri-Gerace)
104. Daniela Vidoni (Centro internazionale studi Luigi Sturzo)
105. Stefano Vitello (Diocesi di Caltanissetta)

1. Contributo dell'UDC
2. Contributo del Centro studio E. Vanoni

---

## ALLEGATI

---

# Documento preparatorio.

## *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*

A cura del Comitato scientifico organizzatore  
delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani

### Presentazione

Il Comitato scientifico e organizzatore delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani, in vista della prossima 45<sup>a</sup> Settimana Sociale, ha predisposto, come già era avvenuto per la precedente Settimana di Bologna, un «Documento preparatorio» che sintetizza il tema portante del centenario, così com'è stato individuato da parte del Comitato medesimo: *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano.*

La parola documento non deve trarre in inganno: vuole indicare semplicemente uno strumento di lavoro su di un tema sicuramente molto rilevante e urgente nella stagione attuale. Non ha pretese di completezza, ma si augura di saper stimolare una riflessione che possa coinvolgere molti ambiti della comunità ecclesiale e della società civile del nostro paese e quanti desiderano sinceramente partecipare a questa ricerca sul bene comune. A tale scopo tendono anche le «piste di approfondimento» riportate, a titolo esemplificativo, al termine del documento.

Il Comitato è grato fin d'ora a tutti coloro che vorranno utilizzare questo testo per incontri di gruppo nel proprio ambiente di vita e di lavoro, e sarà lieto, inoltre, se qualcuno vorrà condividere riflessioni e

domande con il Comitato stesso. Potremo così aiutarci reciprocamente nella preparazione della Settimana Sociale del centenario.

Roma, febbraio 2007

✱ ARRIGO MIGLIO  
*Vescovo di Ivrea*  
*Presidente del Comitato per le Settimane Sociali*

# Un centenario e un protagonista

1. Nel 2007 si compiono cento anni dalla prima Settimana Sociale dei Cattolici italiani, svoltasi a Pistoia dal 23 al 28 settembre 1907. La ricorrenza offre l'opportunità di compiere una riflessione approfondita sul senso del cammino percorso e sulle prospettive future. In questo contesto il Comitato scientifico e organizzatore delle Settimane Sociali ha deciso di dedicare la prossima 45<sup>a</sup> Settimana, in programma a Pistoia e a Pisa dal 18 al 21 ottobre 2007, al tema: *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*.

Promotore della 1<sup>a</sup> Settimana Sociale fu Giuseppe Toniolo, un protagonista del movimento cattolico a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Nacque a Treviso il 7 marzo 1845 e giunse alla cattedra di Economia politica all'Università di Pisa nel gennaio 1879. Morì alla fine della prima guerra mondiale il 7 ottobre 1918. È forse il maggior esponente del pensiero sociale cristiano dell'inizio del secolo scorso. Interprete e critico acuto sia del capitalismo sia del socialismo, Toniolo cerca forme di superamento del meccanismo della concorrenza nelle sue espressioni più radicali, come pure dello schema deterministico che soggiace all'ideologia marxista, guardando al momento economico come a uno dei luoghi etico-sociali e, insieme, etico-politici privilegiati della storia. L'alternativa che delinea non è la tradizionale «terza via», ma un progetto di democrazia orientata al perseguimento del bene comune, facendo leva sul solidarismo e sulla cooperazione, raccordando la difesa dei diritti al richiamo dei doveri, salvaguardando il primato della persona e del lavoro umano nei processi produttivi, ribadendo la necessità di ispirare l'azione dei singoli e delle comunità ai valori morali.

Il tema prescelto per quest'edizione centenaria della Settimana Sociale – il bene comune oggi – poggia su due idee fondamentali: la

memoria del contributo dei cattolici (nn. 2-12) e le nuove responsabilità che il futuro comporta (nn. 13-28).

## **I. Il contributo dei cattolici alla società italiana**

2. Agli occhi della storia, non si può non riconoscere che i cattolici hanno dato un apporto fondamentale alla società italiana e alla sua crescita, nella prospettiva del bene comune. È necessario alimentare la consapevolezza, non solo fra i cattolici ma in tutti gli italiani, del fatto che la presenza cattolica – come pensiero, come cultura, come esperienza politica e sociale – è stata fattore fondamentale e imprescindibile nella storia del Paese, e in questa prospettiva le Settimane Sociali svoltesi nel corso di un secolo costituiscono un tassello oggettivamente significativo e rilevante.

Giova notare che l'apporto dei cattolici alla vita del Paese è presente già dagli inizi della fondazione dello Stato unitario, cioè in quel secondo Ottocento che vide i cattolici «né eletti né elettori», in un clima di «opposizione cattolica» ma di forte impegno nella società civile. Infatti, dalla seconda metà dell'Ottocento fino agli inizi del Novecento i cattolici italiani, per alcuni aspetti esclusi e per altri aspetti autoesclusi dalla vita politica a causa delle note vicende risorgimentali e post-risorgimentali, misero in atto un enorme sforzo di pensiero per elaborare una concezione della società e programmi socio-politici coerenti con la visione cristiana: le Settimane Sociali nacquero, fra le altre iniziative, proprio per rispondere all'esigenza di una riflessione diretta a un impegno concreto nella società; più precisamente, per l'esigenza di dare un contributo progettuale alla società italiana.

### **L'ETÀ LIBERALE**

3. Il capitale di idee e di progetti in questione venne contestualmente messo alla prova, come in un grande laboratorio, in quella società civile nella quale soltanto era data allora ai cattolici la possibilità di operare. La realizzazione di una fitta rete di opere, iniziative sociali ed economiche, messe ben in evidenza dalla storiografia, ha contribuito non poco a «fare gli italiani», nel senso vero e non ideo-

logico del termine, cioè a creare i collanti grazie ai quali soltanto è possibile costruire una società politica. Nonostante il loro rimanere fuori dell'agone politico, grazie anche alla riflessione scientifica e culturale delle Settimane Sociali, i cattolici furono fortemente impegnati nella formazione di generazioni di italiani ai sentimenti di appartenenza, di lealtà allo Stato, di patriottismo, così come nell'educazione a quelle virtù civiche e più ancora a quel sentire morale e a quell'etica civile che costituiscono il presupposto necessario per un'ordinata convivenza e per la stessa effettività della volontà dello Stato, così come espressa nella legge. Basta, al riguardo, scorgere i titoli delle prime Settimane per rendersi conto di quanto e come l'attenzione dei cattolici italiani fosse incentrata sulla società civile e a essa rivolta per promuoverne lo sviluppo.<sup>1</sup> Questo comportava l'elaborazione di un progetto politico per il quale la casa comune non poteva essere costruita senza la società civile, o addirittura contro la società civile.

L'unico caso nel quale l'attenzione fu rivolta esplicitamente verso la società politica lo si rinviene proprio alla fine dell'età liberale: *Lo Stato secondo la concezione cristiana*, infatti, fu il tema della 10ª Settimana Sociale, svoltasi a Roma nella primavera del 1922. Il cambiamento di attenzione non era senza significato, se si pensa alla politica di *ralliement* fra Stato e Chiesa posta in essere dagli ultimi governi liberali, ai tentativi di soluzione della questione romana imbastiti alla fine della prima guerra mondiale, comunque a quella «conciliazione silenziosa» – com'è stata efficacemente definita – che nei primi due decenni del Novecento vide di fatto riavvicinarsi Stato e Chiesa e, conseguentemente, cattolici e impegno politico.

4. Insomma: l'età liberale fu segnata dalla contrapposizione fra lo Stato, sostanzialmente in mano all'élite politico-diplomatico-militare che aveva fatto il risorgimento, e la società civile, in cui era dominante

---

<sup>1</sup> *Movimento cattolico e azione sociale. Contratti di lavoro, cooperazione e organizzazione sindacale. Scuola* (1ª, Pistoia 1907); *Questioni agrarie. Condizione operaia ed educazione. Programma sociale e organizzazioni cattoliche* (2ª, Brescia 1908); *Questioni del lavoro e dell'economia. Problemi agricoli. Programma sociale e organizzazioni cattoliche* (3ª, Palermo 1908); *Cattolicesimo sociale ed economia moderna* (4ª, Firenze 1909); *Problemi della famiglia e della cultura* (5ª, Napoli 1910); *Organizzazione professionale* (6ª, Assisi 1911); *Le condizioni della scuola* (7ª, Venezia 1912); *Le libertà civili dei cattolici* (8ª, Milano 1913); *La produzione nel regime di proprietà* (9ª, Roma 1920); *Lo Stato secondo la concezione cristiana* (10ª, Roma 1922).

la presenza della Chiesa, con la sua cultura e le sue istituzioni. Nonostante i cattolici fossero sostanzialmente fuori della società politica, tuttavia con il loro forte impegno nella società civile contribuirono in maniera originale e insostituibile alla crescita dell'Italia. Tanto che, come accennato, anche la Conciliazione fra Stato e Chiesa era realtà ormai maturata alla fine dell'età liberale. D'altra parte l'evolversi dello Stato elitario liberale verso forme socialmente più aperte, come dimostra, dopo la prima guerra mondiale, l'introduzione del suffragio universale (ancorché soltanto maschile), se da un lato costituiva un'eloquente riprova del riavvicinamento tra Stato e società civile (e quindi mondo cattolico), dall'altro lato apriva finalmente prospettive nuove, inedite, di intervento dei cattolici nella vita politica italiana, offrendo loro la possibilità di contribuire a plasmare la trasformazione dello Stato. La Settimana Sociale del 1922, col suo aggancio diretto alle tematiche della concezione cristiana dello Stato, non si può comprendere senza considerare un tornante della storia italiana così significativo, nel quale si era registrata anche la nascita, con il Partito popolare di don Luigi Sturzo, di una precisa presenza nella politica e di un preciso programma politico di cattolici italiani.

Si può dire, dunque, che nell'età liberale attraverso le Settimane Sociali la società civile si è alimentata di sensi di appartenenza e di solidarietà, offrendo così un contributo non indifferente a quell'esigenza di «fare gli italiani» che si era aperta dopo l'unificazione. Ma le Settimane sono state anche insostituibile luogo di formazione dei cattolici, e in specie dei fedeli laici, all'impegno sociale e politico in senso lato, preparandoli su obiettivi precisi e nel contesto di grandi orientamenti valoriali alla partecipazione politica. Sotto questo profilo le Settimane Sociali hanno certamente contribuito all'evoluzione dello Stato italiano da una democrazia elitaria – quella delle origini post-risorgimentali – a una democrazia più aperta e popolare che si andava configurando negli ultimi governi liberali, di cui l'acquisizione del suffragio universale costituisce il segno più evidente e significativo.

## L'AVVENTO DEL FASCISMO

5. Con la marcia su Roma e l'avvento del fascismo lo scenario muta. Anche durante il fascismo, nonostante alcune comuni vulgate, c'è stata un'opposizione cattolica. Vero è che con l'avvento del fasci-

simo si avvertì quasi subito un mutamento dell'atteggiamento dello Stato nei confronti della Chiesa e dei cattolici italiani, mutamento dovuto anche alla presenza, all'interno del variegato e complesso movimento fascista delle origini, pur con le sue punte socialiste, laiciste e anticlericali, di varie realtà che spingevano per un rinnovamento della politica e della legislazione in materia ecclesiastica, in un senso più favorevole alle tradizioni cattoliche del Paese. Ma bisogna riconoscere che l'avvicinamento alla Chiesa promosso da Mussolini, che metteva da parte le passate esperienze anticlericali e rivoluzionarie, aveva un preciso scopo politico di sostegno al proprio progetto: conquistare il consenso delle masse popolari ancora molto religiose e, al tempo stesso, mettere fuori gioco l'esperienza del populismo sturziano e, con essa, la democrazia. In quest'ottica si spiega la rimozione dei cinquant'anni di legislazione anticlericale, operata soprattutto attraverso la stipula dei patti lateranensi.

6. Di fatto la convivenza col regime fu, in realtà, meno facile di quanto ordinariamente si pensi, non potendosi conciliare l'ideologia dello Stato etico con la dottrina cristiana del primato di Dio e della centralità dell'uomo, fatto a sua immagine e somiglianza. E ciò naturalmente man mano che il fascismo si andò trasformando dall'originario coacervo di movimenti dalle varie anime, e per certi aspetti addirittura incoerenti l'uno con l'altro, a un regime ispirato a una precisa ideologia, in quanto tale distinta e contrapposta ad altre concezioni del mondo, dell'uomo e della vita come quella cattolica. Il nodo dottrinale venne chiaramente in evidenza, com'è noto, nelle polemiche che seguirono il Concordato del 1929. Quelle polemiche segnarono, fra l'altro, il rinascere di una contrapposizione fra Stato e società civile: il primo in mano a un'élite fortemente ideologizzata e a un'ideologia con ovvie pretese egemoniche e di esclusività; la seconda attraversata da un certo pluralismo e, comunque, ancora fortemente segnata da una cultura di tradizione cattolica.

7. Ma l'opera di formazione delle coscienze, di educazione allo spirito critico e libero, che i cattolici avevano iniziato già nel periodo liberale, continuò anche nel ventennio, seppure in condizioni diverse e con differenti modalità. Non è un caso che i più forti contrasti tra la Chiesa e il fascismo si ebbero – oltre che nel 1938, in occasione della legislazione razziale – nel 1931, a proposito delle garanzie assi-

curate dal Concordato alle associazioni di Azione cattolica; garanzie rese necessarie dalla politica del fascismo in materia di educazione delle giovani generazioni, che aveva portato fra l'altro ad affermare un monopolio delle associazioni di regime e a sopprimerne ogni altra, ivi comprese quelle cattoliche. Come non è un caso che buona parte della classe politica italiana del secondo dopoguerra, e non solo quella che militò nel partito della Democrazia cristiana, negli anni oscuri della dittatura si formò alle libertà e alla democrazia grazie alla protezione concordataria di alcune fondamentali realtà educative cattoliche: l'Azione cattolica, le associazioni collegate (soprattutto la Federazione universitaria cattolica italiana, FUCI), l'Università cattolica del S. Cuore.

In particolare durante il fascismo i cattolici come tali (non i singoli individui, s'intende) furono nuovamente messi fuori dalla politica e, quindi, dallo Stato. I patti lateranensi, cioè gli accordi diplomatici conclusi l'11 febbraio 1929 nel palazzo del Laterano e diretti a chiudere la questione romana, assicurarono alla Santa Sede una serie di immunità personali e reali idonee a garantire la sua assoluta, visibile e indiscutibile indipendenza nella sua alta missione di governo della Chiesa universale e disciplinarono vari aspetti della vita della Chiesa italiana, garantendo a essa alcune libertà altrimenti inesistenti né tutelate in un ordinamento illiberale. Ma quei patti non poterono evitare, anzi per certi aspetti quasi agevolavano, l'estromissione dei cattolici in quanto tali dalla politica.

8. Comunque, anche durante il fascismo, e in un contesto quindi sostanzialmente avverso, i cattolici dettero un contributo importante al bene comune. Certamente in quel periodo si coglie, per così dire, un ripiegamento del mondo cattolico in se stesso, in un grande sforzo di formazione religiosa, sociale e politica. Per averne una conferma basta al riguardo scorrere soltanto i titoli delle Settimane Sociali svoltesi in quegli anni.<sup>2</sup> In effetti, nell'età fascista, motivi e progetti più attinenti alla società politica si rinvengono, significativamente, soltanto nei primi anni: quando il regime non si è ancora consolidato, quando le libertà non sono ancora del tutto scomparse, e conti-

---

<sup>2</sup> *La famiglia cristiana* (13<sup>a</sup>, Genova 1926); *L'educazione cristiana* (14<sup>a</sup>, Firenze 1927); *La vera unità religiosa* (15<sup>a</sup>, Milano 1928); *L'opera di Pio XI* (16<sup>a</sup>, Roma 1929); *La carità* (17<sup>a</sup>, Roma 1933); *La moralità professionale* (18<sup>a</sup>, Padova 1934).

nuano a sopravvivere istituti dello Stato liberale. Così si spiegano i temi dell'11<sup>a</sup> Settimana Sociale, svoltasi a Torino nel 1924 su *L'autorità sociale nella dottrina della Chiesa* e, soprattutto, della 12<sup>a</sup> Settimana Sociale, svoltasi a Napoli nel 1925, su *Principi e direttive in ordine ai problemi politici e all'attività politica*.

Eppure il ripiegamento in sé del mondo cattolico durante il fascismo, unico modo possibile di essere nella temperie del momento, non significò una sorta di altro «Aventino» rispetto alle tematiche socio-politiche. L'impegno prevalentemente dispiegato nell'educazione delle giovani generazioni, ma anche il non interrotto impegno nelle opere sociali, che pure sono educazione oltre che testimonianza evangelica, rappresentò una riserva morale e culturale rispetto alla massificazione del tempo e preparò il terreno per i futuri sviluppi della democrazia italiana. In questo senso le Settimane Sociali costituirono momenti significativi di elaborazione di idee e di progetti nel campo dell'educazione cristiana e civica, che trovarono poi attualizzazione nella quotidianità, soprattutto attraverso l'opera di formazione capillare delle associazioni facenti capo all'Azione cattolica. Non è perciò senza significato che, diversamente da quanto avvenuto in Europa con la caduta delle dittature di destra o di sinistra, in Italia il passaggio dalla dittatura alla democrazia sia avvenuto senza traumi e gravi lacerazioni interne: e ciò grazie alla levatrice saggia costituita proprio dalla Chiesa e dal mondo cattolico.

## IL DOPOGUERRA

9. Dopo la fine della seconda guerra mondiale si creano condizioni nuove e diverse, sia rispetto all'età del fascismo, sia rispetto, prima ancora, alla stessa età liberale. Si tratta di condizioni che permettono ai cattolici di incidere in maniera ampia e profonda sulla società italiana. Grazie al capitale di cultura, di progetti, di esperienze accumulato a partire dalla metà dell'Ottocento, i cattolici, finalmente rientrati a pieno titolo e con primarie responsabilità nella vita pubblica e politica, hanno potuto dare un contributo fondamentale alla crescita dell'Italia: crescita in senso democratico, nei diritti e nell'uguaglianza, in senso economico, nell'autorevolezza nel concerto delle nazioni, conducendo il nostro Paese, da povero e retrogrado che era, tra i vertici delle nazioni più progredite.

Anche in questo periodo il contributo delle Settimane Sociali è rilevante, a cominciare dalla 19<sup>a</sup>, rimasta giustamente famosa, svolta a Firenze nell'ottobre del 1945 sul tema *Costituzione e Costituente*, nella quale furono disegnate le linee progettuali per l'ormai prossimo appuntamento della Costituente e fu offerto un contributo di rilievo alla redazione del testo della Costituzione del 1947. Le relazioni e gli interventi succedutisi in quella sede, se mostrarono che i cattolici italiani avevano ben chiaro un progetto di Stato democratico, contribuirono ad affinare sul piano politico-giuridico tale progetto. I contributi di mons. Elia Dalla Costa su «I cattolici e la Costituente», di Giuseppe Graneris su «La Costituzione e i fini dello Stato», di Guido Gonella su «Vitalità e decadenza delle costituzioni», di Ferruccio Pergolesi su «Orientamenti e tendenze delle costituzioni contemporanee», di Camillo Corsanego su «Il problema religioso nelle costituzioni moderne», di Amintore Fanfani su «Il problema sociale contemporaneo e le costituzioni», di Egidio Tosato su «Garanzia delle leggi costituzionali», di Antonio Amorth su «Essenza e funzioni della Costituente», di Antonio Messineo sulla «Fonte del potere costituente», di mons. Antonio Lanza su «Estensione e limiti del potere costituente», di Adriano Bernareggi su «Democrazia e Costituente», di Giorgio La Pira su «Il nostro esame di coscienza di fronte alla Costituente», costituirono un contributo organico di pensiero che ebbe una profonda influenza sul testo della futura Costituzione; testo sul quale molti dei relatori alla Settimana Sociale ebbero l'opportunità di lavorare in quanto eletti membri dell'Assemblea costituente nelle liste della Democrazia cristiana.

10. Anche le Settimane successive mantengono un alto profilo tematico, connesso con lo sviluppo in atto nella società italiana.<sup>3</sup> È

---

<sup>3</sup> *I problemi del lavoro* (20<sup>a</sup>, Venezia 1946); *I problemi della vita rurale* (21<sup>a</sup>, Napoli 1947); *La Comunità internazionale* (22<sup>a</sup>, Milano 1948); *La sicurezza sociale* (23<sup>a</sup>, Bologna 1949); *L'organizzazione professionale* (24<sup>a</sup>, Genova 1951); *L'impresa nell'economia contemporanea* (25<sup>a</sup>, Torino 1952); *I problemi della popolazione* (26<sup>a</sup>, Palermo 1953); *Famiglie di oggi e mondo sociale in trasformazione* (27<sup>a</sup>, Pisa 1954); *Società e scuola* (28<sup>a</sup>, Trento 1955); *Vita economica e ordine morale* (29<sup>a</sup>, Bergamo 1956); *Aspetti umani delle trasformazioni agrarie* (30<sup>a</sup>, Cagliari 1957); *Le classi e l'evoluzione sociale* (31<sup>a</sup>, Bari 1958); *L'impiego del tempo libero come attuale problema sociale* (32<sup>a</sup>, Padova 1959); *Migrazioni interne e internazionali nel mondo contemporaneo* (33<sup>a</sup>, Reggio Calabria 1960); *Solidarietà tra i popoli e Stati di recente formazione* (34<sup>a</sup>, Como 1961); *Le incidenze sociali dei mezzi audiovisivi* (35<sup>a</sup>, Siena 1962); *Persone e bene comune nello Stato contemporaneo* (36<sup>a</sup>, Pescara 1964);

sufficiente scorrere i temi di ciascuna di esse per leggere venticinque anni di storia italiana: il suo sviluppo democratico e anche sociale, le trasformazioni socio-economiche, le esigenze e i problemi nuovi che si pongono in un Paese che conosce un sorprendente processo di sviluppo, nonostante la guerra perduta e la tradizionale gracilità degli apparati dello Stato italiano dopo l'unità. Questi processi di sviluppo vengono seguiti, osservati criticamente, sollecitati, accompagnati dai lavori delle Settimane Sociali che si susseguono e che, nel contesto del tempo, hanno una grande eco nell'opinione pubblica e influenza pratica.

Poi, per una serie di fattori interni ed esterni al mondo cattolico, l'esperienza delle Settimane Sociali si interrompe, mentre continua a svilupparsi l'impegno politico e sociale dei cattolici italiani.

L'impegno sociale della Chiesa trova nuova linfa vitale nei documenti del concilio Vaticano II (particolarmente nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*), oltre che nel magistero di Giovanni XXIII (*Mater et magistra, Pacem in terris*), di Paolo VI (*Populorum progressio, Octogesima adveniens*) e di Giovanni Paolo II (*Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus, Evangelium vitae*),<sup>4</sup> fino al recente *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*.

## GLI ANNI DI PIOMBO

11. In un contesto che muta rapidamente si diversificano le forme di presenza: nascono esperienze associative nuove, così come si sperimentano nuove modalità di impegno solidaristico a favore della *polis*. Un esempio significativo, destinato a diventare poi paradigmatico anche per realtà esterne ed estranee al mondo cattolico, è quello del volontariato, che segna un'esperienza di impegno non solo sociale ma, in senso lato, anche politico, delle più giovani generazioni.

---

*Libere formazioni sociali nello Stato contemporaneo* (37<sup>a</sup>, Udine 1965); *Sviluppo economico e ordine morale* (38<sup>a</sup>, Salerno 1966); *Diritti dell'uomo ed educazione al bene comune* (39<sup>a</sup>, Catania 1968); *Strutture della società industrializzata e loro incidenza sulla condizione umana* (40<sup>a</sup>, Brescia 1970).

<sup>4</sup> Quest'anno – per inciso – ricorre il quarantennale della *Populorum progressio* (26 marzo 1967) e, sulla sua scia, il ventennale della *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987).

L'apporto consistente e fattivo dei cattolici italiani, in una varietà di forme, è avvertito dagli estremismi come il nucleo forte di resistenza della società alle tentazioni pseudo-rivoluzionarie e antidemocratiche. Non è un caso che il mondo cattolico paghi il più caro prezzo contro la violenza terroristica, in termini numerici ma anche in termini di qualità dei propri rappresentanti caduti sotto i colpi della violenza eversiva: fra gli altri, nomi come quelli di Aldo Moro, Vittorio Bachelet, Roberto Ruffilli, Rosario Livatino, significative icone di cattolici impegnati nelle istituzioni, stanno a indicare chiaramente dove la società scorgesse i baluardi contro la barbarie eversiva. E, per converso, si può ben dire che la presenza costitutiva e motivata dei cattolici impegnati nella vita pubblica e politica ha rappresentato il decisivo ostacolo contro l'eversione e la tutela della democrazia in Italia.

Alla fine degli anni Ottanta del secolo appena trascorso, con le grandi trasformazioni in corso sia a livello europeo e mondiale, sia a livello interno italiano, si pongono le condizioni per una ripresa delle Settimane Sociali, come «strumento di ascolto e di ricerca», che possa, fra l'altro, «offrire ai centri e agli istituti di cultura, agli studiosi e agli operatori sociali occasioni di confronto e di approfondimento su quel che sta avvenendo e su quel che si deve fare per la crescita globale della società»,<sup>5</sup> come «spazio privilegiato per i cristiani laici, ai quali compete primariamente l'impegno nelle realtà terrene».<sup>6</sup>

Temi nuovi impongono ai cattolici italiani una riflessione approfondita e l'elaborazione di linee di azione: la costruzione dell'Europa, che inserisce l'identità nazionale in un contesto più ampio, culturalmente diverso e maggiormente segnato dal pluralismo; le tensioni interne tra Stato unitario e localismi; la necessità di rivisitare i rapporti fra Stato e società civile, per restituire a quest'ultima il primato e il ruolo che le spettano; i problemi della democrazia in una società che, al declino delle forme storicamente assunte da quello che tradizionalmente è stato il potere per eccellenza, il potere politico, vede contestualmente la nascita di nuovi poteri autoreferenziali e tendenzialmente insofferenti a un'etero-

---

<sup>5</sup> Nota pastorale dell'EPISCOPATO ITALIANO su *Ripristino e rinnovamento delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani*, 20 novembre 1988, n. 5.

<sup>6</sup> EPISCOPATO ITALIANO, *Ripristino e rinnovamento*, n. 9.

regolamentazione, come quello economico, quello massmediatico, quello scientifico-tecnologico. Si apre così la nuova serie delle Settimane Sociali.<sup>7</sup>

Nella transizione che caratterizza l'Italia dei primi anni Novanta, il percorso delle Settimane Sociali si intreccia con lo sviluppo del «progetto culturale orientato in senso cristiano», come fattore trainante dell'impegno dei cattolici italiani, «una dinamica di ricerca, di risposta, di proposta e di comunicazione», un processo «teso a far emergere il contenuto culturale dell'evangelizzazione, anche quale apporto qualificato dei cattolici alla vita del Paese».<sup>8</sup> Tracciandone le linee, il presidente della Conferenza episcopale – durante la riunione del Consiglio episcopale permanente svoltasi a Montecassino il 19 settembre 1994 – affermava:

La comunità ecclesiale è evidentemente chiamata a dare tutto il suo contributo al bene comune della nostra nazione e intende farlo con franchezza evangelica, con generosità e con rispetto, lasciandosi guidare dall'amore per Cristo e per l'uomo. Siamo però ben consapevoli [...] che la missione della Chiesa, e il suo stesso servizio al Paese, nel tempo presente si caratterizzano specialmente al livello dell'inculturazione della fede, come del resto è sul piano della cultura che si pongono, in ultima analisi, le questioni decisive per la crescita complessiva del popolo italiano e le necessarie premesse di un efficace impegno sociale e politico dei credenti.

Un progetto culturale dunque saldissimo nel suo riferimento a Cristo e alla verità e, al contempo, abbastanza aperto, dinamico e ramificato da poter intercettare la situazione attuale della cultura e della società, il suo rapidissimo divenire, in particolare i molteplici aspetti della «questione antropologica» che emerge tra i due secoli.

## APERTURA UNIVERSALISTICA

12. In conclusione, senza negare l'apporto di altre forze culturali e politiche, che pure vi fu, si deve constatare come i cattolici, assurti

---

<sup>7</sup> La 41<sup>a</sup> su *I cattolici e la nuova giovinezza dell'Europa*, svoltasi a Roma nel 1991; la 42<sup>a</sup> su *Identità nazionale, democrazia e bene comune*, svoltasi a Torino nel 1993; la 43<sup>a</sup> su *Quale società civile per l'Italia di domani?*, tenutasi a Napoli nel 1999; la 44<sup>a</sup> su *La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri*, svoltasi a Bologna nel 2004.

<sup>8</sup> PRESIDENZA DELLA CEI (ed.), *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, Roma 1997, n. 2.

a classe dirigente nei diversi ambiti della società, nel dopoguerra abbiano dato un contributo fondamentale a quel «miracolo» – non solo economico – che ha fatto della nuova Italia un grande e rispettato Paese. Sotto questo profilo giova notare che il cattolicesimo italiano, culturalmente alimentato dalle Settimane Sociali, lungo la linea dell’impegno missionario e poi, negli ultimi decenni, della cooperazione internazionale, ha rappresentato un’apertura universalistica dell’Italia nel mondo: un volto italiano umano, solidale e generoso sotto tante latitudini ha espresso un’idea dell’Italia stessa, accreditandone la presenza nei Paesi in via di sviluppo. È un volto umano pagato anche col martirio di tanti, sacerdoti e religiosi, ma anche laici, che così hanno contribuito alla storia del cattolicesimo «sociale» italiano nel mondo. Si tratta di un dato spesso ignorato dalla storiografia, ma ben presente nella coscienza della gente. Tutta la storia dell’Italia unita, dunque, seppur nella diversità di tempi e di configurazioni politico-istituzionali, non si può pensare a prescindere dall’apporto dei cattolici.

## **II. I cattolici, il dibattito pubblico e l’impegno socio-politico**

### UN IMPEGNO CONTESTATO

13. La seconda idea fondamentale su cui poggia il tema prescelto per quest’edizione del centenario delle Settimane Sociali – il bene comune – è da rinvenire in collegamento con la prima idea fondamentale e in una proiezione verso il futuro. Nel senso che, come per il passato e in differenti condizioni l’apporto dei cattolici è stato essenziale per la vita del Paese, così per il futuro questo non potrà fare a meno né dovrà prescindere da tale apporto. Si tratta di un’idea che ha una duplice valenza: una *ad extra*, vale a dire esterna alla comunità ecclesiale, e una *ad intra*, cioè interna a essa.

Sotto il primo profilo occorre rilevare che nella realtà contemporanea sembra emergere talora una singolare contraddizione: pur in presenza dell’idea dominante secondo cui la tolleranza dev’essere principio cardine in una società pluralista, nel senso che ogni posizione culturale, ideologica, etica viene ritenuta legittima e ugualmente degna di considerazione rispetto alle altre, non di rado si

affaccia un'incredibile esclusione per la presenza cattolica. La presenza pubblica e politica del cattolicesimo è sovente e da più parti contestata e ostacolata: «Sileant catholici in munere alieno!», sembra talora sentirsi ripetere, con una pretesa a bandire le posizioni cattoliche dallo spazio pubblico e a vederle relegate nell'ambito privato.

## UN IMPEGNO NECESSARIO

14. Ora, è chiaro che ciò non è conforme né al principio di libertà, né a quello di una mera tolleranza né, tantomeno, alla realtà di un'effettiva democrazia, nella quale tutti sono chiamati a contribuire al perseguimento del bene comune. Ma dev'essere chiaro, d'altra parte, che i cattolici italiani non hanno nessuna volontà di abdicare ai diritti e alle responsabilità loro derivanti dalla cittadinanza, mentre sono consapevoli della necessità di onorare quei «doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale» che l'art. 2 della Costituzione riconosce a ogni appartenente alla comunità politica. Doveri che, per il credente, oltre che nel diritto positivo sono fondati anche – e innanzitutto – in un precetto religioso. In sintesi, come metteva in evidenza Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Christifideles laici* (n. 42: EV 11/1787):

I fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione alla «politica», ossia alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune.

## LAICITÀ E VALORI

15. E qui si innesta l'altra accennata valenza, quella che si è detta *ad intra*. Nel senso che, proprio in relazione ai doveri che incombono ai cattolici, in quanto singoli e nelle loro formazioni sociali, in ordine al soddisfacimento di quei «doveri inderogabili» derivanti dalla cittadinanza e nel perseguimento di quell'obiettivo della giustizia che è proprio dello Stato, come ha sottolineato Benedetto XVI nella sua enciclica *Deus caritas est* (n. 28), è necessario che la comunità cristiana riacquisti consapevolezza di formare e di spronare all'impegno socio-politico. Occorre oggi ricominciare daccapo – in un contesto di

isolamento per molti aspetti inedito ma per altri assai simile a quello di un secolo fa – ad accumulare idee, cultura, progetti, ma anche a sperimentare esperienze, perché, nel contesto così mutato della post-modernità, i cattolici siano ancora in grado di dare il loro contributo alla vita del Paese. Solo così si eviterà quella tentazione dello «straniamento dalle sorti del nostro Paese» (G. Rumi), risuonato non a caso durante il recente convegno ecclesiale di Verona. Si tratta di «farsi carico» – è stato detto nella città scaligera – «delle aspettative più autentiche e dei bisogni più profondi del Paese intero, della sua domanda – che cresce e si diffonde – di non cadere definitivamente nell’apatia», tenuto conto che

facile anzi è prevedere che, negli anni che ci attendono, il gioco democratico ci porrà di fronte alle grandi questioni della politica: da quelle che direttamente determinano ciò che ormai chiamiamo il «ben-essere» di ogni persona e di tutta la comunità, a quelle della sicurezza nei momenti straordinari e ordinari di una collettività, sino a quelle della biopolitica e di un’etica pubblica realmente creduta e praticata (L. Ornaghi).

Ciò comporterà di affinarsi nel confronto democratico e in un rigoroso esercizio della mediazione politica, che non necessariamente dovrà ridursi alla pura declamazione dei principi né – all’opposto – alla loro tacita evacuazione pratica. Occorre invece ribadire che, nella prospettiva cattolica, sussiste una concezione di laicità che vede il pluralismo all’interno di un comune vincolo sociale. In tale concezione, che i cattolici italiani rivendicano con forza, la laicità non è un’ideologia, un’idea di parte, una parte politica, ma nient’altro che la casa comune le cui mura sono costituite dai valori in sé non negoziabili<sup>9</sup> nei conflitti che caratterizzano la vita di una democrazia.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Come afferma H. Arendt in una delle stagioni più tragiche del XX secolo: «Dove tutti mentono, riguardo a ogni cosa importante, colui che dice la verità, lo sappia o no, ha iniziato ad agire; anche lui si è impegnato negli affari politici poiché [...] egli ha fatto un primo passo verso il cambiamento del mondo» (H. ARENDT, «Truth and Politics», in Id., *Between Past and Future*, New York 1968; tr. it. di V. SORRENTINO, *Verità e politica*, Torino 1995, 61).

<sup>10</sup> In proposito non va dimenticato che «se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l’uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore [...]. Se invece con l’espressione “autonomia delle realtà temporali” si intende che le cose create non dipendono da Dio, che l’uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora tutti quelli che credono in Dio avvertono quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore, svanisce» (*Gaudium et spes* 36: EV 1/1431s).

Bisogna prepararsi adeguatamente alle sfide che il mutato contesto culturale comporta. Se infatti si vuole dare – come peraltro è doveroso – un contributo costruttivo alla vita dei cattolici, ciò deve avvenire motivando in termini razionali, e quindi condivisibili da ogni uomo di buona volontà, le posizioni etiche, sociali, economiche, giuridiche, politiche proprie dei cattolici.<sup>11</sup>

16. In particolare sul problema della laicità sono necessari un grande sforzo di pensiero e un'accumulazione di esperienze che tengano nel dovuto conto anche le diverse interpretazioni che sono storicamente emerse, le quali, se – per un verso – mostrano come legittima e necessaria la separazione della sfera statale da quella religiosa, fanno intendere – per altro verso – anche due varianti possibili: la separazione con subordinazione della dimensione religiosa a quella statale o – più opportunamente – la separazione senza subordinazione alcuna.<sup>12</sup> Restando inteso che la separazione non può significare che la dimensione della convivenza civile e delle sue istituzioni sia indifferente per la fede.

In ogni caso, se per alcuni aspetti le condizioni obiettive di oggi sembrano analoghe a quelle di ieri, per altri aspetti ci sono elementi di favore che possono aiutare nell'opera di «ricapitalizzazione»: si pensi soltanto al fatto che ai cattolici della seconda metà dell'Ottocento mancava quel patrimonio dottrinale (l'enciclica *Rerum novarum* data soltanto 1891!), che oggi invece si ha ricco, abbondante e articolato in una dottrina sociale della Chiesa che ha conosciuto un grande sviluppo. È giunto il momento, dunque, che i cattolici italiani rappresentino agli altri, con garbo ma con forza, che il futuro del nostro Paese non potrà prescindere dalla loro presenza costitutiva e dal loro apporto irrinunciabile, secondo quelle linee valoriali espresse dalla Costituzione italiana, le quali appartengono al patrimonio di pensiero cristiano e sono risultate fondanti la convivenza civile.

---

<sup>11</sup> BENEDETTO XVI, nell'enciclica *Deus caritas est* 28, afferma che la fede è una forza purificatrice per la ragione: «Partendo dalla prospettiva di Dio, la libera dai suoi accecamenti e perciò l'aiuta a essere meglio se stessa. La fede permette alla ragione di svolgere in modo migliore il suo compito e di vedere meglio ciò che le è proprio. È qui che si colloca la dottrina sociale cattolica: essa non vuole conferire alla Chiesa un potere sullo Stato. Neppure vuole imporre a coloro che non condividono la fede prospettive e modi di comportamento che appartengono a questa. Vuole semplicemente contribuire alla purificazione della ragione e recare il proprio aiuto per far sì che ciò che è giusto possa, qui e ora, essere riconosciuto e poi anche realizzato».

<sup>12</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso alla curia romana*, 22 dicembre 2005.

Prima ancora, è necessario far comprendere alla stessa comunità cristiana e ai suoi componenti la necessità di tale impegno e l'urgenza di una formazione a tale impegno. In particolare occorre formare le giovani generazioni, generose ma restie anche per troppe disillusioni, al senso della responsabilità e dell'impegno sociale e politico, ripartendo dall'idea fondamentale di bene comune,<sup>13</sup> che tale impegno deve fondare e sorreggere. Un'idea, quella di bene comune, che, se non sempre è condivisa da chi appartiene ad altre scuole di pensiero, spesso risulta non ben chiara e condivisa nei suoi specifici contenuti dagli stessi cattolici. Al contrario, tale categoria etico-sociale e politica, peraltro sempre bisognosa di essere reinterpretata alla luce dei cambiamenti storici, appare oggi ancor più necessaria. Sono proprio le condizioni attuali dell'umanità che esigono a tutti i livelli una nuova realizzazione dei criteri del bene comune: dalle comunità locali a quelle nazionali e internazionali, dai Paesi del terzo mondo alle stesse democrazie del mondo opulento, si coglie ovunque l'esigenza di improntare l'azione politica, economica, giuridica, educativa alla visione complessiva del bene comune, per evitare che altri interessi di breve e medio termine possano sopravanzare e si perda così nella vita sociale l'intento cooperante e solidale verso la costruzione della città dell'uomo.

---

<sup>13</sup> Sul concetto di bene comune ricordiamo quanto afferma, fra l'altro, la costituzione *Gaudium et spes* (n. 26: *EV* 1/1399ss): «Dall'interdipendenza sempre più stretta e piano piano estesa al mondo intero deriva che il bene comune – cioè l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente – oggi sempre più diventa universale, investendo diritti e doveri che riguardano l'intero genere umano. Pertanto ogni gruppo deve tener conto dei bisogni e delle legittime aspirazioni degli altri gruppi, anzi del bene comune dell'intera famiglia umana.

Contemporaneamente cresce la coscienza dell'esimia dignità che compete alla persona umana, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili. Occorre, perciò, che siano rese accessibili all'uomo tutte quelle cose che sono necessarie a condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, all'educazione, al lavoro, al buon nome, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso.

L'ordine sociale pertanto e il suo progresso devono sempre lasciar prevalere il bene delle persone, giacché nell'ordinare le cose ci si deve adeguare all'ordine delle persone e non il contrario, secondo quanto suggerisce il Signore stesso quando dice che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato (cf. *Mc* 2,27). Quell'ordine è da sviluppare sempre più, è da fondarsi sulla verità, realizzarsi nella giustizia, deve essere vitalizzato dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà. Per raggiungere tale scopo sono da introdurre un rinnovamento della mentalità e profondi mutamenti della società».

### III. Il bene comune

IL BENE COMUNE È «DI TUTTI E DI CIASCUNO»

17. Per accostare in prima istanza il concetto di «bene comune» giova rifarsi alla sintesi più aggiornata, completa e prospettica del magistero – contenuta nel recente *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*<sup>14</sup> – che così lo definisce:

Dalla dignità, unità e uguaglianza di tutte le persone deriva innanzitutto il principio del bene comune, al quale ogni aspetto della vita sociale deve riferirsi per trovare pienezza di senso. Secondo una prima e vasta accezione, per bene comune s'intende «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono, sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente» (*Gaudium et spes* 26). Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro. Come l'agire morale del singolo si realizza nel compiere il bene, così l'agire sociale giunge a pienezza realizzando il bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 164).

Un modo semplice, ma efficace, di cogliere in concreto il significato proprio di bene comune è metterlo a confronto col concetto di bene totale. Mentre quest'ultimo può essere metaforicamente reso con l'immagine di una somma, i cui addendi costituiscono i beni individuali (o dei gruppi sociali di cui è formata la società), il bene comune è piuttosto paragonabile al prodotto di una moltiplicazione, i cui fattori rappresentano i beni dei singoli individui (o gruppi). Di qui il senso della metafora: in una somma, se anche alcuni addendi si annullano, la somma totale resta comunque positiva. Anzi, può addirittura accadere che, se l'obiettivo è massimizzare il bene totale (ad es. il PIL nazionale), convenga «annullare» il bene (o benessere) di qualcuno a condizione che il guadagno di benessere di qualcun altro aumenti in misura più che sufficiente per la compensazione. Non

---

<sup>14</sup> Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, nn. 164-184. È utile rilevare che il principio del bene comune appare come quello fondante e architettonico, cui seguono quelli di sussidiarietà e di solidarietà (rispettivamente ai nn. 185-191 e 192-196).

così, invece, con il prodotto di una moltiplicazione, perché l'annullamento anche di un solo fattore azzerava l'intero prodotto.

In altri termini, quella del bene comune è una logica che non ammette sostituibilità: non si può sacrificare il bene di qualcuno – quali che ne siano la situazione di vita o la configurazione sociale – per migliorare il bene di qualcun altro, e ciò perché quel qualcuno è pur sempre una persona umana. Per la logica del bene totale, invece, quel qualcuno è un individuo, cioè un soggetto identificato completamente da una particolare funzione di utilità, e le utilità si possono tranquillamente sommare (o confrontare), perché non hanno volto (cioè identità) né storia. Come già aveva chiarito Aristotele, la vita in comune tra esseri umani è cosa ben diversa dalla mera comunanza del pascolo propria degli animali. Nel pascolo, ogni animale mangia per proprio conto e cerca – se gli riesce – di sottrarre cibo agli altri. Nella società umana, invece, il bene di ognuno può essere raggiunto soltanto con l'opera di tutti. Ma, soprattutto, il bene di ognuno non può essere fruito (cioè goduto) se non lo è anche dagli altri.

## L'UTILITARISMO FILOSOFICO

18. Perché bene comune e bene totale continuano a essere confusi, persino in ambito cattolico, generando non pochi equivoci e provocando dispute sterili e inconcludenti? La risposta più convincente è che la cultura oggi dominante è talmente intrisa di utilitarismo filosofico che anche quei luoghi di pensiero e di azione che lo avversano, a livello dei principi, finiscono per subirne il condizionamento pratico. Si tenga presente, infatti, che con l'etica utilitarista di J. Bentham (1789) si afferma e si diffonde l'idea secondo cui scopo della politica è il bene totale del popolo; in tal modo l'organizzazione del mercato (cioè dell'economia) e delle istituzioni pubbliche dev'essere tale da non ostacolare il conseguimento di un simile obiettivo.

Chiaramente, fintanto che la ragione utilitarista è stata circoscritta all'ambito socio-economico, si è (quasi) sempre riusciti a trovare rimedi alle incongruenze da essa generate, soprattutto sul fronte della distribuzione della ricchezza. Dopotutto, è in ciò il significato ultimo del *welfare state*, il cui fondamento filosofico è marcatamente ispirato alle teorie di Hobbes: poiché la logica del bene totale non assicura affatto che tutti i cittadini possano vivere in maniera

decente, e poiché situazioni di prolungata povertà o di accentuata disuguaglianza tra i gruppi sociali sono dannose o comunque inefficienti per il fine della massimizzazione del bene totale, allora si affida allo Stato il compito di intervenire *post factum* per compensare, in chiave risarcitoria, coloro che, per una ragione o per l'altra, sono rimasti troppo indietro nella gara del mercato. In anni recenti, tuttavia, il compromesso di Hobbes ha mostrato tutta la sua inadeguatezza quando si è cercato di estendere la logica del bene totale alla sfera di quella che M. Foucault ha chiamato la biopolitica: si sacrifica un embrione umano per avvantaggiare, cioè per aumentare, il benessere di qualche individuo; si legalizza l'eutanasia, perché questa pone termine alla disutilità del sofferente e di chi lo deve assistere; e così via. Esempi del genere manifestano a sufficienza un'emergenza di cui si fatica talvolta ad avvertire la posta in gioco.

Per rispondere a queste sfide della post-modernità – è stato detto efficacemente a Verona – occorre un convinto sforzo di discernimento che muova dalla consapevolezza che la «questione sociale» s'intreccia in modo indissolubile con la «questione antropologica» (S. Pezzotta).

## CARITÀ E SOLIDARIETÀ

19. Un'altra conseguenza della confusione tra bene comune e bene totale riguarda l'eventuale uso intercambiabile, nella pratica, delle parole «carità» e «solidarietà». In proposito, Benedetto XVI nella sua enciclica *Deus caritas est* (n. 20) afferma:

L'amore del prossimo radicato nell'amore di Dio è anzitutto un compito per ogni fedele, ma è anche un compito per l'intera comunità ecclesiale, e questo a tutti i suoi livelli [...]. La coscienza di tale compito ha avuto rilevanza costitutiva nella Chiesa fin dai suoi inizi: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (At 2,44-45) [...]. Con il crescere della Chiesa, questa forma radicale di comunione materiale non ha potuto, per la verità, essere mantenuta. Il nucleo essenziale è però rimasto: all'interno della comunità dei credenti non deve esservi una forma di povertà tale che a qualcuno siano negati i beni necessari per una vita dignitosa.

Il concetto di solidarietà è invece ben più limitato e polivalente.

Conviene a questo punto precisare ulteriormente le caratteristiche proprie del bene comune. Esso non va confuso con il bene privato né con il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che cia-

scuno trae per il fatto di far parte di una certa comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure ne traggono. Come a dire che l'interesse di ognuno si realizza insieme a quello degli altri, non già contro (come accade con il bene privato) né a prescindere dall'interesse degli altri (come accade con il bene pubblico). In tal senso «comune» è distinto da «proprio», così come «pubblico» è distinto da «privato».

## IL PRINCIPIO DI RESPONSABILITÀ

### 20. Qual è dunque il «nemico» del bene comune?

C'è un modo diffuso ma scorretto di intendere il bene comune come garanzia e condizione del bene privato e quindi, come tale, perseguibile individualmente. È la logica sottesa a una società che si autocomprende in forza di un contratto, dove ciascuno persegue il suo bene personale, privato, accettando, se necessario, anche parziali momenti di convergenza purché atti allo scopo di indurre al proprio benessere. In tale prospettiva ci si garantisce reciprocamente sulla reale efficacia di questo tipo di ricerca e si percepisce tendenzialmente l'altro come strumento per i propri scopi. Legittimare questo significa, però, legittimare una logica del vivere in cui – anche nella ricerca del bene comune – ciascuno sente l'altro come concorrente, avversario, nemico. Non è questo evidentemente il senso umano del vivere sociale ispirato dalla fede, che punta invece dichiaratamente a una reale comunione di vita. In questo senso la tensione verso il bene comune tende a configurarsi come comunione. Occorre perciò liberarsi dall'equivoco di intendere il bene comune «solo» come mezzo per il bene proprio, con ciò legittimando una concorrenza generalizzata e ineluttabile, che confermerebbe la comprensione dell'uomo che è *homo homini lupus* e dando per scontato che il vivere da uomini su questa terra è tale e non potrà mai essere diversamente. In effetti, se guardiamo alla vita politica, ci accorgiamo che proprio tale incomprendimento grava sull'identificazione dei diritti, che sono generalmente intesi come la ricerca di garanzie che tutelino i beni privati, misconoscendo le correlative esigenze di doveri sociali. Occorre dunque fare i conti con la capacità o l'incapacità di una libera responsabilità. Tradotto sul piano personale, questo significa che la libertà è capacità di responsabilità quando assume come fine non la ricerca del

proprio bene o di quello del proprio gruppo di appartenenza, ma quando si apre a una prospettiva più ampia di carattere universale. Altrimenti il senso complessivo dell'agire personale e politico non potrà non sortire effetti disgreganti. Nessuna convivenza umana può durare a lungo ed essere fonte di felicità, cioè di realizzazione piena delle persone, se tutti pretendono di ricevere – al modo dell'opportunist, ovvero dell'assistito cronico – oppure ancora se tutti i rapporti intersoggettivi sono ridotti allo schema di un contratto.

## IV. Implicazioni del bene comune oggi

### LA QUESTIONE SOCIALE COME QUESTIONE ANTROPOLOGICA

21. Quali implicazioni di ordine pratico e di particolare interesse per la realtà italiana discendono dall'accoglimento della prospettiva centrata sul bene comune? Parecchie e su piani diversi. Prima di illustrarne alcune, conviene fare tesoro di un'importante lezione di metodo. La scienza sociale ha formulato un teorema (teorema di Thomas) che suona all'incirca così:

Se gli uomini definiscono come reali certe situazioni, esse saranno reali nelle loro conseguenze.

In altri termini, la non corretta interpretazione di un fenomeno favorisce un'errata definizione dei problemi e spinge a provvedimenti inadeguati, se non addirittura controproducenti. Di qui la necessità di un discernimento che si nutra di studio continuo e di ricerche rigorose. Una raccomandazione, questa, che i cattolici italiani – nel loro complesso – non possono dire di aver sempre seguito.

Ma ciò è vero a livello ancor più generale. Occorre tener presente il concilio Vaticano II, il quale, dopo aver annotato che «l'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti, che progressivamente si estendono all'intero universo» (*Gaudium et spes* 4: EV 1/1325), invita i credenti a considerare come parte integrante del proprio impegno nel temporale la lettura e l'interpretazione delle *res novae* di questo nostro tempo.

Una realtà veramente inedita, con cui siamo insistentemente invitati a misurarci, è senza dubbio l'emergere della cosiddetta questione antropologica, che – come si è già detto – è il nuovo nome della questione sociale. In particolare siamo invitati a percepire

come la causa della persona non sia più scomponibile in diritti individuali e diritti sociali, ma come tali risorse indispensabili per vivere – nelle quali si concreta il bene comune – chiedano di essere realizzate insieme.

A tal proposito è utile riascoltare il card. Ruini lo scorso 14 dicembre 2006, nel suo intervento al clero della diocesi di Roma sul pensiero del Santo Padre Benedetto XVI, intitolato *Al cuore dell'insegnamento di Benedetto XVI. Proporre la verità salvifica di Gesù Cristo alla ragione del nostro tempo*:

Nella situazione attuale dell'occidente la morale cristiana sembra comunque divisa in due parti. Una di esse riguarda i grandi temi della pace, della non violenza, della giustizia per tutti, della sollecitudine per i poveri del mondo e del rispetto del creato: questa parte gode di un grande apprezzamento pubblico, anche se rischia di essere inquinata da un moralismo di stampo politico. L'altra parte è quella che si riferisce alla vita umana, alla famiglia e al matrimonio: essa è assai meno accolta a livello pubblico, anzi, costituisce un ostacolo molto grave nel rapporto tra la Chiesa e la gente. Nostro compito, allora, è anzitutto far apparire il cristianesimo non come semplice moralismo, ma come amore che ci è donato da Dio e che ci dà la forza per «perdere la propria vita», e anche per accogliere e vivere quella legge di vita che è l'intero decalogo. Così le due «parti» della morale cristiana potranno essere ricongiunte, rafforzandosi reciprocamente, e così i «no» della Chiesa a forme deboli e deviate di amore potranno essere compresi come dei «sì» all'amore autentico, alla realtà dell'uomo com'è stata creata da Dio (cf. discorso ai vescovi svizzeri del 9 novembre 2006; discorso di Verona; L'Europa: il Messaggio per la giornata mondiale della pace 2007 si muove proprio in questa direzione). L'intero approccio antropologico ed etico del cristianesimo, il suo modo di comprendere la vita, la gioia, il dolore e la morte, trova però la sua legittimità e la sua consistenza soltanto in quella prospettiva di salvezza storica ma soprattutto escatologica che è stata aperta dalla risurrezione di Cristo (cf. discorso di Verona): sui temi della morte, della risurrezione e dell'immortalità, che non possiamo toccare qui, Joseph Ratzinger ha scritto il libro *Escatologia: morte e vita eterna* (Assisi 1979).

## LA DIMENSIONE GLOBALE

22. Un'altra avvertenza che occorre avere quanto al bene comune è la sua imprescindibile dimensione internazionale, come largamente attestato dal magistero sociale sin dalla *Mater et magistra* (15 maggio 1961), ben prima che venisse coniata la parola «globalizzazione» e se ne percepissero gli effetti epocali.

Ancora nel 1965, le democrazie nel mondo erano 42; oggi sono 88. Il 60% della popolazione mondiale viveva in sistemi sociali caratterizzati dall'assenza di un'economia di mercato; oggi quel dato si è ridotto a meno dell'1%. Le cosiddette «nuove povertà» non esistevano e il *welfare state* era ancora da attuare nella maggior parte dei Paesi dell'occidente avanzato; oggi sono proprio le nuove povertà associate al dilagare delle nuove tecnologie info-telematiche a farci parlare dell'urgenza di un nuovo welfare. EUROSTAT<sup>15</sup> nel 2005 ha calcolato 72 milioni di europei poveri, pari al 16% della popolazione complessiva. E si tratta di poveri che lavorano. Nel 1965 il fenomeno di portata veramente epocale della globalizzazione non aveva ancora iniziato a dare segni di sé: bisognerà attendere il primo vertice del G6 a Rambouillet (Parigi), nel novembre 1975, per conoscere quei provvedimenti di privatizzazione e di liberalizzazione che innescheranno poi il processo di globalizzazione; oggi già si parla dell'opportunità che le nazioni celebrino il «giorno dell'interdipendenza», piuttosto che il «giorno dell'indipendenza».

Ancora, nel 1965 il conflitto sociale era fondamentalmente un conflitto di interessi: è tale il conflitto tra chi ha e chi non ha. Oggi sono esplosi, in aggiunta ai conflitti di interesse, i conflitti di identità. Nell'agenda dei movimenti di matrice fondamentalista, ad esempio, non troviamo più soltanto la lotta per l'uguaglianza, quanto piuttosto la lotta per l'identità, anche se evidentemente situazioni di grave disuguaglianza economico-sociale e, di riflesso, condizioni di deficit politico-culturale restano il terreno di coltura. Bastano questi pochi cenni per comprendere quanto lavoro di revisione sarebbe stato necessario e opportuno fare e non è stato fatto da parte del laicato cattolico. Con l'acume profetico che lo caratterizzava, Giovanni Paolo II, più di ogni altro, ha dimostrato con la sua enciclica *Centesimus annus* (1991) di aver inteso la portata delle *res novae*. Un particolare, tra i tanti, conferma l'osservazione: mentre, nel 1891, Leone XIII identificava come problema pressante «gli abusi del capitalismo e le illusioni del socialismo», un secolo dopo Giovanni Paolo II denunciava «gli abusi del socialismo e le illusioni del capitalismo»!

---

<sup>15</sup> Cf. EUROSTAT, *Rapporto su povertà ed esclusione sociale nell'UE a 25, 2005*.

PRIMA IMPLICAZIONE:  
CRISI DELLA «LAICITÀ DELLA MODERNITÀ»

23. Torniamo alle implicazioni a cui accennavamo. La prima di queste chiama in causa il problema della laicità, una questione che nel nostro Paese ha assunto connotazioni del tutto singolari rispetto a quanto è accaduto altrove. Non si fatica a registrare una crisi della «laicità della modernità» perché incapace di offrire risposte sufficienti a questioni nodali: che relazione si dà tra valori morali di riferimento e la loro traduzione normativa; quali indicazioni elaborare per gestire la multiculturalità; come armonizzare in concreto le diverse e legittime pluralità di opinioni all'interno di un contesto politico unitario; quali istanze derivanti dalle diverse visioni culturali presenti all'interno di uno stesso Paese devono entrare nella cosiddetta «ragione pubblica».

Quando si riflette adeguatamente su tali questioni irrisolte le persone intellettualmente oneste e in genere gli uomini di buona volontà non tardano a comprendere perché la secolarizzazione e la laicità che da essa ne scaturiva siano ormai obsolete e superate dai fatti stessi. In Europa, lo Stato laico moderno ha potuto praticare il separatismo tra religione (sfera privata) e norma giuridica (sfera pubblica), perché tutti gli attori, nel momento in cui scendevano nell'arena pubblica, avevano comunque – credenti e non credenti – un comune riferimento di valori: quello della tradizione cristiana. Lo Stato laico – è vero – distingue nettamente il peccato dal reato, ma, senza ammetterlo esplicitamente, il suo riferimento valoriale di fondo resta il decalogo; di fatto lo Stato moderno fornisce orientamenti educativi e allude a modelli familiari, ma li ricava sostanzialmente dal sottostante terreno culturale, permeato dall'interpretazione cristiana.

24. Da dove nasce la crisi odierna? I processi incalzanti che si sono associati alla globalizzazione hanno velocemente dissolto la sottostante matrice culturale cristiana, lasciando lo Stato laico moderno a fronteggiare da solo le sfide nuove, via via emerse. A questo punto però la semplice applicazione del regime di separazione, non più supportato dal riferimento condiviso al decalogo, cioè a una comune piattaforma di valori, fa sì che lo Stato, autodefinitosi laico, sia costretto semplicemente a registrare quello che avviene. E cioè, quel che è tecnicamente possibile, lo Stato deve permetterlo; ciò che corrisponde alle preferen-

ze e ai gusti dell'individuo, la legge non deve impedirlo. Ora, se la laicità corrisponde a una sorta di indifferenza rispetto a qualsiasi ipotesi valoriale perché non si dà alcun criterio assiologicamente plausibile e condiviso, non resta però altro che lo sconsolante slogan «Vietato vietare», destinato a trasformarsi in una precisa direttiva di azione politica. Ma da qui in poi è difficile evitare una serie di effetti assolutamente perversi. Infatti, se non esiste alcuna distinzione che non sia tale sotto il profilo meramente sintattico – stante la necessaria indifferenza della legge rispetto a opzioni che riguardano il bene, come prescrive il relativismo etico –, allora bisognerebbe individuare principi politici che siano esenti da riferimenti valoriali, cioè principi che non siano giustificabili facendo appello alle concezioni del bene di cui si discute. Certamente questo sarebbe teoricamente possibile, ma a una condizione: ridurre cioè l'agire politico a una pura questione procedurale. Bisogna – a questo punto – inevitabilmente prendere coscienza di un dilemma a cui è difficile sfuggire: o la democrazia viene costretta entro i limiti di una pura questione procedurale, puramente razionale, e allora si salvaguarda la nozione di laicità, oppure si auspica che la democrazia, che è un metodo indispensabile, abbia pure dei contenuti e cioè si proponga un fine fuori di sé che è il bene comune e allora la precedente indifferenza non è più sostenibile. Quando lo Stato accettasse la pura concezione procedurale della democrazia, ciò significherebbe impedirsi automaticamente ogni potere di intervento in questioni rilevanti come: la struttura e il ruolo della famiglia, la giustizia distributiva, la manipolazione genetica, la determinazione di ciò che fa ultimamente la differenza tra l'umano e il non umano. In pratica saremmo di fronte a uno Stato che si autonega e mira alla propria autodistruzione. In tale direzione va colta l'affermazione dell'allora card. Ratzinger quando ha parlato di «tirannia del relativismo»: la relativizzazione di tutti i valori conduce alla pratica sottovalutazione della stessa democrazia.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II nell'enciclica *Centesimus annus* (n. 46: EV 13/222) afferma: «Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità e aderiscono con fermezza a essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia».

25. Non è difficile convincersi degli esiti problematici di una tale deriva etica. Basterà pensare al fatto che in una democrazia che seguisse solo la visione puramente procedurale si giungerebbe ben presto a contraddizioni pragmatiche, alla lunga insostenibili. La stessa possibilità di una società all'interno della quale sia possibile interagire economicamente nella forma del mercato – solo per fare un'esemplificazione – richiede che ci sia condivisione sulla proprietà privata, dunque su un comune riconoscimento, in mancanza del quale non sarebbe possibile riconoscere alle persone i loro legittimi interessi. Stando così le cose, il mercato stesso sarebbe destinato a durare lo spazio di un mattino. Senza il riconoscimento – da parte di tutti – dei diritti della persona umana, non sarebbe infatti possibile attribuire alle persone i vari diritti, come quello basilare detto di proprietà. Di qui si capiscono l'ambiguità e la contraddittorietà di talune forze politiche che sostengono in ambito biopolitico un liberismo senza regole e invocano in ambito socio-economico un interventismo deciso. Perché delle due l'una: o i valori sono nulla più che legittime preferenze soggettive, e allora diventano intercambiabili, oppure valori e preferenze non possono essere messi sul medesimo piano, e allora non può esserci alcuna sostituzione che possa «compensare» il sacrificio di un diritto, perché si è data soddisfazione a una preferenza, per quanto forte essa sia. Ebbene, un impegno, oggi improcrastinabile per il movimento cattolico italiano, è quello di denunciare la posizione di chi si rifà alla matrice etica utilitarista in materia di biopolitica, salvo poi prenderne le distanze quando si tratta di intervenire in ambiti quali quello della pace, delle politiche di welfare, della lotta contro la povertà, ecc. Si tratta di dimostrare che non è possibile difendere – senza cadere in palese contraddizione – l'universalismo quando si delibera in merito al modello di welfare da promuovere e prenderne poi le distanze quando si passa a discutere della vita umana. E, ancora, occorre mostrare che non è possibile fondare politiche di promozione della qualità della vita su un assunto antropologico che identifica la vita meramente con l'autocoscienza e con la possibilità di instaurare relazioni intersoggettive.

Nel Messaggio per la giornata mondiale della pace 2007, Benedetto XVI ha affermato:

Scrive Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Centesimus annus*: «Non solo la terra è stata data da Dio all'uomo, che deve usarla rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata; ma l'uomo è stato donato a se stesso da Dio e deve, perciò, rispettare la

struttura naturale e morale, di cui è stato dotato». È rispondendo a questa consegna, a lui affidata dal Creatore, che l'uomo, insieme ai suoi simili, può dar vita a un mondo di pace. Accanto all'ecologia della natura c'è dunque un'ecologia che potremmo dire «umana», la quale a sua volta richiede un'«ecologia sociale» (n. 8).

E così prosegue:

Oggi, però, la pace non è messa in questione soltanto dal conflitto tra le visioni riduttive dell'uomo, ossia tra le ideologie. Lo è anche dall'indifferenza per ciò che costituisce la vera natura dell'uomo. Molti contemporanei negano, infatti, l'esistenza di una specifica natura umana e rendono così possibili le più stravaganti interpretazioni dei costitutivi essenziali dell'essere umano. Anche qui è necessaria la chiarezza: una visione «debole» della persona, che lasci spazio a ogni anche eccentrica concezione, soltanto apparentemente favorisce la pace. In realtà impedisce il dialogo autentico e apre la strada all'intervento di imposizioni autoritarie, finendo così per lasciare la persona stessa indifesa e, conseguentemente, facile preda dell'oppressione e della violenza (n. 11).

26. Ecco dunque un primo fronte tematico dove il discorso pubblico sulla categoria di bene comune potrebbe dare ai cattolici uno specifico vantaggio comparato. Con due avvertenze, però.

Anzitutto, si deve esigere, prima che il dialogo civile abbia inizio, che non è accettabile che i cattolici, quando difendono nell'*agorà* della *polis* una certa posizione, vengano considerati fondamentalisti, mentre i cittadini non credenti quando difendono, negli stessi luoghi, posizioni opposte, vengono visti come autentici promotori del progresso morale e scientifico.

L'altra avvertenza chiama in causa un maggior senso di responsabilità da parte del mondo cattolico. Quando si entra nello spazio pubblico, l'etica cristiana è chiamata a ritrovare in primo luogo la forza argomentativa che nasce dalla sua plausibilità razionale. Ciò non equivale automaticamente a convincere, ma esige uno sforzo interpretativo che mostri la fondatezza delle sue posizioni. Da questo punto di vista siamo sfidati sul terreno dei grandi temi etici a mostrare il volto autentico della nostra visione antropologica, senza temere un confronto leale e coraggioso, anche al di là di possibili strumentalizzazioni politiche. Insomma, quando ci si deve calare nell'agone pubblico, per confrontarsi con coloro che non credono, non ci si può più sottrarre al compito di fornire ragioni.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> In proposito non va dimenticato che i lavori del IV convegno ecclesiale nazionale di Verona avevano come testo biblico di partenza la Prima lettera di s. Pietro che, fra l'altro,

SECONDA IMPLICAZIONE:  
DAL WELFARE STATE ALLA WELFARE SOCIETY

## Il welfare nella seconda metà del Novecento

27. La seconda delle implicazioni cui abbiamo accennato è quella che riguarda il cosiddetto nuovo welfare. Com'è noto, lo Stato sociale nella seconda metà del Novecento ha rappresentato un'istituzione volta al perseguimento di due obiettivi principali: per un verso, ridurre la povertà e l'esclusione sociale, redistribuendo reddito e ricchezza (funzione di «Robin Hood») e, per un altro verso, offrire servizi assicurativi, favorendo un'allocatione efficiente delle risorse nel tempo (funzione di «salvadanaio»).

A fondamento del primo obiettivo c'era l'intenzione di servirsi del potere politico per cercare di contrastare, almeno in parte, il successo dell'ordine dell'egoismo rispetto all'ordine dell'uguaglianza, per usare le espressioni di John Dunn.<sup>18</sup> Per il filosofo della politica inglese, mentre l'economia di mercato capitalistica costituisce un formidabile meccanismo per organizzare l'ordine dell'egoismo, non c'è qualcosa di simile per organizzare l'ordine dell'uguaglianza: come far vivere le persone insieme in società senza che nessuno si senta umiliato, cioè percepisca se stesso come irrilevante? Ebbene, il tentativo di riuscire in tale intento attraverso l'uso del potere politico nella forma del *welfare state*, appunto, non ha sortito gli effetti desiderati e in taluni casi ha peggiorato la situazione.

Alla base del secondo obiettivo, invece, troviamo una giustificazione tecnica ben precisa: l'incompletezza dei mercati assicurativi privati spinge necessariamente verso l'adozione di sistemi di assicurazione sociale gestiti dallo Stato. Lo strumento escogitato a tal fine è stato, fondamentalmente, il seguente: i governi usano il dividendo della crescita economica per migliorare la posizione relativa di chi sta peggio, senza peggiorare la posizione assoluta di chi sta meglio. Sennonché tutto un insieme di circostanze, – la globalizzazione e la terza rivoluzione industriale (quella delle nuove tecnologie info-tele-matiche, per intenderci) – ha causato, nei Paesi dell'occidente avan-

---

esorta i credenti a essere «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). Cf. anche BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* 28.

<sup>18</sup> Cf. J. DUNN, *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia*, Milano 2006.

zato a partire dagli anni Ottanta, un rallentamento della crescita potenziale, cominciando a redistribuire i risultati della crescita tra le diverse aree del mondo.

## Insufficienza del welfare esistente

28. I risultati di questo modo di guardare al welfare sono sotto gli occhi di tutti. Non solamente il vecchio *welfare state* si dimostra incapace di affrontare le nuove povertà; esso è del pari impotente nei confronti delle disuguaglianze sociali, in continuo aumento nel nostro Paese. Come rivela l'ultima indagine CENSIS, l'Italia è ormai diventata un Paese caratterizzato da una «mobilità a scartamento ridotto»: le persone collocate ai livelli bassi della scala sociale hanno oggi maggiori difficoltà di un tempo a salire ai livelli più alti. Segno eloquente, questo, della presenza di vere e proprie «trappole» della povertà: chi vi cade – per ragioni varie, ivi compresa la responsabilità personale – non riesce più a uscirne. Oggi, la persona inefficiente è tagliata fuori dalla cittadinanza, senza che se ne riconosca la proporzionalità di risorse. In altre parole: la persona inefficiente (o meno efficiente della media) non ha titolo per partecipare al processo produttivo; ne resta inesorabilmente esclusa perché il lavoro decente è soltanto per gli efficienti.

## Tre messaggi per un nuovo welfare

Di fronte a un quadro del genere, i cattolici non possono restare muti né inermi. Quali messaggi ci vengono dalla prospettiva del bene comune ai fini del disegno di un nuovo welfare?

Il primo messaggio è quello di superare le ormai obsolete nozioni sia di uguaglianza dei risultati che di uguaglianza delle posizioni di partenza. Piuttosto si tratta di trovare il modo di declinare la nozione di uguaglianza delle capacità, nel senso di A. Sen, mediante interventi che cerchino di dare risorse alle persone perché esse migliorino la propria posizione di vita.

Il secondo messaggio è quello di superare l'errato convincimento in base al quale i diritti soggettivi naturali (alla vita, alla libertà, alla proprietà) e i diritti sociali di cittadinanza (da tutelare mediante le varie tipologie di servizi di welfare) sono tra loro incompatibili e che per difendere i secondi sia necessario sacrificare o limitare i primi. Come

ben sappiamo, tale convincimento è stato all'origine di dispute ideologiche oziose e di sprechi non marginali di risorse produttive.

## Sussidiarietà orizzontale

29. Infine, va ricordato un terzo messaggio, perché chiama direttamente in causa il principio di sussidiarietà. Il nuovo welfare, che deve conservare un impianto universalista, deve dirigere le risorse pubbliche per finanziare non già – come avviene oggi – i soggetti di offerta dei servizi di welfare, ma i soggetti di domanda degli stessi. Infatti, il finanziamento diretto da parte dello Stato delle agenzie di welfare può alterare la natura dei loro servizi e farne lievitare i costi. Quando è lo Stato a scegliere i servizi o le prestazioni per i cittadini, necessariamente deve imporre standard di qualità, cioè standard regolamentativi, avendo in mente un cittadino medio. Ne deriva, per un verso la non personalizzazione del modo di soddisfacimento del bisogno, il che genera scontento (si rammenti che stiamo parlando di servizi alla persona); per altro verso ciò provoca una lievitazione dei costi a seguito degli sprechi di qualità, poiché si offre un servizio che, per alcuni, è di qualità superiore alle reali aspettative (cioè superiore a ciò che il cittadino sceglierebbe se fosse libero di farlo) e per altri è di qualità inferiore rispetto alle reali esigenze. Ma soprattutto, il finanziamento diretto da parte dello Stato tende a cancellare o a modificare l'identità dei soggetti della società civile. Ciò in quanto l'erogazione di fondi a tali soggetti li obbliga a seguire procedure di tipo burocratico-amministrativo che tendono ad annullare le specificità proprie di ciascun soggetto, quelle specificità da cui in ultima analisi dipende la creazione di capitale civile – che comprende l'assetto istituzionale democratico, il capitale sociale (fiducia), la capacità di produzione dei beni relazionali –, la risorsa intangibile che costituisce il vero fattore di progresso di una nazione.

A scanso di equivoci, conviene precisare che se si vuole – come vuole la dottrina sociale della Chiesa – prendere in seria considerazione il principio di sussidiarietà, non è sufficiente che esso venga declinato soltanto in termini verticali (Stato centrale e autorità regionali, provinciali, comunali), ma anche in termini orizzontali (istituzioni e società civile). Ciò richiede – come auspicato da molti studiosi – che la direzione di marcia che dovrà segnare i prossimi anni vada verso il passaggio dal *welfare state* alla *welfare society*, ossia nella dire-

zione di una società del benessere più autodiretta, più responsabilizzata, meno burocratizzata, meno compressa dall'alto e più giusta. Ciò vorrà dire, ad esempio, valorizzare le agenzie di servizio che nascono dentro la società a livello privato perché siano inserite all'interno di una programmazione pubblica di servizi e siano rispettate nella loro autonomia di azione e di gestione. Così pure sarà importante che la famiglia venga riscoperta nella sua preziosa funzione sociale, come auspicato dalla *Centesimus annus* (n. 49: EV 13/233):

È urgente promuovere non solo politiche per la famiglia, ma anche politiche sociali, che abbiano come principale obiettivo la famiglia stessa, aiutandola, mediante l'assegnazione di adeguate risorse e di efficienti strumenti di sostegno, sia nell'educazione dei figli sia nella cura degli anziani, evitando il loro allontanamento dal nucleo familiare e rinsaldando i rapporti tra le generazioni.

## SUPERARE IL MITO DELLE DUE ITALIE

30. A un'ulteriore importante conseguenza dell'acquisizione al dibattito pubblico della categoria di bene comune conviene fare un rapido cenno. Un copione che si recita da tempo nel nostro Paese è il mito delle due Italie: ogniqualevolta ci si trova di fronte a un'emergenza oppure a un problema particolarmente serio da affrontare si porta a giustificazione della mancata o errata soluzione dello stesso l'argomento delle due Italie. Ci sarebbe cioè sempre un'Italia che impedisce all'altra di svolgere il proprio compito o di raggiungere lo scopo prefissato. Valga un solo esempio. Se il nostro Paese occupa una posizione molto bassa nella graduatoria mondiale della competitività ciò è per via della «zavorra» dell'Italia del sud. Ci sarebbe così l'Italia dei giacobini e quella dei conservatori, l'Italia della rendita e quella del profitto, l'Italia dei cattolici e quella dei laici. Quanto questo modo di pensare sia radicato e diffuso è cosa a tutti nota. Meno note, forse, sono le conseguenze nefaste che discendono da questo modello di «democrazia apocalittica», una democrazia cioè dove la contesa politica è una sorta di guerra tra il Bene e il Male.

Un'esperienza recente nel nostro Paese può aiutarci a comprendere il punto sollevato. È ormai acquisito che il cosiddetto capitale istituzionale – cioè l'insieme delle istituzioni giuridiche ed economiche preposte al funzionamento dei mercati e dello Stato – è uno dei fattori decisivi del progresso economico e sociale di un Paese. A par-

tire dall'inizio degli anni Novanta, l'Italia ha avviato un processo di riforma istituzionale che ha letteralmente trasformato le regole del gioco economico e i rapporti tra soggetti privati e pubblica amministrazione. Si è trattato di un processo che per intensità ed estensione degli interventi non ha avuto pari nelle epoche precedenti, anche in Paesi più avanzati del nostro. Si pensi alle privatizzazioni attuate, alla riforma del mercato del lavoro, alle liberalizzazioni dei servizi, alla riforma del governo societario, alle modifiche del sistema bancario-finanziario, alla riforma della pubblica amministrazione e così via. Eppure, i risultati registrati sono stati di gran lunga inferiori a quanto ci si poteva e ci si doveva attendere. Come mai? Non è certo credibile la risposta di chi affermasse che sono stati commessi errori; non perché questi non vi siano stati, ma perché mediamente il processo di riforma è stato di buona fattura. Né potrebbe tenere l'argomento di chi dicesse che l'orizzonte temporale delle riforme istituzionali è il medio-lungo periodo; cioè a dire che soltanto nel medio-lungo termine si possono raccogliere i frutti del processo riformatore. Perché non regge un argomento del genere? Per la semplice ragione che il primo effetto della modifica dell'assetto istituzionale dovrebbe essere sulle aspettative degli operatori. E – come si sa – il mutamento delle aspettative anticipa i risultati attesi.

La verità è che nella recente esperienza italiana non sono sostanzialmente cambiate le aspettative dei soggetti sia privati che pubblici. Perché è accaduto che il partito dei cosiddetti «benaltristi» – di coloro cioè che pensano che ben altro ci voglia o si debba fare per raggiungere lo scopo – chiedeva sempre nuove e maggiori riforme; mentre il partito degli immobilisti attendeva il ripristino del vecchio assetto istituzionale. Il risultato è che troppi pochi soggetti hanno modificato i propri comportamenti effettivi, vanificando in buona parte gli sforzi profusi.

A questo punto si comprende perché solamente una cultura del bene comune sarebbe in grado di distruggere il mito delle due Italie. E si comprende anche il valore aggiunto che il cattolicesimo italiano sarebbe in grado di apportare al rilancio del Paese, se acquisisse piena consapevolezza del proprio potenziale e se si organizzasse in modo adeguato al nuovo spirito del tempo.

## Conclusione

### CHIESA E IMPEGNO POLITICO

31. A quest'ultimo proposito è di particolare aiuto richiamare alla mente le parole di Giovanni Paolo II pronunciate il 23 novembre 1995 al convegno ecclesiale di Palermo:

La Chiesa non deve e non intende coinvolgersi con alcuna scelta di schieramento politico o di partito, come del resto non esprime preferenze per l'una o per l'altra soluzione istituzionale o costituzionale, che sia rispettosa dell'autentica democrazia. Ma ciò nulla ha a che fare con una «diaspora» culturale dei cattolici, con un loro ritenere ogni idea o visione del mondo compatibile con la fede o anche con una loro facile adesione a forze politiche e sociali che si oppongano, o non prestino sufficiente attenzione, ai principi della dottrina sociale della Chiesa sulle persone e sul rispetto della vita umana, sulla famiglia, sulla libertà scolastica, la solidarietà, la promozione della giustizia e della pace.

Posizione riconfermata da Benedetto XVI il 19 ottobre 2006 al convegno ecclesiale di Verona:

La Chiesa non è e non intende essere un agente politico. Nello stesso tempo ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è la giustizia, e le offre il suo contributo specifico. La fede cristiana, infatti, purifica la ragione e la aiuta a essere meglio se stessa: con la sua dottrina sociale pertanto, argomentata a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano, la Chiesa contribuisce a far sì che ciò che è giusto possa essere efficacemente riconosciuto e poi anche realizzato.

### LAICATO CATTOLICO E SFERA PUBBLICA

32. Un modo – certo non l'unico – di interpretare questa posizione è quello di partire da una considerazione di fatto. Nella nostra realtà odierna è chiaramente percepita una progressiva uscita di scena del laicato cattolico dalla sfera pubblica, intesa in senso proprio, cioè come sfera distinta da quella politica. La ragione è presto detta: l'atmosfera culturale e sociale in cui ci si trova a rendere testimonianza concreta della propria fede, nell'ambito professionale come in quello dell'agire economico e in quello culturale, produce fenomeni non secondari di emarginazione, soprattutto quando ci si trova a dover procedere da soli. Diventa allora difficile, e forse anche

ingiusto, spronare o incitare i cristiani laici al comportamento virtuoso (in senso cristiano) dentro (non fuori, né a lato) le loro situazioni di vita lavorativa, quando si sa che in tal modo essi andranno incontro all'insuccesso e dunque alla frustrazione. Occorre perciò costruire «reti di sicurezza» (o reti associative) che consentano, a chi lo vuole, di tradurre in atto la logica del bene comune senza subire discriminazioni di sorta. Anche attraverso queste reti passa la possibilità di essere poi presenti con coerenza nella sfera sociale più vasta.

33. Non si tratta certo di una novità, perché da sempre questo è stato il *modus agendi* del cristianesimo. Si pensi al significato del monachesimo benedettino. Come ha descritto bene il filosofo A. MacIntyre, le comunità cristiane al crollo dell'impero romano cessarono di puntellare quell'ordine sociale che pure sembrava garantire loro alcuni vantaggi. Si misero invece a creare luoghi di vita più umana, che irradiavano all'intorno il senso di una possibilità non rassegnata alla barbarie. Si pensi anche a quell'evento di straordinaria importanza storica che è stato l'umanesimo civile del Quattrocento, dal quale è nata, fra l'altro, la moderna economia di mercato. Come ormai si sa, l'umanesimo è un evento cristiano, realizzato più dagli uomini di religione che dagli umanisti cosiddetti laici, spesso assai più tradizionalisti dei religiosi. Si pensi ancora alla nascita delle Casse di risparmio e alla nascita, verso la fine dell'Ottocento, delle Casse rurali e di tante altre istituzioni economiche e finanziarie. L'Opera dei congressi di Toniolo e le realizzazioni in ambito sociale ed economico di personaggi come Giuseppe Tovini sono esempi illustri, anche se non unici, di un laicato che ha compreso che, se Dio si è fatto uomo, occorre cercare nell'uomo e nelle sue pratiche il volto di Dio.

34. Ecco perché è urgente che il laicato cattolico torni a ricostruire le sue reti di sicurezza. Il che significa che, per difendere la libertà religiosa (non già quella di culto), non è sempre sufficiente il pluralismo nelle istituzioni; ci vuole anche il pluralismo delle istituzioni, perché il vero diritto di libertà esige spazi pubblici di autonomia, che la politica deve tutelare. Eppure la generazione presente del laicato cattolico si è convinta in genere – probabilmente in buona fede – che, scomparsa la minaccia del socialismo reale, al cattolicesimo sarebbe bastato il pluralismo nelle istituzioni. Quale l'errore teorico sottostante a un tale convincimento? Quello di credere che la

cura del bene comune sia compito esclusivo di quell'istituzione storica che è lo Stato, al quale soltanto spetterebbe il monopolio del bene comune. Con ciò, anziché affermare che fine della politica è il bene comune, si dichiara che fine dello Stato è il bene comune.

L'enciclica *Deus caritas est* ci offre un raggio di luce di grande forza sul punto qui in discussione. Al n. 29 si legge, infatti, che è compito immediato dei fedeli laici «operare per un giusto ordine nella società». Si noti che «immediato» è lo stesso aggettivo che ricorre nell'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, dove, al n. 70 (*EV* 5/1687), si legge:

Compito primario e immediato [dei laici] non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale – che è il ruolo specifico dei pastori –, ma è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nella realtà del mondo. Il campo proprio delle loro attività è il mondo vasto e complicato della politica.

Con Benedetto XVI torna dunque al centro dell'attenzione l'esplicito riferimento al ruolo del laicato cattolico nella *polis*; che non va affatto ridotta al sistema dei partiti politici, pur necessari. Nell'enciclica, questo ruolo è chiaramente distinto dal compito «mediato» della Chiesa in quanto comunità.

Nel suo intervento conclusivo al convegno di Verona il card. Ruini ha messo in evidenza, fra l'altro, che

un ulteriore elemento di novità, meno evidente e appariscente ma che si riferisce alla vita stessa della Chiesa e dei cattolici in Italia, mi sembra possa individuarsi in una crescita che ha avuto luogo in questi anni, sotto vari aspetti, tra loro certamente connessi. Si sono rafforzati cioè i sentimenti e gli atteggiamenti di comunione tra le diverse componenti ecclesiali, e in particolare tra le aggregazioni laicali, mentre si è fatto nettamente sentire, anche nel corso del nostro convegno, il desiderio di una comunione ancora più concreta e profonda. A un tale positivo sviluppo hanno certamente contribuito l'approfondirsi e il diffondersi della consapevolezza circa la necessità e l'urgenza, e al contempo le molte innegabili difficoltà di un'effettiva opera di rievangelizzazione del nostro popolo: ciò ha suscitato nuove energie e ha fatto sentire più forte il bisogno di lavorare insieme, per una missione che è comune a noi tutti (cf. *Apostolicam actuositatem* 2: *EV* 1/916s). È cresciuto inoltre, in maniera visibile, il ruolo della Chiesa e dei cattolici in alcuni aspetti qualificanti della vita dell'Italia: in particolare nel porre all'attenzione di tutti il significato e le implicazioni della nuova questione antropologica. [...] Ho ricordato questi aspetti di crescita non per nascondere le difficoltà che persistono, e sotto qualche profilo si aggravano, nella presenza cri-

stiana in Italia, ma per mostrare come i giudizi e gli atteggiamenti improntati alla stanchezza e al pessimismo, che esistono anche all'interno della Chiesa e possono essere umanamente assai comprensibili, si rivelino unilaterali già sul piano dei fatti e dell'esperienza. [...]

La testimonianza missionaria dei laici, che in Italia ha alle spalle una storia lunga e grande, le cui forme moderne sono iniziate già ben prima del Vaticano II, e che poi ha ricevuto dal concilio nuova fecondità e nuovo impulso, ha oggi davanti a sé degli spazi aperti che appaiono assai ampi, promettenti e al tempo stesso esigenti. Questa testimonianza è chiamata infatti a esplicarsi sotto due profili, connessi ma distinti. Uno di essi è quello dell'animazione cristiana delle realtà sociali, che i laici devono compiere con autonoma iniziativa e responsabilità e al contempo nella fedeltà all'insegnamento della Chiesa, specialmente per quanto riguarda le fondamentali tematiche etiche e antropologiche. L'altro è quello della diretta proposta e testimonianza del vangelo di Gesù Cristo, non solo negli ambienti ecclesiali ma anche e non meno nei molteplici spazi della vita quotidiana.

Ciò implica che l'impegno socio-politico va considerato parte indispensabile della vocazione cristiana.<sup>19</sup> E questo non solo perché tutto ciò che appartiene all'essere umano è anche appannaggio del cristiano, ma anche perché tra agire socio-politico e morale sociale c'è una connessione necessaria, diversamente da quanto raccomandava Machiavelli, secondo cui l'agire politico dev'essere guidato soltanto dalle ragioni inerenti all'efficacia dell'esercizio del potere. Infatti, si consideri che due sono le inclinazioni fondamentali della

---

<sup>19</sup> Il *Catechismo della Chiesa cattolica* (nn. 1906-1910) ci ricorda che per bene comune si deve intendere l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente. Il bene comune esige la prudenza da parte di ciascuno e, più ancora, da parte di coloro che esercitano l'ufficio dell'autorità. Esso comporta tre elementi essenziali: *a*) Il rispetto della persona, in forza del quale i pubblici poteri sono tenuti a rispettare i diritti fondamentali e inalienabili della persona umana. La società ha il dovere di permettere a ciascuno dei suoi membri di realizzare la propria vocazione. In particolare, il bene comune consiste nelle condizioni di esercizio delle libertà naturali che sono indispensabili al pieno sviluppo della vocazione umana: tali il diritto alla possibilità di agire secondo il retto dettato della propria coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso. *b*) Il benessere sociale e lo sviluppo del gruppo. Lo sviluppo è la sintesi di tutti i doveri sociali. Certo, spetta all'autorità farsi arbitra, in nome del bene comune, fra i diversi interessi particolari. Essa però deve rendere accessibile a ciascuno ciò di cui ha bisogno per condurre una vita veramente umana: vitto, vestito, salute, lavoro, educazione e cultura, informazione conveniente, diritto a fondare una famiglia ecc. *c*) La pace, cioè la stabilità e la sicurezza di un ordine giusto. Suppone quindi che l'autorità garantisca, con mezzi onesti, la sicurezza della società e quella dei suoi membri. Infine se ogni comunità umana possiede un bene comune che le consente di riconoscersi come tale, è nella comunità politica che si trova la sua realizzazione più completa. È compito dello Stato difendere e promuovere il bene comune della società civile, dei cittadini e dei corpi intermedi.

persona umana: per un verso, conoscere la verità su Dio; per altro verso, vivere in società. Dalla prima inclinazione emerge il bisogno, la domanda religiosa; dalla seconda discende la domanda politica. Ma dalla circostanza che le due inclinazioni, sia pure distinte, sono tra loro intimamente connesse, si trae la conclusione che anche le due domande devono esserlo.

## SOCIETÀ LIBERA, GIUSTA MA ANCHE FRATERNA

35. Per concludere. Un'indicazione avanzata dal card. Camillo Ruini rappresenta una via accessibile ed efficace per dare uno sbocco alla questione sopra sollevata. Si tratta – ricordava il presidente della CEI nel seminario di Siena dell'ottobre 2005 – di allargare il confronto pubblico oltre che ai temi della verità e della libertà anche a quello dell'amore e della carità. Ai cristiani infatti non può bastare una società in cui si cerchi di declinare nel concreto l'aspirazione alla libertà e quella, non meno necessaria, all'equità, senza salvaguardare l'unico collante in grado di mediare tra queste due istanze necessariamente divergenti, e cioè la fraternità. Per fare questo il laico cristiano deve mostrare la valenza pragmatica di quello che sembra solo un approccio ideale e privo di aderenza al reale, mostrando al contrario che il principio di fraternità è capace di ispirare scelte concrete dell'agenda politica. È in ciò quella testimonianza di fede, che, in fondo, il laico non credente vorrebbe dalla Chiesa. Perché la fede consiste nel saper realizzare qualcosa che vada oltre il già dato. Con le regole della pura ragione, infatti, si razionalizza l'esistente, lo si ripulisce di tutte le incrostazioni irrazionali, ma non si inventa molto di nuovo. Per inventare occorre gettare un abbozzo di senso al di là della sensatezza abituale, verso l'impossibile. Questo allarga gli orizzonti, fa respirare meglio e genera progresso.

Conviene terminare con le parole di Giuseppe Tovini (1841-1897), riprese da Giovanni Paolo II, durante la celebrazione eucaristica per la sua beatificazione avvenuta a Roma il 20 settembre 1998. Si badi che Tovini, padre di dieci figli, avvocato e banchiere, è diventato beato non «a prescindere dall'economia», ma «grazie all'economia», perché aveva compreso come l'ambito socio-economico può diventare luogo di crescita umana e palestra di santità. Aveva lasciato scritto:

Senza la fede, i nostri figli non saranno mai ricchi; con la fede, non saranno mai poveri.

## **Alcune possibili piste di approfondimento**

– Com'è percepita la presenza pubblica e politica dei cattolici nel proprio territorio?

– Ci sono interrogativi nel modo di vivere la laicità nell'attuale società pluralistica, senza cadere nel laicismo?

– Come attuare il discernimento politico oggi, cogliendo nella questione antropologica la nuova forma della questione sociale, a partire dai programmi e non solo dalla proclamazione dei principi?

– Esistono elementi comuni delle matrici culturali presenti nel nostro Paese?

# Documento conclusivo.

## *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*

A cura del Comitato scientifico organizzatore  
delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani

1. La 45<sup>a</sup> edizione delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani – la Settimana del centenario – è stata un'esperienza ricca e positiva per i partecipanti e per quanti hanno seguito i temi svolti e il dibattito.

Il pensiero grato va a Benedetto XVI, che nel suo messaggio inviato all'apertura dei lavori ha richiamato i punti dottrinali di riferimento e ha indicato le linee di approfondimento del tema: *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*, offrendo così un forte stimolo e incoraggiamento a investigare con coraggio, in ampiezza e profondità, una tematica antica e sempre nuova. In particolare, ci ha fatto notare come in tempi di globalizzazione il bene comune vada «considerato e promosso anche nel contesto delle relazioni internazionali» e come, «proprio per il fondamento sociale dell'esistenza umana, il bene di ciascuna persona risulta naturalmente interconnesso con il bene dell'intera umanità».

La solidarietà che nasce dall'interdipendenza – ha ricordato citando Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* – non è un sentimento di vaga compassione per i mali di tante persone, vicine o lontane, ma è la «determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti».

Richiamando gli insegnamenti della *Deus caritas est*, il Papa ha sottolineato il compito dei fedeli laici di «operare per un giusto ordine della società», partecipando «in prima persona nella vita pubblica e, nel rispetto delle legittime autonomie, cooperare a configurare retamente la vita sociale, insieme con tutti gli altri cittadini secondo le competenze di ognuno e sotto la propria autonoma responsabilità», illuminati dalla fede e dal magistero della Chiesa, e animati dalla

carità di Cristo; ha ribadito con forza la centralità della questione antropologica, con riferimento al rispetto della vita umana e della famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna; alla tutela della giustizia, della pace, della salvaguardia del creato, valori e principi non solo cattolici, ma comuni; ai problemi del lavoro e dei giovani. Ha infine fatto riferimento all'ambito dei rapporti tra religione e politica, affermando, alla luce della pagina evangelica sul tributo, che la Chiesa «se da una parte riconosce di non essere un agente politico, dall'altra non può esimersi dall'interessarsi del bene dell'intera comunità civile, in cui vive e opera, e a essa offre il suo peculiare contributo formando nelle classi politiche e imprenditoriali un genuino spirito di verità e di onestà, volto alla ricerca del bene comune e non del profitto personale».

## LA MEMORIA E IL TEMPO PRESENTE

2. La celebrazione della Settimana ha avuto questa volta un particolare significato per la ricorrenza centenaria della prima, svoltasi a Pistoia dal 23 al 28 settembre 1907 per iniziativa di Giuseppe Toniolo. Siamo riconoscenti a quella Chiesa locale e a quella città, come pure a Pisa, che ci ha ospitato nel prosieguo dei lavori, per il coinvolgimento e l'accoglienza di fronte alla presenza tanto numerosa di cattolici provenienti da ogni parte d'Italia.

Come si è detto, ritornare a Pistoia per l'inaugurazione del convegno serviva anzitutto a commemorare e a esprimere doverosa gratitudine per quanti furono all'inizio di una filiera di Settimane Sociali distesasi lungo un secolo, lasciando testimonianza esemplare di coinvolgimento di popolo, di stili laicali, di intelligente comprensione dei segni dei tempi, di acuta e saggia progettazione di soluzioni concrete per il bene dell'uomo e dell'intera società italiana. Dunque, un fare memoria del contributo che i cattolici hanno dato allo sviluppo della vita politica, sociale ed economica del Paese nelle differenti età della sua storia e anche nei tornanti più ardui, non dimettendosi dalla propria responsabilità di cittadini e dalla necessità di collaborare fattivamente con le altre tradizioni politiche e culturali presenti. Un fare memoria non dimentico degli stretti rapporti tra un pensiero che si fa azione nella società, e la spiritualità, l'ascesi, la preghiera, la liturgia, l'insostituibile mediazione dei contemplativi, la pietà popolare nei san-

tuari che punteggiano tutta la penisola; in definitiva, una carità operosa animata e vivificata dalla fede e dalla speranza.

Una Settimana Sociale però orientata non solo a ricordare ma anche a progettare, nella quale cioè la memoria del passato fosse stimolo ad affrontare con intelligenza, coraggio, speranza le sfide di oggi e del futuro. Anzi: ritornare a Pistoia voleva soprattutto significare la volontà di animare vieppiù, in contesti tanto profondamente mutati, una riflessione dei cattolici italiani non meramente dottrinale o teorica, ma finalizzata all'impegno del movimento cattolico in obiettivi concreti a servizio dell'intera comunità.

3. Il centenario è stata l'occasione per riprendere in mano il filo rosso che, nonostante la molteplicità di temi affrontati nelle diverse edizioni delle precedenti Settimane, tutte le unisce: il perseguimento del bene comune. Che si dovesse riprendere a parlare di bene comune è apparso subito evidente, considerato il difficilissimo momento di transizione che sta attraversando il Paese, nel contesto di un altrettanto difficile passaggio a livello europeo e planetario. A fronte di essi, si coglie un obiettivo appannarsi della coscienza della solidarietà tra il bene di ciascuno e quello di tutti.

Sulla linea, dunque, di una memoria che vuol divenire progetto, la 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani ha sostanzialmente perseguito un triplice obiettivo:

1) In primo luogo, risensibilizzare al bene comune i cattolici italiani, e soprattutto i giovani: inseriti nella società, anche i cattolici non possono, loro malgrado, non respirare la cultura individualistica e utilitaristica del tempo, alla quale occorre invece reagire. Il bene comune va ritematizzato negli odierni contesti, come valore insuperato e imprescindibile per uno sviluppo armonico, giusto, solidale della società.

2) In secondo luogo, rinfocolare il senso e la responsabilità della cittadinanza. La Settimana ha voluto sottolineare un'idea precisa: come hanno fatto nel corso di un secolo, anche attraverso questi appuntamenti periodici, i cattolici italiani sono chiamati pure oggi a dare un contributo alla crescita materiale, culturale, etica, politica del Paese. Il futuro, che si presenta con tante facce problematiche, richiede un impegno analogo a quello del passato. I cattolici *devono* esserci, da protagonisti, nello sviluppo che attende tutti, perché la loro fede li conduce all'impegno, e non al disimpegno, nell'ordine tempo-

rale; ma al contempo i cattolici *vogliono* esserci, nonostante qualche ricorrente tentativo di metterli a tacere.

3) Infine, l'incontro di Pistoia-Pisa voleva dare l'opportunità ai cattolici italiani di confrontarsi per discernere dove passi, nel contesto della nostra società contemporanea, il bene comune e per proporre prospettive concrete nei singoli ambiti presi in considerazione. È stato l'impegno più difficile e delicato, ma anche più affascinante e costruttivo, che ha fatto di quest'evento un momento partecipato di dibattito e di elaborazione di linee di azione per promuovere e favorire, nei diversi ambiti, il positivo crescere della nostra società, in tutte le sue componenti.

4. Utilizzando un metodo già felicemente collaudato per l'appuntamento di Bologna nel 2004, la Settimana del centenario è stata preceduta da due seminari di studio preparatori: il primo, svoltosi a Treviso il 20 gennaio 2007, su *Bene comune e dottrina sociale della Chiesa in Italia. Dal Vaticano II a Benedetto XVI*; il secondo, svoltosi a Bari il 19 maggio, su *Un secolo di vita italiana: il contributo dei cattolici*. Sono stati altresì organizzati, sempre nel corso del 2007, due incontri: il 16 febbraio con le associazioni e i movimenti ecclesiali; il 13 giugno con i parlamentari e i pubblici amministratori. Nel corso di questi incontri sono stati discussi e approfonditi i contenuti del «Documento preparatorio» elaborato dal Comitato scientifico organizzatore, nel quale non si intendeva fare la storia delle Settimane Sociali, ma piuttosto partire dal loro ricordo per guardare alle emergenze dell'oggi.

Il richiamo del centenario e la tornante attualità del tema hanno suscitato un largo interesse: oltre 1.400 presenti (erano circa 1.000 a Bologna); 160 diocesi rappresentate (erano 112 a Bologna); una partecipazione numerosa e ampia di delegati di associazioni, movimenti, istituzioni cattoliche. In questa palpabile crescita si rispecchia l'acuita sensibilità dei cattolici italiani per luoghi di incontro e di approfondimento delle problematiche che travagliano la società contemporanea, in vista di un impegno comune per la crescita di tutti e di ciascuno; ma è da cogliere anche il senso condiviso del dovere di solidarietà cui si è chiamati, come cittadini e come cattolici, nei confronti della comunità civile. I cattolici non possono e non devono abdicare alla loro responsabilità nel concorrere a costruire la casa comune secondo giustizia, uguaglianza, libertà, rispetto della dignità dell'uomo e di ogni uomo.

In questa prospettiva hanno portato conforto e incoraggiamento le parole di Benedetto XVI, che, nel suo messaggio, ha sottolineato che le Settimane sono state sapientemente istituite per l'impegno dei cattolici nella società, aggiungendo che «questa provvida iniziativa potrà anche in futuro offrire un contributo decisivo per la formazione e l'animazione dei cittadini cristianamente ispirati».

Nell'insieme, i lavori si sono svolti con grande partecipazione e assiduità, consentendo un approfondimento significativo delle tematiche poste in discussione, in un contesto di fraterno e costruttivo confronto. Una conferma del clima positivo è data dai risultati del questionario di verifica distribuito l'ultimo giorno dei lavori, che è stato riconsegnato compilato da 414 partecipanti. L'elaborazione dei dati ha posto in risalto un sorprendente indice di gradimento sia del metodo seguito sia dei contenuti. Dalle indicazioni emerse potranno essere tratte indicazioni preziose per il futuro.

## I NUOVI CONTESTI

5. I contributi delle relazioni e degli interventi nella discussione hanno anzitutto consentito di mettere meglio a fuoco il contesto in cui la tematica del bene comune va oggi calata.

Si tratta di un contesto per molta parte nuovo e inedito, che tocca vari aspetti e diverse dimensioni e che deve essere adeguatamente colto e approfondito, per poter procedere poi alla necessaria ritematizzazione del bene comune. Tra i molti elementi di novità, alcuni sono apparsi di particolare rilevanza.

È emerso anzitutto il fenomeno della globalizzazione, che non tocca soltanto l'economia, ma anche altri ambiti, come la cultura, la comunicazione, i modelli di comportamento, l'esperienza giuridica, l'etica e la politica, l'ecologia: in sintesi tutte le dimensioni della vita. È un fenomeno che pone problemi gravissimi di solidarietà tra popoli, perché nel nuovo contesto il bene comune non può essere inteso solamente all'interno di una determinata realtà nazionale, ma deve essere dimensionato a livello di macro-aree geopolitiche e a livello planetario.

D'altra parte, occorre rilevare che, proprio nella prospettiva del bene comune, la globalizzazione apre anche a inedite opportunità, toccando questioni fondamentali come quelle della pace e dei diritti

umani. È evidente infatti che, in una visione globale, promuovere la pace o i diritti umani significa impegnarsi per il bene comune; viceversa, se in qualche parte del mondo si combatte o si violano i diritti umani, è il bene comune a livello planetario a risentirne.

Speculare al fenomeno della globalizzazione è il riposizionamento di quella forma di organizzazione della comunità politica affermatasi negli ultimi secoli, cioè lo Stato-nazione. In effetti, quanto più i fenomeni tendono a superare i confini nazionali, per assumere proporzioni continentali o planetarie, tanto più gli Stati perdono sovranità, vale a dire la capacità di controllare e disciplinare effettivamente i fenomeni in questione. La gabbia della territorialità, che fino a poco tempo fa circoscriveva la sovranità, sostenendola e potenziandola, oggi ne costituisce progressivamente un limite. In tale contesto è comprensibile che lo Stato da solo non riesca più ad assicurare pienamente il bene comune. La crisi appare in tutta la sua evidenza proprio negli Stati europeo-continentali, tra cui l'Italia, che in passato attraverso un calibrato sistema di welfare erano riusciti a raggiungere traguardi significativi di giustizia sociale.

Oggi il modello tradizionale dello Stato sociale è in crisi. Se ne impone una riforma alla luce dei principi che rinnovano il senso del primato della società civile, ponendo in primo luogo il carattere sussidiario del sistema politico-amministrativo nei confronti di quelle formazioni sociali intermedie che, a partire dalle famiglie e dalle forme associative di terzo settore e privato sociale, contribuiscono al bene comune attraverso la creazione sia di beni relazionali sia di beni di gratuità, alla luce di una necessaria sobrietà. Anche la disaggregazione della strutturazione gerarchica delle forme aggregative mette in evidenza nuove esigenze, nuove configurazioni, nuove responsabilità della società civile.

6. Altro fattore di novità di contesto è dato dalla linea delle generazioni, di cui si deve ormai tener conto sempre più ai fini del perseguimento del bene comune. Questioni come l'ecologia e la bioetica pongono con sempre maggiore rilievo l'esigenza che nella soluzione dei problemi e nella ridefinizione dei diritti e dei doveri, individuali e collettivi, si tenga conto anche delle aspettative di coloro che non sono ancora nati, addirittura di coloro che non sono stati neppure ancora concepiti, cioè alle generazioni future, a cui bisogna consegnare un ambiente sano e un patrimonio genetico sal-

vaguardato. Insomma: il bene comune è anche il bene di coloro che verranno.

In tale prospettiva ritorna necessariamente come fondamentale la tematica della famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna, in quanto luogo destinato alla riproduzione della vita, alla costituzione dell'io personale, all'educazione integrale della persona, a un maggior rispetto tra uomini e donne, alle solidarietà intergenerazionali.

7. L'attenzione deve poi essere rivolta al consolidamento delle forme cooperative di impresa e anche a esperienze nuove, come l'emergere di inedite forme di produzione e di scambio, delle quali si avvertono sempre più le dimensioni ultra-economiche. Si tratta di esperienze che tendono ad andare al di là della mera e tradizionale dimensione del profitto, con l'acquisizione sempre più della consapevolezza che anche nell'ambito della produzione vi sono beni irrinunciabili, quali quelli nascenti dalla relazionalità umana. In questa prospettiva si può fondatamente sperare che venga finalmente rotto l'accerchiamento che il bene comune oggi subisce sia dal fronte neoliberalista sia da quello neostatalista, e che possa mirarsi all'obiettivo di un mercato civile e di uno Stato autorevole e giusto, uniti nel perseguimento del bene comune grazie al riconoscimento pubblico di attività produttive di beni e servizi in cui la relazione interpersonale, il primato della dignità della persona, il fattore solidaristico, facciano aggio sull'utile e su un assistenzialismo che nega ogni spazio all'oblatività.

8. Infine è da ricordare il volto di una scienza che va aiutata a essere veramente libera, per volgersi – in particolare nelle sue applicazioni tecnologiche – a vantaggio dell'uomo e del suo bene reale. Appare innegabile che oggi la libertà, strutturalmente propria della ricerca scientifica e a essa assolutamente necessaria, è minacciata. Ma non, come talora si pretende, dalla norma morale, la quale semmai tende a svincolare la scienza dagli asservimenti alle ideologie e alle passioni, che la svierebbero rispetto all'obiettivo della ricerca del vero e del perseguimento dell'autentico bene per l'essere umano. L'aggressione alla libertà della scienza viene da altre parti, da potentati che tendono a ridurla a un ruolo ancillare: la scienza a servizio della tecnologia, e questa a servizio delle ragioni del profit-

to. È evidente che il bene comune, vale a dire al tempo stesso il bene di ciascuno e il bene di tutti, impone un'attenta considerazione del ruolo della scienza e della tecnologia, con particolare riferimento alla trasparenza delle scelte sul dove e come orientare la ricerca, alla provenienza e alla destinazione delle risorse, a una sempre più esatta valutazione dei rapporti costi-benefici, a un consolidamento del principio di responsabilità nei confronti di tutti, e anche delle future generazioni.

In particolare la consapevolezza che la vita è un presupposto rispetto allo stesso agire politico, il perseguimento del bene comune esige che dalla constatazione e valutazione si passi a una progettualità coerente anche in politica.

## PROBLEMI E OPPORTUNITÀ

9. Grazie al contributo di tutti, i lavori della Settimana hanno dato la possibilità di valutare i nuovi contesti, con i loro lati problematici ma anche con le enormi opportunità che offrono.

In particolare sembra doversi sottolineare che, dai lavori di tutte le sessioni, è emerso con forza come la nozione del bene comune venga ad acquisire volti nuovi nei nuovi contesti: il problema non attiene soltanto al campo dell'economia o del welfare, ma a beni intangibili quali sono appunto quelli nascenti dal mutuo riconoscimento di persone che vivono in società. Di qui la necessità di un salto di qualità che, fra l'altro, operi per la trasformazione dello Stato in uno Stato sociale relazionale, nel quale la solidarietà non sia intesa come mera beneficenza nei confronti dei più deboli ed emarginati, ma entri a costituire una triade insieme alla libertà e all'uguaglianza. Insomma: la solidarietà, che deve divenire espressione del principio di fraternità, va resa operante nella società per tutti e a tutti i livelli. Qui, si è detto, si coglie la nuova frontiera del bene comune.

10. Così è emersa chiaramente l'interconnessione tra fenomeni problematici quali la condizione giovanile, l'educazione e il lavoro, la famiglia con i suoi compiti propri: tutto si tiene, e il bene comune non può essere perseguito attraverso una parcellizzazione di interventi settoriali né destinati soltanto alla persona avulsa dal suo ambiente, dalle formazioni sociali di cui fa parte.

L'emergenza della questione educativa nell'Italia di oggi ha richiamato l'attenzione sulla necessità di discernere innanzitutto tra formazione ed educazione, giacché la prima è lucidamente presente al dibattito pubblico e perseguita, ancorché non sempre soddisfacentemente, mentre la seconda sembra avere sempre meno spazio nella società a livello di riflessione e soprattutto di prassi. Le grandi agenzie educative del passato – famiglia, scuola, associazioni – appaiono depotenziate, mentre i nuovi maestri – soprattutto quelli che operano nella multiforme realtà dei mass media – si dimostrano assai spesso cattivi maestri.

L'emergenza della questione educativa ha, in secondo luogo, sollecitato a considerare come, in una sana antropologia che vede l'uomo in relazione, il bene comune non sia uno dei contenuti possibili dell'opera educativa ma è l'obiettivo primario e proprio. Le potenzialità che ogni essere umano ha in sé vanno tirate fuori per consentirgli di partecipare responsabilmente e positivamente alla vita della comunità umana.

Ma il tema dell'educazione al bene comune, poiché anche l'educazione è bene comune, ha posto pure in evidenza la necessità di coltivare e approfondire una sana e condivisa nozione di questo bene, contro ogni tentazione verso forme apparentemente analoghe, in realtà diverse e con esso contrastanti, come quelle espresse nel «bene totale».

11. Dai lavori della Settimana è pure emerso chiaramente come tematizzare la società civile quale protagonista ineliminabile di ogni azione realmente tendente al bene comune non significhi proporre irragionevoli visioni antistatalistiche.

Proseguendo una riflessione già avviata nelle Settimane Sociali di Napoli (1999) e di Bologna (2004), si è messa in evidenza la situazione spesso ancillare in cui la società civile continua a trovarsi nel Paese, nonostante gli sforzi fatti per la sua valorizzazione, anche attraverso l'esplicita affermazione del principio di sussidiarietà in senso orizzontale, contenuta nel riformato Titolo V della Costituzione. È certamente un problema di leggi, di prassi amministrative, di visioni politiche, ma è innanzitutto un problema culturale: nel senso che occorre operare per favorire la rivoluzione copernicana da una società civile concepita come ausiliaria dello Stato a uno Stato pensato come ausiliario della società civile.

La Settimana ha messo nel contempo in guardia dal pericolo di un errato apprendimento del messaggio: la società civile non è alternativa alla società politica (lo Stato) né alla società commerciale (il mercato). Tutte e tre devono sussistere e devono godere di buona salute, se si vuole che il bene comune possa concretamente realizzarsi.

12. Una particolare riflessione è venuta, da più parti e con diverse connotazioni, sulla politica che, in sé, è – o dovrebbe essere – azione di coordinamento e di promozione del perseguimento del bene comune. Non pare dubbio che per molte ragioni il senso dell'impegno politico cui ognuno è chiamato, in virtù della cittadinanza, si è molto affievolito. Spesso si preferisce l'impegno nel sociale o nel volontariato, quasi che anche questo non sia – quantomeno in senso lato – un impegno politico, cioè a favore della *polis*, che induce a uscire dal proprio particolare e dagli interessi strettamente personali o del gruppo di appartenenza.

D'altra parte, i cattolici impegnati nella politica attiva, in diverse formazioni partitiche e nei differenti schieramenti, spesso avvertono la solitudine e la mancanza di un retroterra di approfondimento e di elaborazione culturale, in una prospettiva non solo teorica, ma proiettata sulla concreta applicazione.

Da cattolici, è doveroso guardare con fiducia allo Stato e impegnarsi perché la politica risponda sempre a quella che Paolo VI ha richiamato come una delle più alte forme di carità.

In definitiva, dai lavori della 45<sup>a</sup> Settimana Sociale è venuto un significativo contributo a *vedere* e a *valutare* il contesto nel quale i cattolici sono oggi chiamati a operare.

## PROSPETTIVE DI IMPEGNO

13. Le Settimane Sociali, come dimostra la loro storia centenaria, sono una riflessione finalizzata all'impegno. Quali, dunque le prospettive di impegno che vengono dai lavori della loro 45<sup>a</sup> edizione?

Tra le tante, alcune appaiono di particolare rilievo e urgenza. In specie occorre:

1) Diffondere e continuare ad approfondire e mettere in pratica – nelle Chiese locali, nelle associazioni, nei movimenti e nelle istituzioni formative cristiane – le indicazioni della Settimana, evitando

che essa rimanga una «bella parentesi», ma si collochi nel solco del percorso della Chiesa italiana, che passa attraverso una molteplicità di eventi, tra cui emerge il recente convegno nazionale di Verona. Tale impegno ha profili oggettivi e soggettivi. Dal punto di vista oggettivo, è necessario riprendere la nozione di bene comune, secondo la declinazione che ne presenta la dottrina sociale della Chiesa, tenendo conto dei nuovi contesti e delle conseguenti nuove problematiche. Si tratta, infatti, di una nozione un poco dimenticata, talora ritenuta un residuo del passato, spesso non contestualizzata negli scenari inediti che la post-modernità presenta. Dal punto di vista soggettivo, pare necessario che sul territorio e nelle comunità si creino strutture permanenti di formazione al bene comune, nella concretezza dell'impegno culturale, sociale e politico. I lavori della Settimana dovrebbero trovare qui approfondimento e diffusione, favorendo così una crescita culturale aperta a tutto il popolo di Dio. È assolutamente necessario e urgente riscoprire la vocazione formativa ed educativa delle comunità cristiane.

2) Creare reti tra la molteplicità ricca di esperienze di vario tipo che caratterizzano il cattolicesimo italiano. Le esperienze di oggi sono spesso assai diverse da quelle generate in passato dalle Settimane Sociali, ma non meno numerose e qualificate. Forse anzi, grazie all'esperienza accumulata e alle sollecitazioni provenienti dai documenti del Vaticano II e del più recente magistero sociale dei papi, sono più consistenti e impegnative. Ma, a differenza del passato, spesso le varie iniziative vivono come monadi, anche se si vorrebbe tendere a una pastorale integrata. Occorre infatti porsi in relazione: le reti non servono soltanto a rafforzare l'identità in una società pluralistica, sono anche forme di solidarietà che aiutano ciascuno a perseguire meglio le proprie finalità. In definitiva, il porsi in rete agevola il perseguimento del bene comune cui ogni iniziativa, per parte sua e nella propria specificità, è orientata.

3) Favorire la nascita e la crescita di luoghi di incontro e di riflessione che possono giovare all'impegno nel sociale e anche nel politico. La società contemporanea, altamente specializzata, non ammette nell'un campo come nell'altro lo spontaneismo. Occorre uno sforzo di formazione che sappia coniugare professionalità e spiritualità, competenza tecnica e motivazione etica, onde evitare il pericolo – oggi spesso assai incombente – di considerare la Chiesa come un'agenzia umanitaria e le opere dei cattolici qualitativamente e motiva-

zionalmente non dissimili da ogni altra iniziativa solidaristica. In particolare, si è fatto notare il bisogno che i cattolici impegnati in politica hanno di contributi di riflessione e di progettazione, elaborati in sedi pre-politiche e comunque fuori dalle istituzioni politiche.

4) Monitorare con attenzione l'evoluzione normativa in materia di «terzo settore»: dalla revisione della legge del 1991 sul volontariato alla disciplina sulle organizzazioni non governative e sul cinque per mille, tenendo anche conto dei progetti di riforma delle disposizioni del libro I del codice civile in materia di associazioni e fondazioni. È importante uscire dalla logica di una sussidiarietà rovesciata e di una società civile succube rispetto allo Stato. In tale contesto occorre sviluppare tutte le potenzialità della Carta costituzionale, in particolare quelle contenute nella riforma del Titolo V, rimaste in buona parte incompiute. Le riforme ora annunciate non devono ledere i principi di autonomia e di sussidiarietà. A tal fine risulta necessario un impegno attento e costante a livello nazionale e locale, che si concretizzi anche in interventi nei modi e ai livelli a ciascuno possibili, riguardanti sia l'ambito legislativo sia quello amministrativo. La messa in comune costante delle esperienze maturate al riguardo potrà essere per tutti di grande utilità.

5) Sollecitare a livello locale, e non solo nelle istituzioni pubbliche, il crescere di una sensibilità rispettosa del principio di sussidiarietà in senso orizzontale. In particolare sembra necessario fare opera di sollecitazione e di animazione culturale perché l'azione amministrativa si svolga sempre più in coerenza con tale principio. A tal fine sarà utile promuovere e favorire un allargamento delle forme di partecipazione democratica, anche con modalità nuove che consentano meglio di cogliere i profili nuovi e mutevoli, nei diversi contesti, del bene comune e di favorire forme di integrazione e di partecipazione della società civile. Per quanto attiene ai contenuti, sembra sempre più urgente la sottolineatura di diritti ormai non più ignorabili, come, ad esempio, l'accesso al credito, insieme a diritti formalmente consolidati ma spesso difficilmente esercitabili, come il diritto al lavoro o alla casa.

6) Sollecitare la nascita nel mondo cattolico e sostenere iniziative sociali che si inseriscano nella prospettiva del terzo settore, con attenzione ai punti deboli della nostra società: i giovani, gli anziani, i disoccupati, i diversamente abili, gli immigrati. Si tratta di un impegno che deve partire da una chiara distinzione culturale tra privato,

pubblico e statale, e che deve favorire l'espressione di forme diverse in ciascuno di tali ambiti.

7) Occorre soprattutto un forte impegno nel campo educativo. Non è la prima volta che una Settimana Sociale si occupa dell'educazione, ma questa volta lo ha fatto con una sensibilità del tutto particolare, ponendo in evidenza come si tratti di un problema da mettere al primo posto nell'agenda del Paese. È stato, infatti, lanciato l'allarme sull'*emergenza educativa* in Italia. Occorre rafforzare le iniziative di più antica esperienza, che spesso oggi trovano difficoltà a perseguire i loro scopi non solo per esiguità di mezzi o di personale, ma anche per una cultura disattenta o addirittura contraria. Occorre anche intervenire con iniziative nuove, che sappiano essere attraenti per le giovani generazioni e sappiano svolgere un'azione educativa anche con gli strumenti – e nonostante gli strumenti – che la nostra società massmediatica pone a disposizione. Per quanto attiene in particolare alla responsabilità educativa della comunità cristiana, occorre preoccuparsi seriamente di una formazione alla cittadinanza, all'impegno nel sociale e nel politico, che appare in molti casi ormai disertata da tempo. In specie, è necessario collegare quest'opera educativa, che presuppone un impegno di elaborazione culturale e un sicuro ancoraggio antropologico, con l'educazione cristiana, nella consapevolezza che il cristiano non può non essere un buon cittadino.

La necessità di concentrare l'attenzione dei cattolici italiani sull'emergenza educativa è stata, non a caso, uno dei punti focali dell'intervento del presidente della CEI, card. Angelo Bagnasco, in apertura dei lavori della 45<sup>a</sup> Settimana, quando ha detto che serve «una forte proposta educativa in grado di introdurre alla vita e alla realtà intera, capace di giudizio, di proposte alte, di impegno concreto e continuo, cordialmente aperto al bene di tutti e di ciascuno a prezzo di interessi individuali o particolari, a prezzo del proprio personale sacrificio»; aggiungendo che «non solo non si può attuare il bene comune ma neppure concepirlo né tantomeno ragionarci e discuterne, senza recuperare le virtù cardinali della fortezza, della giustizia, della prudenza e della temperanza, con le attitudini interiori che ne conseguono». Che cosa'è questo, se non il frutto di una sapiente opera educativa?

Rimane poi ancora aperto il secolare problema del rilancio del mezzogiorno d'Italia, per quanto riguarda la coesione sociale, l'occupazione specialmente giovanile e femminile, le infrastrutture e la

legalità, anche nella prospettiva di una maggiore integrazione con i Paesi dell'area mediterranea.

14. La 45<sup>a</sup> Settimana Sociale dei Cattolici italiani è ora conclusa nell'essere dei tanti che vi hanno partecipato, a Pistoia e a Pisa, insieme, fraternamente, nella comunicazione reciproca e feconda di idee, di esperienze, di sentimenti.

Al tempo stesso, la 45<sup>a</sup> Settimana non è conclusa: prosegue e deve proseguire a livello locale, nelle diverse realtà, approfondendo e amplificando i suoi frutti. L'auspicio è che ciò avvenga, che vi sia una cordiale recezione dell'invito a non rimanere spettatori inerti del volgere delle cose, ma attivi e responsabili, partecipi alla costruzione di una società migliore, secondo gli insegnamenti di Giuseppe Tonio-  
lo e di quanti – nel corso di un secolo – si sono succeduti in queste assemblee e nella vita del Paese.

# **Comitato scientifico organizzatore delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani**

## *Presidente*

Mons. Arrigo Miglio, vescovo di Ivrea

## *Vicepresidente*

Prof. Giuseppe Dalla Torre

## *Segretario*

Prof. Franco Garelli

## *Membri*

Mons. Francesco Lambiasi, vescovo di Rimini

Mons. Pietro Meloni, vescovo di Nuoro

Prof. Pier Paolo Donati

Suor Marcella Farina, FMA

Prof. Cesare Mirabelli

Prof. Andrea Riccardi

Prof.ssa Eugenia Scabini

P. Michele Simone S.I.

Prof. Stefano Zamagni



# Elenco delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani (1907-2007)\*

- I Pistoia, 23-28 settembre 1907 – «Movimento cattolico e azione sociale. Contratti di lavoro, cooperazione e organizzazione sindacale. Scuola».
- II Brescia, 6-13 settembre 1908 – «Questioni agrarie. Condizione operaia ed educazione. Programma sociale e organizzazioni cattoliche».
- III Palermo, 27 settembre-4 ottobre 1908 – «Questioni del lavoro e dell'economia. Problemi agricoli. Programma sociale e organizzazioni cattoliche».
- IV Firenze, 27 settembre-2 ottobre 1909 – «Cattolicesimo sociale ed economia moderna».
- V Napoli, 28 marzo-3 aprile 1910 – «Problemi della famiglia e della cultura».
- VI Assisi, 24-30 settembre 1911 – «Organizzazione professionale».
- VII Venezia, 22-28 settembre 1912 – «Le condizioni della scuola».
- VIII Milano, 30 novembre-6 dicembre 1913 – «Le libertà civili dei cattolici».
- IX Roma, 13-18 dicembre 1920 – «La produzione nel regime di proprietà».
- X Roma, 27-30 aprile 1922 – «Lo Stato secondo la concezione cristiana».

---

\* Elenco tratto da *La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri*, a cura di F. GARELLI – M. SIMONE, Bologna 2005, 562-565.

- XI Torino, 14-19 dicembre 1924 – «L’Autorità sociale nella dottrina cattolica».
- XII Napoli, 20-25 settembre 1925 – «Principi e direttive in ordine ai problemi politici e all’attività politica».
- XIII Genova, 13-17 settembre 1926 – «La famiglia cristiana».
- XIV Firenze, 12-17 settembre 1927 – «L’educazione cristiana».
- XV Milano, 2-8 settembre 1928 – «La vera unità religiosa».
- XVI Roma, 9-14 settembre 1929 – «L’opera di Pio XI».
- XVII Roma, 3-9 settembre 1933 – «La carità».
- XVIII Padova, 9-16 settembre 1934 – «La moralità professionale».
- XIX Firenze, 22-28 ottobre 1945 – «Costituzione e Costituenti».
- XX Venezia, 14-20 ottobre 1946 – «I problemi del lavoro».
- XXI Napoli, 21-28 settembre 1947 – «I problemi della vita rurale».
- XXII Milano, 26 settembre-3 ottobre 1948 – «La Comunità internazionale».
- XXIII Bologna, 24-29 settembre 1949 – «La sicurezza sociale».
- XXIV Genova, 23-29 settembre 1951 – «L’organizzazione professionale».
- XXV Torino, 21-27 settembre 1952 – «L’impresa nell’economia contemporanea».
- XXVI Palermo, 27 settembre-3 ottobre 1953 – «I problemi della popolazione».
- XXVII Pisa, 18-25 settembre 1954 – «Famiglie di oggi e mondo sociale in trasformazione».
- XXVIII Trento, 25 settembre-10 ottobre 1955 – «Società e scuola».
- XXIX Bergamo, 23-30 settembre 1956 – «Vita economica e ordine morale».
- XXX Cagliari, 22-29 settembre 1957 – «Aspetti umani delle trasformazioni agrarie».
- XXXI Bari, 21-28 settembre 1958 – «Le classi e l’evoluzione sociale».
- XXXII Padova, 20-26 settembre 1959 – «L’impiego del tempo libero come attuale problema sociale».
- XXXIII Reggio Calabria, 25 settembre-1° ottobre 1960 – «Migrazioni interne e internazionali nel mondo contemporaneo».

- XXXIV    Como, 25-29 settembre 1961 – «Solidarietà tra i popoli e Stati di recente formazione».
- XXXV    Siena, 24-29 settembre 1962 – «Le incidenze sociali dei mezzi audiovisivi».
- XXXVI    Pescara, 30 maggio-4 giugno 1964 – «Persone e bene comune nello Stato contemporaneo».
- XXXVII    Udine, 8-12 settembre 1965 – «Libere formazioni sociali nello Stato contemporaneo».
- XXXVIII    Salerno, 24-29 settembre 1966 – «Sviluppo economico e ordine morale».
- XXXIX    Catania 21-26 settembre 1968 – «Diritti dell'uomo ed educazione al bene comune».
- XL        Brescia, 30 ottobre-4 novembre 1970 – «Strutture della società industrializzata e loro incidenza sulla condizione umana».
- XLI        Roma, 2-6 aprile 1991 – «I cattolici e la nuova giovinezza dell'Europa».
- XLII        Torino, 28 settembre-2 ottobre 1993 – «Identità nazionale, democrazia e bene comune».
- XLIII        Napoli, 20-26 novembre 1999 – «Quale società civile per l'Italia di domani?».
- XLIV        Bologna, 7-10 ottobre 2004 – «La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri».
- XLV        Pistoia, 18 ottobre 2007-Pisa, 19-21 ottobre 2007 – «Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano».



# Indice

Presentazione ..... p. 5

## PRIMA SESSIONE

(Pistoia, giovedì 18 ottobre, pomeriggio)

## CENTO ANNI DI SETTIMANE SOCIALI

### **Inaugurazione**

*Giuseppe Dalla Torre* ..... » 11

### **Preghiera di apertura**

*Mons. Arrigo Miglio* ..... » 13

**Messaggio di Sua Santità Benedetto XVI**..... » 15

### **Telegramma**

*Card. Tarcisio Bertone* ..... » 19

### **Saluto**

*Mons. Mansueto Bianchi* ..... » 21

### **Saluto**

*Renzo Berti* ..... » 25

### **Introduzione ai lavori**

*Card. Angelo Bagnasco* ..... » 27

<b>Relazione introduttiva</b>	
<i>Andrea Riccardi</i> .....	p. 33
<b>La figura di Giuseppe Toniolo</b>	
<i>Mons. Domenico Sorrentino</i> .....	» 53
<b>«Il timone e la vela». La 1ª Settimana Sociale e il suo impatto sulla diocesi di Pistoia</b>	
<i>Giorgio Petracchi</i> .....	» 69

SECONDA SESSIONE

(Pisa, venerdì 19 ottobre, mattino)

IL BENE COMUNE NELL'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE

<b>Meditazione. «Apri la tua mano a tuo fratello» (Dt 15,11). Il bene comune nell'era della globalizzazione</b>	
<i>Bruna Costacurta</i> .....	» 117
<b>Saluto</b>	
<i>Mons. Alessandro Plotti</i> .....	» 123
<b>Saluto</b>	
<i>Paolo Fontanelli</i> .....	» 127
<b>Il bene comune nella società post-moderna: proposte per l'azione politico-economica</b>	
<i>Stefano Zamagni</i> .....	» 129
<b>Responsabilità sociale e mercato</b>	
<i>Leonardo Becchetti</i> .....	» 167
<b>Economia e bene comune: un incontro appena incominciato</b>	
<i>Luigino Bruni</i> .....	» 185
<b>Bene comune e globalizzazione (traccia)</b>	
<i>Giorgio Vittadini</i> .....	» 195

TERZA SESSIONE  
(Pisa, venerdì 19 ottobre, pomeriggio)  
STATO, MERCATO E TERZO SETTORE

**Saluto**

*Card. Renato R. Martino* ..... p. 203

**Saluto**

*Andrea Pieroni* ..... » 207

**Una nuova mappa del bene comune:  
perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale**

*Pierpaolo Donati* ..... » 211

**Forme emergenti nel terzo settore italiano e capitale sociale:  
un apporto distintivo alla generazione del bene comune?**

*Giovanna Rossi* ..... » 249

**I diritti della persona paradigma  
di un nuovo modello di sviluppo**

*Sergio Marelli* ..... » 269

**Politiche sociali: dall'emergenza al progetto per correggere  
le patologie strutturali del sistema Italia**

*Luigi Frudà* ..... » 279

QUARTA SESSIONE  
(Pisa, sabato 20 ottobre, mattino)  
LE PROSPETTIVE DELLA BIOPOLITICA

**L'urgenza del bene: le voci della mistica**

*Paola Ricci Sindoni* ..... » 311

**Le prospettive della biopolitica**

*Francesco D'Agostino* ..... » 315

<b>Le prospettive della biopolitica tra bioetica e biodiritto</b>	
<i>Laura Palazzani</i> .....	p. 333
<b>Le prospettive della biopolitica</b>	
<i>Sergio Belardinelli</i> .....	» 345
<b>Vita biologica e diritto privato</b>	
<i>Erica Palmerini</i> .....	» 359
<b>Prospettive antropologiche della biopolitica</b>	
<i>Marco Cangiotti</i> .....	» 371

QUINTA SESSIONE  
(Pisa, sabato 20 ottobre, pomeriggio)

EDUCARE E FORMARE

<b>Educhiamo(ci) al bene che forma e che accomuna</b>	
<i>Luigi Alici</i> .....	» 381
<b>Un compito per un bene comune</b>	
<i>Luisa Ribolzi</i> .....	» 403
<b>Un impegno comune per la formazione</b>	
<i>Michele Colasanto</i> .....	» 413
<b>Bene comune, virtù civiche e formazione del carattere</b>	
<i>Giorgio Chiosso</i> .....	» 425

SESSIONE CONCLUSIVA  
(Pisa, domenica 21 ottobre, mattino)  
UN FUTURO PER IL BENE COMUNE?

**Un futuro per il bene comune?**

*Mons. Aldo Giordano* ..... p. 441

**Bene comune e giustizia**

*Giuseppe Anzani* ..... » 457

**Il banchiere sociale e il bene comune (schema)**

*Alessandro Azzi* ..... » 467

**Il bene comune**

*Maria Rita Saulle* ..... » 477

**Il bene comune e la riforma politica**

*Savino Pezzotta* ..... » 481

**Conclusioni**

*Giuseppe Dalla Torre* ..... » 491

Elenco degli intervenuti nel dibattito ..... » 497

ALLEGATI

**Documento preparatorio** ..... » 503

**Documento conclusivo** ..... » 543

**Comitato scientifico organizzatore**

**delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani** ..... » 557

**Elenco delle Settimane Sociali dei Cattolici italiani**

**(1907-2007)** ..... » 559