

n.1 giugno 2021

Dada

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Luigi Alfieri, Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Elena Bougleux, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Adriano Fabris, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Ulrich van Loyen, Sergio Estuardo Mendizábal García, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Ryuju Satomi, Maurizio Scaini, Fabrizio Sciacca, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natascia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

Comitato di redazione

Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli

Graphic designer

Italo Belamonte

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4
34132 Trieste
prof.palmisano@gmail.com

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno XI, n. 1 – Giugno 2021
25 giugno 2021 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011
Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).
La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il numero di Giugno 2021 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Antonio Russo dibatte il tema della “carità divina” nella lettura di Tommaso Federici attraverso un articolato ritorno alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche. Laura Tundo Ferente analizza le nuove narrazioni della *Heimat* e i significati inediti elaborati dalla letteratura europea contemporanea, esplorando le diverse prospettive cognitive ed esperienze degli autori. Michele Gaslini dibatte la possibilità di pervenire ad una positiva definizione della vigente *Costituzione economica* del Paese riesaminando la nozione di *economia mista* e la correlata idea di una *terza via* degli assetti economici. Stefano De Matteis riflette sul sentimento dominante “dell’angoscia e dell’agonia” nel cosiddetto secondo *lockdown* determinato dalla pandemia in corso, e sulla conseguente rinascita di forme di solidarietà tradizionali o “classiche”. Gianfranco Franz investiga la traiettoria della nozione di sostenibilità fin dalle fondazioni del pensiero ecologico nel contesto dell’attuale inasprimento della crisi ecologica. Raffaella Sabra Palmisano esamina le radici della società tecnocratica sulla scia dell’analisi del materialismo storico e dialettico proposta da Augusto Del Noce e della sua interpretazione dell’attualismo di Giovanni Gentile.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che i prossimi numeri Speciali del 2021 hanno per titolo:

- *Anthropology of agriculture* (the deadline for submitting the contributions is September 30, 2021),
- *Anthropology of law* (the deadline for submitting the contributions is December 30, 2021),
- *The good and the evil* (the deadline for submitting the contributions is March 30, 2022).

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e di ricerca.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2021

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2021

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

La carità nella Bibbia e nella liturgia: Tommaso Federici

Antonio Russo p. 7

Ripensare la *Heimat* con la letteratura

Laura Tundo Ferente p. 39

L'influenza dei partiti egemoni nazionali. In ordine al modello economico

Michele Gaslini p. 59

ARTICLES

Il mondo incerto. *Lockdown* tra rischi e rituali

Stefano De Matteis p. 91

Alla ricerca della sostenibilità pendolando fra *cultura e misura*

Gianfranco Franz p. 107

Il corpo: tra marxismo e millenarismo negativista contemporaneo

Raffaella Sabra Palmisano p. 143

RECENSIONI

- Peroni, Giulio *Stabilità economica e sostenibilità nel diritto internazionale*. Milano: Giuffrè - Francis Lefevre, 2020

di Niccolò Emanuele Onesti p. 159

AUTHORS

p. 163

La carità nella Bibbia e nella liturgia: Tommaso Federici

Antonio Russo

Tommaso Federici (1927-2002), divine charity, solidarity, mystagogy of charity, return to the sources

Abstract

The main intention of this article is to take into account and to explain Tommaso Federici's basic purpose to contribute to the renewal of the evangelical proclamation of the "divine charity", of solidarity, through a return to the sources, its biblical, patristic and liturgical sources.

It should be noted that Tommaso Federici was a biblical and liturgical scholar well-known particularly in Italy and a consultant member of the Commission for Religious Relations with the Jews, which has its office in the Secretariat for Christian Unity.

Federici's argument is simple: he carefully analyzes and distinguishes the main texts in order to lay the foundations that will have an impact on the life of the whole Church and must guide our relationship with our neighbors in the world, in history, and in culture. Precisely because "the mystagogy on the historical life of Christ for the liturgy of the Community is also and supremely a mystagogy of charity".

This mystagogy of charity is, in other words, the presupposition and the background of a liberation that implies the "uninterrupted conversion of the heart as an opening of human existence towards God, oneself, one's neighbour and the world. Thus the mystagogy of charity finds in the biblical-liturgical scheme its most decisive force. The great events of Jesus' life and the constants condition our understanding and our living... offer not only precious material and decisive ideas, but also is simply the indispensable key to understanding Christian life, especially the charity of Christians" (Tommaso Luigi Federici).

Keywords: charity, Tommaso Luigi Federici, mystagogy, Church, conversion

Introduzione

Quasi vent'anni fa (13 aprile 2002) è venuto a mancare Luigi Tommaso Federici (questo era il suo nome per intero!). L'umanità era la sua qualità essenziale, intesa come l'esercizio della carità che non guarda chi sia l'altro, ma è magnanima, non cerca il suo interesse (1 Cor, 13, 5). Si trattava di una sollecitudine che si manifestava innanzitutto nella partecipazione affettuosa ai bisogni dell'anziana madre, ma poi anche nell'aiuto palese e tangibile che forniva agli amici, a quanti gli si avvicinavano – fossero colleghi, studenti, laici o ecclesiastici. Questa accoglienza era di un'apertura immediata ed è stata messa in risalto di recente anche dal Card. Enrico Feroci, nel concludere la cerimonia della propria ordinazione episcopale¹.

¹ Cfr. tutto il testo al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=TMEekSgIk8I>

Perciò,

«accanto al servizio reso alla Santa Sede per alcuni decenni... merita di essere ricordata – perché non meno rilevante – un'autentica, continua, sapiente diaconia in favore delle minoranze, dei “piccoli” del Signore, dei poveri e degli umili, in Italia e all'estero, che in Tommaso Federici trovarono un maestro, un punto di riferimento sicuro spirituale e culturale; ma anche un appiglio, una spalla su cui piangere, un consigliere saggio, una mano generosa, e totalmente disinteressata, che raccoglieva e convogliava continuamente denaro e aiuti soprattutto per i più dimenticati. Molti sono coloro per i quali conoscerlo fu una benedizione»².

Attraverso un cammino caratterizzato dallo studio di una varietà di discipline, coltivate con misura e intensità diverse, come la laurea in Lettere classiche all'Università La Sapienza di Roma³ e, poi, quella in Giurisprudenza a Sassari, Federici era giunto agli studi biblici (Istituto Biblico di Roma) e a quelli liturgici (Pontificio Ateneo di S. Anselmo). Con essi la sua ricerca assunse la forma definitiva che ebbe i suoi nodi salienti «nella triade Scrittura, Padri, liturgia, che si ritrova nei suoi studi in una continuità solida e attenta». Queste istanze lo inserirono nel grande alveo del rinnovamento preconciliare della teologia cattolica, che aveva trovato, soprattutto in Francia, con i libri di Jean Daniélou e la sua visione di liturgista e di teologo, una linea destinata a svolgere un ruolo decisivo nel Concilio Vaticano II.

Questo carattere della sua formazione, poi, è stato lo sfondo che risalta in primo piano non solo in tutta la sua attività di studi e pubblicistica, ma anche nel lavoro come pro-segretario della Pontificia Commissione per la neo-vulgata, nell'insegnamento al Pontificio Istituto Liturgico, di cui viene considerato come uno dei fondatori, in quello alla Pontificia Università Urbaniana, dove tenne lezioni come professore ordinario di Liturgia e Teologia biblica, e nel suo contributo come consultore di diversi dicasteri vaticani⁴.

Era nato il 30 aprile 1927 a Canterano, nel Sublacense, da Domenico Federici e Gisella De Angelis. Insieme alla famiglia, poi, aveva trascorso alcuni anni a Cerreto Laziale. I genitori erano imparentati con i Rossi di Subiaco e con i De Angelis di Jenne e si trasferirono definitivamente a Roma, per via del lavoro come notaio del

² R. Alessandrini, *È morto Tommaso Federici: L'eredità culturale di un maestro, il magistero di vita di un testimone*, in «Osservatore Romano della Domenica», 21 aprile 2002, p. 6.

³ Per la redazione della sua tesi di laurea Federici si occupò della traduzione delle epigrafi mesopotamiche cuneiformi conservate nel Museo Giovanni Barracco di Roma. Cfr. in merito, T. Federici, *Alcune antichità mesopotamiche del Museo Barracco*, in «Bollettino dei Musei Capitolini di Roma», VIII (1961), pp.1-17.

⁴ W. Kasper, *Presentazione “Lecture bibliche sulla Carità” e “Lecture bibliche sulla Fede”*, Roma, 14 maggio 2010, http://www.fondazionetommasofederici.it/wordpress/wp-content/uploads/2013/05/intervento%20kasper%2014_05_2010.pdf

padre, Domenico Federici, che si interessava molto anche di storia benedettina e delle più significative vicende storiche della valle dell'Aniene.

Il giovane Tommaso aveva frequentato il Liceo “Ennio Quirino Visconti” di Roma, dove veniva puntualmente premiato come studente modello, e, poi, compiuto gli studi all'Università di Roma (ora “La Sapienza”) con una laurea in Lettere classiche sulle epigrafi mesopotamiche cuneiformi conservate nel Museo Giovanni Barracco di Roma e successivamente in Giurisprudenza all'Università di Sassari. Da ragazzo aveva frequentato in particolare i monasteri del Sacro Speco e di Santa Scolastica. Questo interesse per i monasteri di Subiaco non verrà mai meno, tanto che, durante gli anni decisivi del Concilio, ci ritornerà da Roma, per un decennio, ogni venerdì per tenervi corsi, incontri di studio, conferenze su temi biblici o sulle scienze ausiliarie della teologia biblica, invitando «coi fatti ad essere coerenti...mediante la carità verso i più sfortunati vicini a noi, o in altri paesi disastrati. In modo concreto!»⁵.

Negli anni giovanili, due episodi di particolare rilievo ebbero una decisiva incidenza in tutto l'arco della sua vita. Il primo fu il giorno tragico dell'11 ottobre 1947, in cui il fratello maggiore Gervasio, attivista democristiano, alla vigilia delle elezioni amministrative a Roma

«fu assalito e insultato a Piazza Dante da un gruppo di militanti del PCI e, al suo eroico diniego di inneggiare al comunismo, cadde sotto una coltellata, confessando la Fede. Morì quasi subito. La memoria storica, e storiografica, di questo, come di altri consimili avvenimenti, è labile, di breve durata, non di rado asservita alle logiche della convenienza e del “politicamente corretto”. Ma il cuore di una famiglia, colpito crudelmente da una tale tragedia, ancorché confortato dall'esercizio quotidiano delle virtù teologali, resta inguaribilmente segnato. E così Tommaso trascorse tutta la sua vita accanto al papà e alla mamma... con amore e quotidiana, sollecita dedizione... Ma l'uomo, vissuto per sua scelta nel silenzio, in sobria e dignitosa povertà, rifuggendo dalla notorietà e dai palcoscenici, prediligendo in tutto, anche nel vestire, l'“essere” all'“apparire”, merita di essere conosciuto meglio... fu teologo laico, fiero del suo “regale sacerdotium”, conducendo senza ostentazioni una vita rigorosa, ascetica, scandita dalla preghiera e dal digiuno, simile allo stile dell'Oriente cristiano — basti pensare a Massimo il Confessore o a Nicola Cabasilas — di cui Tommaso fu profondo conoscitore ed estimatore. Nella fattispecie fu amico prezioso e ricercato da tutte le comunità cattoliche di rito bizantino presenti in Italia»⁶.

Il secondo episodio, non meno decisivo, fu l'incontro con il monaco benedettino dom Cipriano Vagaggini (1909-1999) che lo orientò allo studio della

⁵ <http://www.upsubiaco.it/I-DIECI-ANNI-DEL-PROF1.pdf>, p. 3.

⁶ A. Alessandrini, *È morto Tommaso Federici: L'eredità culturale di un maestro, il magistero di vita di un testimone*, art. cit., p. 6.

Bibbia e della liturgia e lo chiamò ad insegnare al Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo⁷. Su questi due eventi, veri e propri elementi coesivi di tutto il suo cammino, doveva puntellarsi l'orientamento fondamentale successivo della sua vocazione di biblista e liturgista, di teologo laico. Più precisamente, la morte del fratello lo indusse a rinunciare alle prospettive di una carriera nelle università statali; mentre l'incontro con Vagaggini lo portò ad abbandonare la carriera forense e ad accostarsi agli studi di Sacra Scrittura al Pontificio Istituto Biblico – dove fu prima allievo, e poi amico, di Carlo Maria Martini – e, infine, di liturgia all'Anselmianum⁸, soprattutto sotto la guida di Salvatore Marsili (1910-1983).

Per intuire appieno le conseguenze di queste vicende nella vita spirituale e culturale di Federici – cioè il grosso della sua attività editoriale, di insegnamento, di conferenziere -, occorre far mente locale su quello che fu, nella sua accezione non lata, il carattere principalissimo della sua rilettura della «catechesi biblica e liturgica sulla carità»⁹, che pose le basi del suo impegno concreto e ha il suo fondamento nella costante fedeltà all'annuncio dell'Antico e del Nuovo Testamento. La ri-lettura della parola di Dio e della grande tradizione della Chiesa lo condusse, infatti, alla «certezza che la massima forza della Parola sta nella celebrazione liturgica quale culmine e fonte dell'esperienza cristiana vissuta nella carità. Questo percorso trovò la sua esplicitazione nella sua tesi di dottorato in sacra liturgia»¹⁰.

Israele vivo

Come consultore della Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo, egli ebbe modo di portare avanti le tesi di fondo del suo volume *Israele vivo* (1962)¹¹, dedicato

⁷ Tra l'altro, Federici viene espressamente ricordato, «con particolare gratitudine», nel volume di Cipriano Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Edizioni Paoline, Roma, 1965, p. 13.

⁸ Sulle principali vicende relative al Pontificio Istituto Liturgico di Roma, si veda: C. Valenziano, *La Riforma Liturgica del Concilio. Cronaca, teologia, arte*, EDB, Bologna, 2004; inoltre, per quanto riguarda l'importanza e il ruolo svolto nella fondazione dell'Istituto liturgico da parte di Cipriano Vagaggini si vedano gli eccellenti lavori di E. Massimi, tra cui soprattutto il volume *Teologia classica e modernità in Cipriano Vagaggini. Percorso tra scritti editi e inediti*, CLV, Roma, 2013.

⁹ T. Federici, *Lecture bibliche sulla carità*, Roma, 1970, p. 7.

¹⁰ L.M. Crociani, *Per una prima lettura dell'opera di Tommaso Federici nel decennale della sua morte*, in «Rivista Liturgica», 3, 2012, p. 527. La tesi di dottorato in Liturgia fondamentale, dal titolo *Saggio di catechesi sulla carità*, venne difesa nell'anno accademico 1960-1970 e poi col titolo «*Carità e liturgia*». *Catechesi mistagogica permanente*, Excerptum ex dissertatione ad Doctoratum Liturgiae assequendum in Pontificio Istituto Liturgico Romae, die 22 iunii 1970, parzialmente data alle stampe presso le edizioni Ho Theologos, Palermo 1979. La tesi venne svolta sotto la direzione di Salvatore Marsili ed ebbe come *censores* A. Nocent e J. Pinell. Di questo stesso testo venne pubblicata anche un'altra sezione (priva della bibliografia e dell'indice generale, e col titolo *La liturgia dono divino della libertà*) nella rivista «Ho Theologos», Palermo, VI, 1979, nr. 22, pp. 57-127.

¹¹ Federici, già a partire dal 1959, aveva lavorato ad «una versione collettiva della Bibbia intrapresa per l'intensificazione dei rapporti fra Ebrei e Cristiani delle varie confessioni, che uscì col nome de *La*

al suo antico maestro «Eugenio Zolli che nella divina unità dei due Testamenti ci ha insegnato ad amare più consapevolmente Israele». Già da questa dedica è possibile trarre un'immagine delle scelte e degli orientamenti iniziali assunti da Federici, che poi possono essere accertati, confermati e compresi attraverso l'analisi diretta dell'opera. Ciò emerge, ad esempio, nella III ed ultima, amplissima sezione sul rapporto Cristiani ed Ebrei (pp. 105-157)¹².

In essa, l'Autore, commosso, richiama alla mente

«tra tanti non ultimo, e sempre vivo nel cuore di chi sino alla fine gli è vissuto accanto, la figura buona di Eugenio Zolli (1881-1956), rabbino, professore universitario di semitismo, scrittore, conferenziere, terziario francescano, attratto senza scampo dalla figura del Messia dei dolori che aveva studiato nei testi originali con una meditazione di quasi 30 anni. Il Servo di Jahveh per lui ha riassunto divinamente le sofferenze del suo popolo e l'infinita grazia di Figlio di Dio e di Figlio dell'Uomo, preparato angosciosamente nei secoli nel cuore degli uomini in attesa della salvezza. Oggi egli è quasi dimenticato volutamente, dopo aver sofferto l'incomprensione e l'insofferenza dei nostri ambienti che non ne hanno capito il valore e la santità personale, e dopo aver subito una lotta sorda e spietata nell'ambiente universitario per un odio di persone meschine, inestinguibile anche davanti alla morte. Eppure egli lascia opere scientifiche ed altre spirituali del più alto interesse e di autentico pensiero spirituale e religioso: la maggior parte delle quali l'incuria dei responsabili lascia inedite»¹³.

Non si tratta, qui, quindi, per Federici solo di una intangibile presenza *in memoria cordis*, cioè di riandare con la memoria agli anni della propria gioventù universitaria, ma dell'intento, sulla scia di Zolli, di fissare, dare nuovo impulso e sviluppare nuove prospettive e «ricchi motivi di studio e di considerazione, anche dal punto di vista del “mistero della Chiesa”, dell'ecumenismo e delle missioni: cioè dal punto di vista della Storia Sacra della Divina Salvezza ancora e sempre in atto tra gli uomini»¹⁴.

Bibbia Concordata, a cura della Società Biblica Italiana» (A. Falcone e N. Conte, *Profilo biografico e Bibliografia di Tommaso Federici*, in «Itinerarium», 11, 2003, p. 18). Nello stesso numero di «Itinerarium» sopra citato c'è una intera e corposa sezione monografica, alle pp.17-108, *In memoria del prof. Tommaso Luigi Federici (1927-2002)*, a c. di Nunzio Conte. La sezione comprende anche un ampio e ben informato *Profilo biografico e Bibliografia*, a c. di A. Falcone e N. Conte (pp. 17-55); poi saggi di N. Conte, *La “teologia simbolica” e la mistagogia nella visione di Tommaso Federici. Note metodologiche*, pp. 57-71; A. Falcone, *Il metodo della lettura “omega” negli scritti biblici, patristici e teologici di Tommaso Federici*, pp. 71-95; A. Romano, *L'“omelia divina” nell'innovativa riscoperta teologico-pastorale di Tommaso Federici*, pp. 97-108.

¹² T. Federici, *Israele vivo*, Edizioni Missioni Consolata, Torino, 1962, pp. 105-157.

¹³ *Ivi*, p. 121.

¹⁴ *Ivi*, p. 12.

Il volume venne tradotto in varie lingue (in spagnolo, catalano, francese). In esso Israele è visto non come «una realtà storica pietrificata, del passato, ma come una comunità vivente», dedita a testimoniare continuamente la fede del Dio unico le cui promesse valgono anche oggi. In questa prospettiva, «uno dei punti miliari della storia ebraica è l'uscita dall'Egitto e la costituzione del popolo», che è popolo di Dio, con un carattere peculiare formato per i disegni divini di avere la missione e il dovere di santificarsi e di rendere pura la terra, che impegnano Abramo e tutta la sua discendenza in cambio della promessa di una futura salvezza¹⁵.

Attraverso lo studio di questi motivi, alimentato dal costante contatto con le fonti letterarie che ne esplicitano i concetti principali, Federici matura «un permanente invito a leggere ed a considerare la Bibbia», non per mero giovamento alla cultura, ma per trarre da essa «ricchi motivi di studio e di considerazione... ancora e sempre in atto per gli uomini». Per queste ragioni, egli spende ogni sua miglior fatica per «offrire un sussidio per la catechesi biblica e liturgica sulla carità»¹⁶, mosso dalla convinzione che la liturgia è la progressiva epifania dell'amore divino, è il «grande mezzo della comunicazione dell'amore divino». I testi, di cui egli si procura di tradurre nel modo più letterale possibile e di illustrarne i passi più difficili, tratti e dall'Antico e dal Nuovo Testamento, lo convincono sempre di più che «la carità è, deve essere, un atteggiamento fondamentale della vita del fedele verso Dio, verso se stesso, verso il prossimo, verso il mondo. La carità è insieme giustizia che costruisce la comunità; è la base portante di chi vive la 'Legge' divina, di chi aderisce all'«alleanza» divina. Tutta la vita umana, in conseguenza, dunque il lavoro e i rapporti sociali in modo del tutto speciale, ne sono investiti e vivificati»¹⁷.

Nell'Antico Testamento, secondo Federici, Dio si rivela come Padre. E «l'amore di Dio ha scelto e chiamato un uomo, il padre di tutti i credenti, al quale ha consegnato la sua promessa. Tale amore non muore con Abramo, ma prosegue nei suoi discendenti, in Israele, che perciò i Profeti chiamano seme d'Abramo» (Is 41, 8). Questo amore, però, esige una «reciprocità alla quale è tenuto il beneficiario della scelta, Israele»¹⁸. Tanto da poter dire che «lo spirito comunitario degli Ebrei di tutti i tempi è saldamente ancorato, contro ogni avversità umana, al precetto divino, antico, fontale: l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo»¹⁹. Inoltre, «una delle leggi più di frequente richiamate nella Bibbia sancisce la volontà del Signore verso i poveri

¹⁵ *Ivi*, p. 26.

¹⁶ T. Federici, *Lecture bibliche sulla carità*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ *Ivi*, p. 10.

¹⁸ *Ivi*, p. 18.

¹⁹ *Ivi*, p. 229. È un tema questo che ormai sempre di più viene riconosciuto come fondamentale per poter intendere l'essenza stessa del Cristianesimo. Di recente è stato dato alle stampe, in edizione italiana (Edizioni Ares, Milano, 2018), il breve, ma importante, pregevole, testo di mons. Fernando Ocariz, *Amar con obras: a Dios y a los hombres*, in cui sin dalle prime battute discorsive si precisa che: «l'amore di Dio e l'amore per il prossimo costituiscono un'unica carità. Cogliere correttamente tale unità contribuisce in grande misura alla comprensione di come e perché la carità sia l'essenza della vita cristiana».

e meno fortunati: chi fa del bene, o, più di frequente, del male ad uno di essi, fa del bene e del male allo stesso Signore e Dio», come risulta evidente da 2 Sm 12, 1-23, quando si parla della condotta dell'uomo verso il suo prossimo, che può essere il fratello, l'uomo, il figlio dell'unico Padre. Per Federici, «tecnicamente, la Legge o Tōrah (greco 'Pentateuco') contiene il comandamento dell'amore verso il Signore (*Deut* 6, 5) e verso il 'prossimo' (*Lev* 19, 18)»²⁰.

Nel Nuovo Testamento, non solo si fissa e si assicura nel tempo la continuità e la stabilità di questo annuncio, ma abbiamo «la manifestazione plenaria e definitiva dell'amore di Dio... Da allora l'amore per i cristiani potrà essere compreso solo a partire dall'amore di Dio per Gesù Cristo... È quasi inutile aggiungere che così hanno vissuto la realtà i primi cristiani, i Padri della Chiesa, i santi e con loro innumerevoli generazioni di cristiani, in Oriente come in Occidente. Così risuonano i migliori testi delle Liturgie orientali ed occidentali antiche»²¹.

Ad esempio, in Rom 13, 9-10, Paolo scrive che «qualunque altro comandamento trova il suo culmine in questa espressione: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*. L'amore, infatti, non procura del male al prossimo: quindi la pienezza della legge è l'amore». In Mt 22, 37-39, poi, Gesù richiama e rafforza il valore permanente ed assoluto di questo comando, affermando: «*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente*. Questo è il più grande e il primo dei precetti. Ma il secondo è simile ad esso: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. Da questi due precetti dipende tutta la legge e i profeti».

Il mio prossimo

Ma chi è il mio prossimo?

Per Federici, la prima comunità cristiana, ad esempio con Lc 10, 29b, si pone l'interrogativo e lo risolve richiamandosi al mandato di comunicare ed «aprire la salvezza a tutti gli uomini», a tutte le nazioni. Il suo senso principale, come emerge dalla parabola del fariseo e del pubblicano al Tempio (Lc 18, 9-14), è la condanna della malintesa pietà di un individuo che si pone fuori e contro la comunità dei fratelli, in una attitudine solipsistica che significa mettere al centro se stessi e che in un atteggiamento autoreferenziale considera gli altri come iniqui e si autogiustifica e narcisisticamente si esalta (Lc, 18, 14).

«Gesù vuole colpire quanti ripongono fiducia solo in se stessi e si ritengono 'giusti' davanti al Signore e davanti agli uomini... confidano totalmente e solo nel loro lavoro... e perfino nella propria religiosità. E poiché il disprezzo degli 'altri' è superbia e odio, Gesù vuole stroncarlo almeno nei suoi discepoli, perché poi lo

²⁰ *Ivi*, p. 258.

²¹ *Ivi*, p. 21.

insegnino agli altri. Ecco il culmine portante di tutta la parabola, il nuleo e la spina che spiega tutto il resto»²².

Alla domanda, quindi, con cui il dottore della legge chiede: «chi è il mio prossimo» (Lc 10, 29), perciò Gesù risponde che è colui che è ferito e depredato. Qui abbiamo «una delle leggi più di frequente richiamate nella Bibbia», e che «sancisce la volontà del Signore verso i poveri e meno fortunati: chi fa del bene, o, più di frequente, del male ad uno di essi, fa del bene o del male allo stesso Signore e Dio»²³. Perciò «servire Dio senza servire il prossimo è un atteggiamento inutile ed a lungo andare dannoso»²⁴. Anzi, il peccato, l'ingiustizia che l'uomo compie nei confronti del prossimo è da considerare persino

«più grave dello stesso peccato di empietà. Infatti, il Signore tutela sempre ed anzitutto i 'valori' terreni, persino prima dei valori soprannaturali, perché quelli per l'uomo sono base indispensabile di questi. Ed il Signore vuole che l'uomo sia salvo. È il fondamento dell'amore del Nuovo Testamento»²⁵.

Questa prospettiva implica necessariamente il fatto che

«nella carità e nello scambio anche di beni materiali indispensabili alla vita, si forma continuamente la "comunità", la quale è dunque comunione e comunanza di vita e di beni spirituali e materiali. I sazi, in una parola, non potranno prendere parte alla Liturgia della Comunità accanto a fratelli affamati, se non abbiano prima provveduto a sfamarli (meglio: metterli in grado, oggi, di sfamarsi da sé, col proprio lavoro), altrimenti si avrebbe una tragica farsa»²⁶.

Cristiani ed Ebrei

Per Federici, il ritorno alle fonti bibliche, dopo il Concilio Vaticano II (1962-1965), ha rafforzato, e in maniera irreversibile, non solo la necessità di studiare le origini ebraiche del Cristianesimo, ma anche e soprattutto ha spinto a riprendere «in pieno la preziosa lettura dell'Antico Testamento» e così ha rimesso in auge la dimensione storica di entrambi i culti dell'unico Dio e poi il tema della salvezza «estesa a tutti i

²² *Ivi*, p. 283.

²³ *Ivi*, p. 245.

²⁴ *Ivi*, p. 294.

²⁵ *Ivi*, p. 249.

²⁶ T. Federici, *Lecture bibliche sulla carità*, *op. cit.*, p. 10.

popoli nella storia»²⁷. In tal modo, il Concilio ha prodotto gradualmente un cambio di mentalità nella Chiesa cattolica, mettendo in evidenza il fatto che il piano di salvezza divino agli inizi è «diventato realtà con la scelta di un popolo», Israele, e da allora in poi esso è stato ed è sempre operante per tutti gli uomini *per universum orbem diffusi*, nella forma di una promessa definitiva e irrevocabile.

Il valore salvifico di questa parola di Dio o promessa fatta ad Abramo (Gn 12, 1-3), nei testi scritturistici viene proclamato nel culto, vissuto quotidianamente, ribadito dai Profeti (Is, 40, 8) e, infine, annunciato dallo stesso Gesù, che nel suo insegnamento fa costante riferimento alle Scritture – che in quel tempo non erano altro che l'Antico Testamento (Lc, 24, 25-27, ma anche 44-47, che è un testo ripreso da *Dei Verbum*, 14-17 per sottolineare l'importanza perenne dell'Antico Testamento nella vita della Chiesa).

Nei suoi principali esiti teologici tutto ciò ha condotto ad un approfondimento del memoriale della Pasqua (cioè del centro della storia della salvezza²⁸) e alla riscoperta della sua perenne importanza nella vita, nell'attività della Chiesa. Tanto che oggi il cammino della vita di fede è sempre di più inteso come un continuo evento pasquale vivente, un 'memoriale' dell'esodo pasquale²⁹. Questo aspetto, che è «il maggior guadagno cristiano dei nostri giorni», risalta ormai in primo piano e può essere restituito ad una sua ben distinguibile peculiarità se lo si caratterizza come spiritualità pasquale di un popolo di Dio che è *in itinere*, peregrinante in terra (*Sacrosanctum Concilium*, 2, 8; *Lumen Gentium*, 48-68; *Dei Verbum*, 7). Si tratta, qui, di un aspetto di fondamentale importanza, già «presente nelle pagine di entrambi i Testamenti della Bibbia»; e perciò la Chiesa si sente chiamata costantemente a rivolgersi tanto al Nuovo quanto all'Antico Testamento ed «ha sempre sottolineato e tuttora sottolinea i suoi legami col popolo ebraico»³⁰.

L'esodo pasquale e la missione della Chiesa

Il senso più profondo della Pasqua richiama l'impegno ininterrotto di tenerne vivo lo spirito «che il popolo di Israele ha con Dio in forza dell'alleanza pasquale dell'Esodo. Giustamente si può dire che la Pasqua è il centro reale e dinamico della storia di Israele in quanto popolo di Dio, ossia popolo consacrato al culto del vero Dio nella santità della vita»³¹. La Chiesa, per Federici, fa proprio e incorpora questo comando

²⁷ T. Federici, *Mission and Witness of the Church*, in International Catholic-Jewish Liaison Committee, *Fifteen years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1988, pp. 47-48.

²⁸ S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, in AA.VV., *Anàmnesis*, vol 1, *La liturgia momento della storia della salvezza*, Marietti, Milano, 1974, p. 97.

²⁹ T. Federici, *Mission and Witness of the Church*, op. cit., p. 48.

³⁰ *Ivi*, p. 49.

³¹ S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, op. cit., p. 98

nel proprio insegnamento e lo annuncia già nel Nuovo Testamento, vincolandosi così a portare tutte le genti ad «invocare il nome del Signore e a servirlo». E questa non è altro che «l'apertura universalista che eccheggia in tutto l'Antico Testamento, nella Tōrāh di Mosé (ad. es. nel 'patto di fratellanza' di Abramo, nostro Padre comune: *Gn* 12, 1-3), nei *Profeti* (cf. ad es. *Is*, 2-15; 10, 33-11,10; 6, 12, *Ger* 16,19-21; *Giona* e altri), nei Libri sapienziali e nei Salmi»³².

Questa prospettiva, guardata nel suo complesso, comporta il fatto che in tutto il Nuovo Testamento la persona di Cristo (*Gv* 20, 29) per un verso sia vista come la continuazione dell'annuncio profetico veterotestamentario e per l'altro, invece, come un qualcosa di nuovo. In altri termini, Egli viene a situarsi come il «centro e la fonte di questo complesso processo tanto ricco di conseguenze storiche e spirituali. Cristo stesso, sulle orme dell'Antico Testamento ci dà per primo il comando di 'santificare il Nome' con la 'preghiera del Signore' o 'Padre nostro' che insegna ai suoi discepoli (*Mt* 6, 9; *Lc* 11, 2)». Poi, rivela a tutte le genti, di ogni tempo e di ogni luogo, in modo nuovo la pienezza del Nome divino, oggetto di ineffabile adorazione e amore. Tutto questo comporta il compito di continuare e realizzare, in ogni momento della nostra vita e come nostra propria missione, la sua misericordia e la sua giustizia, cioè l'instaurazione del suo «Regno di salvezza tramite l'amore, la fratellanza di tutti gli uomini, il ritorno alla Casa del Padre di tutti gli uomini in uno spirito di conversione del cuore»³³.

L'esempio nel Nuovo Testamento più importante e noto di questa visione della missione è quella dell'apostolo Paolo (in part. *Rm* 9, 1-11 e 36, da tener presente per Federici insieme ad altri testi), che ci illustra la spinosa, e a volte drammatica, questione del rapporto tra il proto-cristianesimo e l'Israele storico. Una rinnovata ed accurata analisi della sua pagina autorizza, in particolare, a trarre la conclusione che la missione della Chiesa nei confronti di Israele deve consistere nel vivere «una vita cristiana in una fedeltà totale all'Unico Dio e alla Sua Parola rivelata». E ciò perché «in virtù della divina elezione data una volta e per sempre ai Patriarchi dalla vivente e fedele Parola di Dio (cf. *Rm* 9, 4-5), gli Israeliti "sono coloro che sono amati da Dio" (*Rm* 11,18). Questo significa che Dio – in modo dissimile dagli uomini che sono sempre peccatori – non cessa mai di essere Colui che è fedele a se stesso e quindi "i doni e la chiamata di Dio" ad Israele "sono irrevocabili"» (*Rm* 11, 29).

Si tratta, qui, di punto di vista fatto proprio dal Concilio Vaticano II, e ripetutamente, in non pochi suoi testi, come ad esempio *Lumen Gentium*, 16, *Dei Verbum*, 14-16, *Nostra Aetate*, 4, nella piena consapevolezza che non ci sia nessun testo cristiano ispirato che avvalori l'idea che l'antica alleanza del Signore con Israele sia stata mai abrogata o annullata.

³² T. Federici, *Mission and Witness of the Church*, op. cit., p. 50.

³³ *Ivi*, p. 51.

Forte di queste basi esegetiche e teologiche, la Chiesa cattolica, per Federici, ha annunciato la Parola di Dio, riferendosi sempre al Dio di Israele, di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Mosé (Es 3, 6; e per quanto riguarda il Nuovo Testamento si veda Mc 12, 26-27), di Davide, al Dio del Servo sofferente, di Gesù. Ha così sempre ribadito che il Dio che ha operato e tuttora opera nella storia è lo stesso Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento. Questa fede nell'unico Dio, che accumuna Israele e il Cristianesimo, ha avuto ed ha tuttora «il significato di una totale liberazione dell'uomo, con tutti gli effetti veri e concreti nel campo delle relazioni sociali. Ciò è stato ribadito nella recente esortazione apostolica di Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi* dell'8 dicembre 1975, che è, per così dire, la “summa” dell'opera missionaria e della testimonianza cattolica nel mondo contemporaneo»³⁴.

Per queste ragioni, risalta sempre di più in primo piano nella Chiesa cattolica che il carattere principalissimo della testimonianza o missione è quello di vivere coerentemente nell'amore e nel rispetto di tutti gli altri fratelli, sulla scia del comando biblico confermato da Gesù (Gv 13, 1-17 e 26). Tutto ciò, *ad extra*, comporta il più deciso rigetto di ogni forma inautentica ed indebita di missione (1 Co 9, 27), soprattutto nei confronti degli Ebrei, come è stato esplicitato nella quarta sezione della dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), dopo secoli di incomprensioni e perfino di persecuzioni, che hanno messo a repentaglio la stessa «concreta esistenza del popolo ebraico in quanto tale...con deliberata diabolica intenzione». Per Federici, perciò, la dichiarazione del Vaticano II costituisce un documento di eccezionale importanza e «il primo del suo genere», capace di imprimere una svolta irreversibile al rapporto con l'Ebraismo. Ad esso, non a caso, sono seguiti altri testi, come quello del 1974, frutto dei lavori della Commissione per i rapporti religiosi con gli Ebrei, con l'intento di «aprire una nuova fase nei rapporti della Chiesa con gli Ebrei e, soprattutto, nei limiti di ciò che è possibile oggi, di porre fine ai molti persistenti malintesi su questo terreno». Ma quali sono questi malintesi? E come è possibile individuare una soluzione alle difficoltà che finora sono state messe in evidenza nel dialogo?

Secondo Federici, nella fase attuale del dibattito ecumenico è emerso in particolare un problema, quello dell'*indebito proselitismo*, che può essere applicato anche al dialogo con l'Ebraismo e con le altre religioni. In vari documenti come la *Dignitatis Humanae*, la *Unitatis Redintegratio* e la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, si è giunti alla conclusione che, proprio per scansare il rischio dovuto ai pericoli del proselitismo, occorre operare una netta distinzione tra missione o “testimonianza cristiana” e “proselitismo”. L'idea di testimonianza, tra l'altro, non ha un significato univoco nella stessa Scrittura, dove vengono utilizzati termini che indicano alcuni aspetti della predicazione come l'evangelizzazione, il *kérygma*, l'apostolato, la confessione ed altro, nel senso di una continua attività e impegno del cristiano di

³⁴ *Ivi*, p. 53.

proclamare l'azione di Dio nella storia, nell'invito a riconoscere e ad accogliere, in tutti gli aspetti della vita, il Dio vivente e Gesù che Egli ha mandato (Gv 17, 3).

Invece, il termine proselitismo, se usato in maniera indifferenziata, cioè senza ulteriore specificazione, ha ormai assunto un significato perlopiù peggiorativo, come un qualcosa di indebito, nel senso di una attitudine discriminatoria che tende a violare i diritti di una comunità o di un singolo soggetto, tramite costrizione fisica, morale, psicologica o culturale, interna o esterna. E perciò la Chiesa respinge «ogni forma di indebito proselitismo» e invita a rispondere alla Sua chiamata in modo libero (*Evangelii Nuntiandi*, 59). A maggior ragione, quindi, rigetta ogni forma o atteggiamento di discredito o disprezzo nei confronti degli Ebrei, del loro culto, della loro cultura e perciò considera affatto tramontato e deprecabile il tempo delle catechesi imposte, delle conversioni forzate. Tuttavia, nonostante tutto, continuano a persistere dei pericoli latenti, dei comportamenti che contraddicono gli insegnamenti magisteriali. E questo accade, nonostante che la Chiesa, a cominciare dal Vaticano II, abbia ribadito nei suoi documenti ufficiali, e ripetutamente, il fatto che la conversione da una fede all'altra non può essere ottenuta con la forza o attraverso pressioni di ogni tipo, ma è «un inalienabile e libero diritto di coscienza religiosa, è un inviolabile processo che implica l'interazione della grazia divina e della risposta umana». Di conseguenza,

«ogni tentativo di istituire organizzazioni di ogni genere, in particolare educative o assistenziali, per ottenere la 'conversione' degli Ebrei deve essere rigettato. Al contrario, deve essere incoraggiato ogni sforzo per conoscere la storia di Israele, a cominciare dalla Bibbia, per esplorare in profondità lo spirito, l'esistenza, la storia e la missione di Israele, la sua sopravvivenza nella storia, la sua elezione e chiamata, e i suoi privilegi che sono riconosciuti nel Nuovo Testamento (cfr., ancora una volta, Rom 9, 4-5; 11,29). I veri cristiani svolgeranno questo compito alla luce del messaggio dell'amore e della bontà di Dio portato da Gesù Cristo nello spirito di Dio; e nello stesso tempo deve essere dato ascolto a ciò che gli Ebrei hanno da dire»³⁵.

Un rinnovato cammino di fede

La Chiesa, attraverso le sue istituzioni, e i cristiani sono vincolati a compiere concretamente la loro missione, intesa come servizio, nel solco dell'annuncio biblico (*Evangelii Nuntiandi*, 22, 29), senza tentennamenti e ambiguità, in modo che sia visibile a tutti; mossi da nessun altro motivo che non sia l'amore, cioè la gloria di Dio, che è l'unica e sola ancora di salvezza per gli uomini, come è stato chiaramente ribadito dalla Costituzione conciliare *Lumen Gentium* (cap. II). Perciò è necessario un'attitudine positiva al dialogo, bisogna esigere e promuovere l'attuazione di un

³⁵ *Ivi*, p. 58.

umano colloquio con le altre chiese cristiane, con le altre religioni della stirpe di Abramo (Ebrei e Mussulmani), ma anche con il mondo moderno, come è stato riaffermato da Paolo VI nella *Ecclesiam Suam* (1964). Questo orientamento è emerso nel capitolo 4 di *Nostra Aetate*, ma trova un esempio soprattutto nell'invito neotestamentario di essere «sempre pronti a dare una risposta a chi vi chiede il motivo della vostra speranza, ma con mitezza e rispetto, con una coscienza retta» (1 Pt, 3, 16). Tale punto di vista non rappresenta uno sminuire o un tradimento della missione della Chiesa e del popolo di Dio di santificare il Suo nome, non è una forma di sincretismo, ma, come ha avuto modo di dire Paolo VI nel suo discorso di apertura del Sinodo dei vescovi del 29 settembre del 1974, è mossa dall'intento di salvare «il rispetto della libertà e dei valori religiosi e morali autentici che si trovano anche presso i popoli non cristiani». Esso tocca, in particolare, il tema della conversione e della testimonianza, che può essere illustrato attingendo alle fonti bibliche, liturgiche, mistiche, religiose e filosofiche della tradizione scritturistica e cristiana, in cui il dialogo con l'Ebraismo è e rimane un modello particolarmente significativo³⁶.

La conversione

La conversione, in particolare, è «la condizione per vivere la carità divina, il divino scambio (*commercium*) tra Dio e gli uomini e tra gli uomini stessi»³⁷. Il termine principale ebraico dell'Antico Testamento qui preso in esame, dalla radice *shuv*, indica il dirigersi da un luogo all'altro o, meglio, in senso teologico proprio, un rivolgersi accompagnato da penitenza a Dio. I Profeti, e tra di essi soprattutto Geremia, ne hanno caratterizzato, e con insistenza, i tratti più peculiari come un «abbandonare la perversa condotta passata e presente, abbracciare una vita retta, difendere la giustizia, distribuire la giustizia agli altri, tornare con tutto il cuore e con tutta l'anima al Dio dell'Alleanza»³⁸. Non solo il singolo fedele, ma anche il popolo e le nazioni sono il soggetto della conversione. I *Settanta*, e il Nuovo Testamento, rendono il termine ebraico con gli astratti *μετάνοια, ἐπιστροφή* che mantengono il significato originale di fare penitenza, convertirsi, nel senso di un totale cambiamento di spirito. Gesù, sin dagli inizi della sua predicazione invita, e ripetutamente, al pentimento e alla conversione (*Mt* 11, 20; *Lc* 10, 13; *Lc* 13, 3), che diventa così la condizione necessaria per ricevere «il dono del Santo Spirito» (*At* 2, 38). Pietro (*At*, 2, 38), nel primo discorso missionario degli Apostoli, invita al pentimento «per ottenere il perdono dei peccati» e la riconciliazione con Dio, «da realizzare dentro gli uomini e tra gli uomini»³⁹.

³⁶ *Ivi*, pp.61-62.

³⁷ T. Federici, *Lecture bibliche sulla carità*, op. cit., p.217.

³⁸ *Ivi*, p. 220.

³⁹ *Ivi*, p. 222.

Tutto ciò comporta che il peccato sia visto come uno scisma, come odio, allontanamento da se stessi, da Dio e dal prossimo, mentre la conversione risalta in primo piano come «il ponte verso la fede, la speranza, la carità»⁴⁰. Questo discorso trova un esempio paradigmatico nella Parabola del figliol prodigo (*Lc* 15, 11-32; ma si veda anche la Parabola del fariseo e del pubblicano al Tempio, *Lc* 18, 10-14) e, poi, nel testo cristologico di *Phil* 2, 6-11, dove si svolge il tema della *kénōsis* o svuotamento, abbassamento, annichilimento. Il passo paolino, tra i più noti del Nuovo Testamento, mette in chiaro in particolare il fatto che «lo stesso Figlio di Dio non ha ritenuto egoisticamente la sua condizione divina (stare nella Casa del Padre), ma si è esinanito ed è corso a morire sulla croce avendo assunto una natura di uomo perfetta, per salvare gli altri. Gesù Cristo ha così mostrato quale apertura di conversione occorra per dare l'amore»⁴¹.

La preoccupazione del testo biblico è quella di mostrare come e perché il Cristo si fa uomo, e perciò presenta l'incarnazione e l'unione ipostatica come filantropia e fa del Cristo colui che solidarizza con tutti gli uomini. Così la spoliatura divina (*Fil.* 2, 7s.; *Gal.* 1,4; *Gal.* 2, 20), l'ensarcosi del logos (*Giov.* 1, 14), l'esinanimento della pienezza *per accipere formam servi* sta ad indicare il massimo dell'umanizzazione. Allora l'abbassamento, o – il che è lo stesso – la sofferenza, è anche *filantropia*: i due termini si co-appartengono, tanto che Cristo patisce di ogni male, di ogni peccato, ed è un universale di carità. Vi è perciò intima solidarietà tra tutti i membri dell'umanità e Dio e poi tra Dio e l'uomo, e amare l'uno significa amare gli altri e viceversa.

Lo spirito comunitario

Ci troviamo così di fronte a un quadro di pensiero che orienta e impone l'apertura agli altri e nello stesso tempo rigetta con decisione ogni forma di autoesaltazione egoistica, di disprezzo per il prossimo. Nell'Antico Testamento, per Federici, ciò viene espresso esemplarmente dalla attitudine che pervade e anima il popolo di Dio e che è caratterizzata dall'osservanza del «precetto divino antico, primordiale, fontale: l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo»⁴². Ad es. in *Dt* 14, 28-29, quando si affronta il tema delle decime, il testo ricorda a chiare lettere di portare ogni tre anni alle porte della città i prodotti da dare generosamente al levita, al forestiero, all'orfano e alla vedova, affinché possano mangiare e nutrirsi. Nel Pentateuco, nei Profeti, nei Libri sapienziali, nei Salmi, poi, gli orfani e le vedove godono di grande

⁴⁰ *Ivi*, p. 226.

⁴¹ *Ivi*, p. 228.

⁴² *Ivi*, p. 229.

considerazione. In particolare, però, il *Deuteronomio* «sviluppa a fondo il tema della giustizia – carità, che è una realtà unica»⁴³. Tutto ciò mostra che

«una delle leggi più di frequente richiamate nella Bibbia sancisce la volontà del Signore verso i poveri e meno fortunati: chi fa del bene, o, più di frequente, del male ad uno di essi, fa del bene o del male allo stesso Signore e Dio... Nel Nuovo Testamento... l'uomo-prossimo è Gesù Cristo, il figlio Unico del Padre, anzitutto (cfr Mt 25, 31-36): da lui deriva la fraternità agli altri uomini»⁴⁴.

Con questo lessico abbiamo a che fare con una esigenza unitaria di pensiero in cui ciò che conta veramente e deve orientare tutta la vita non è la divisione della «persona in più parti contrapposte», non è la divisione tra culto esterno e vita, ma «l'uomo integro» che «è impegnato ad operare la giustizia e la carità in tutta la sua attività quotidiana, la quale viene sanzionata, benedetta, sollecitata dal ritmo culturale, festivo e liturgico. Per questo il *Ps* 50 ha come titolo appropriato “la vera pietà”, che parte dal Signore, giunge all'uomo che lo scambia col prossimo, e giunge finalmente al Signore»⁴⁵.

Nel Nuovo Testamento le istanze principalissime di queste connotazioni del discorso trovano, per Federici, il loro culmine, aprendo la strada ad ulteriori sviluppi e diramazioni. L'insegnamento di Gesù, infatti, pur sorgendo nell'ambito di una tendenza e di un significato in comune con l'Antico Testamento – tanto che lo stretto legame tra il precetto dell'amore verso Dio e quello per il prossimo compare già nei *Testamenta Duodecim Patriarcharum* e poi in Filone Alessandrino – unisce ed eleva i due aspetti «ad unica Legge», proclamando che

«l'amore verso il Signore è il medesimo che si deve avere per il prossimo; il Signore avverte che sta presente nel prossimo e considera quanto fatto a Lui quanto in bene o in male è fatto dagli uomini agli altri uomini. “Tutta la Legge ed i Profeti”, dunque, come afferma Gesù (*Mt* 22, 40), comandano di amare il Signore e gli uomini in Gesù Cristo... La manifestazione d'amore del Padre è così alla sua manifestazione plenaria»⁴⁶.

Si insiste, perciò, sul collegamento dei due precetti e nei vangeli *Sinottici*, *ad esemplo*, v'è un discorso ecclesiale, che in tutta la sua articolazione di fondo indica quale debba essere l'opzione fondamentale non solo della comunità cristiana, ma anche del singolo fedele, cioè caratterizzata da apertura a tutti gli uomini, da generosità illimitata, da perdono reciproco, con cuore nuovo (*Mt* 18). È questo il

⁴³ *Ivi*, p. 242.

⁴⁴ *Ivi*, p. 245.

⁴⁵ *Ivi*, p. 256.

⁴⁶ *Ivi*, p. 269.

«mandato ultimo» o ultima rivelazione, che pone le basi per giungere all'affermazione che «la comunità è depositaria dell'amore divino, ma depositaria per la comunicazione, non per la chiusura egoistica»⁴⁷.

Tale significato, che fa per così dire da cardine del messaggio evangelico in tutta la trattazione neotestamentaria, trova in Paolo, in particolare nel celebre inno cristologico della *Lettera ai Filippesi* (*Phil 2*, 6-11), una qualificazione particolarmente incisiva, che risale alla prima liturgia cristiana aramaica di Gerusalemme. L'apostolo indica, infatti, nell'esser umili

«la suprema norma del cristianesimo verso il Signore, verso il prossimo e verso se stesso, una norma alla quale il cristiano è una volta per sempre vincolato, perché gli proviene dallo stesso Gesù Cristo Signore, unico modello di vita e d'azione»⁴⁸.

I fedeli della comunità di Filippi sono divisi tra di loro e non praticano la carità. Paolo li incoraggia ad andare d'accordo, ad abbandonare ambizione e vanagloria, coltivando i sentimenti che furono di Gesù, che «annichilò se stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini; ed essendo quale uomo, si umiliò facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce» (*Phil 2*, 8-11). Nel *Discorso della Montagna* (*Mt 5*, 43-44), poi, con le *Beatitudini*, si parla del compimento della Legge e dei Profeti che impone di amare finanche i nemici e di pregare per coloro che ci perseguitano. Non è sufficiente, quindi, amare solo il proprio prossimo, i propri fratelli, ma anche coloro che ci arrecano danno.

Pur con i molti legami che stringono il Nuovo all'Antico Testamento qui si tratta, per bocca di Gesù, di «un comandamento nuovo» (*Giov 13*, 34). La novità, per Federici, si manifesta in vario modo. L'apostolo Paolo parla di uomo nuovo, non più schiavo del peccato, che deve rinunciare al precedente modo di vivere e rinnovarsi nello spirito (*Rom 6*, 6; *Eph 4*); invita così a purificare il fermento vecchio, per far festa «negli azimi della purezza e della verità» (*Col 3*, 9). La novità, qui, è quella del comandamento dell'amore, che è definitivo, non più superabile⁴⁹. È vero, tuttavia, che in *1 Giov*, 2, 6sgg. si dice: «non vi propongo un comandamento nuovo, ma un comandamento antico», però subito dopo si precisa che antico significa che si tratta di un comandamento che «voi avevate fin dal principio. Il comandamento antico è la parola che voi avete ascoltata».

⁴⁷ *Ivi*, p. 281.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 287-288.

⁴⁹ *Ivi*, p. 330.

La Chiesa apostolica e la carità (ἀγάπη)

La centralità di questo insegnamento sulla carità svolge una funzione di primario rilievo nella generazione cristiana immediatamente seguente quella apostolica. Tanto che un autore come Clemente Romano, nella sua *Lettera alla Chiesa di Corinto*, esorta a superare i dissidi, le invidie e l'odio che caratterizzano le varie fazioni locali e a vivere in spirito di carità, che «compie tutto in concordia; nella carità giungono a perfezione tutti gli eletti di Dio, fuori della carità nessuno è gradito a Dio. Nella carità ci ha tirato a sé il Signore»⁵⁰. La *Didachè*, un celebre testo collocabile tra la fine del 1^o e l'inizio del 2^o secolo, poi (gr. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ο Δοττρίνα dei dodici apostoli*), si concentra tutta sul tema della carità. Il martire Ignazio di Antiochia

«usa il verbo agapan, amare, non meno di 16 volte, ed il sostantivo agápē, carità, circa 39 volte. Le sue 7 lettere riportano dunque in media ciascuna 8 volte una citazione all'azione principale del cristianesimo, avere la carità ed esercitarla. La media in se stessa è eccezionalmente alta»⁵¹.

Carità e liturgia

Nell'antica liturgia romana, che è possibile analizzare soprattutto attraverso i sacramentari che ci sono pervenuti, il tema della carità viene pienamente sentito e vissuto. Ad esempio, nel *Sacramentarium Gelasianum* (uno dei più antichi, composto attorno al 750), c'è una messa per la carità. Ci troviamo così di fronte a un quadro di pensiero in cui la carità fa da sfondo ad ogni ulteriore articolazione del discorso. Tanto che, per Federici

«La vigilia pasquale per tutte le Chiese è la celebrazione esemplare dell'anno, che mostra come debbano essere tutte le altre celebrazioni. In essa, dopo lo svolgersi dei riti lucernali, della Parola, del battesimo, dell'eucarestia, dopo avere debitamente comunicato, la Chiesa romana prega con questi termini:

Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde,
ut, quos sacramentis paschalibus satiasti,
tua facias pietate concordēs.
Per Christum.

⁵⁰ Cit. in Ivi, p. 344.

⁵¹ Ivi, pp. 350-351.

Si tratta di un'antica epiclesi, che proviene dalla remota tradizione romana, la quale chiede che il sacramento pasquale continui il suo effetto totale, nei fedeli, ed indica che nella celebrazione eucaristica tutta la Chiesa chiede la carità dello Spirito Santo che scaturisce dalla Resurrezione (cfr. Rom 5,5).

La celebrazione eucaristica dunque è riconosciuta, come del resto deve essere tutta la liturgia, per la sua funzione centrale: il luogo e momento privilegiati della carità divina che giunge agli uomini in *mystêriô*, *in sacramento*, per la mediazione universale necessaria di Cristo, "il Figlio della carità del Padre" (Col 1,13). Ed insieme, il luogo e momento in cui l'amore dei fedeli mediante Cristo nello Spirito è scambiato con il Padre. Ed infine, coestensivamente, il luogo visibile ed il momento vivibile di questa carità divina accettata e scambiata tra di loro da parte di tutti i fedeli "saziati dai sacramenti della Pasqua" e resi "concordi – di un solo cuore dalla Tenerezza" del Padre, il *hesed*, l'*éleos* della divina e fedele alleanza sigillata dal sangue del Signore nello Spirito.

Si delinea così il fatto che le stesse strutture della liturgia della Chiesa, cioè la celebrazione comunitaria dell'eucarestia e dei sacramenti, delle Ore e dell'anno liturgico, sono strumenti e "segni" efficaci del desiderato passaggio e della voluta permanenza di questa carità divina tra gli uomini...lo stesso Signore durante l'ultima Cena, ed in chiaro anticipo del fatto della Croce, pone al culmine della sua rivelazione la carità del Padre e la carità tra i fratelli, condizionata dall'amore a lui (Jo 14,15) e dalla venuta dello Spirito (Jo 14,16-17)... Cristo allora appare nell'esercizio della carità divina. Diventato Uomo restando Dio dal Battesimo dello Spirito al Giordano inizia le opere della carità divina, soprattutto insegnando ed operando; poiché la salvezza è attuata divinamente "gestis verbisque" (UV 7: 14). Poi dalla Trasfigurazione il Signore vive ed affronta, per così dire, il culmine dell'amore di Dio per gli uomini, la Croce. Dalla Resurrezione si fa presente ai suoi per donare e lasciare ad essi il suo Spirito. E promette di tornare ancora a prenderli con sé, nella beata Parusia»⁵².

L'analisi di questi aspetti è l'impronta dominante della tesi di dottorato difesa al Sant'Anselmo (Roma, 1970) su *Carità e liturgia*, in cui Federici analizza la mistagogia liturgica attraverso l'interpretazione: 1) della carità cristologico-trinitaria e, poi, 2) della carità divina, che in azione perenne prosegue la sua opera, richiede la risposta e si attua negli uomini come filantropia divina.

Questo tema, guardato nel suo insieme, trova ampio spazio e rilievo per Federici soprattutto nella Liturgia bizantina, tanto che in essa è un nodo saliente del suo tessuto il tema dell'amore divino universale e di Cristo che viene invocato come il solo Filantropo. In particolare,

⁵² T. Federici, *Carità e liturgia*, *op. cit.*, p. 19.

«l'Oriente fin dall'epoca dei Padri concepisce la Liturgia della Chiesa come un dono del cielo, sicché questo durante l'azione liturgica "discende sulla terra", fa irruzione nell'umano per divinizzarlo. L'edificio della Chiesa è anche simbolicamente pensato come questa sede del cielo; dove si è potuto, in specie nel mondo bizantino, l'edificio è anche "organizzato" con affreschi o mosaici o con la stessa architettura (pianta, forme, dimensioni) per rappresentare questo evento in ogni parete.

f) La tensione parusiaca è forte nelle espressioni liturgiche e nella stessa spiritualità. L'azione liturgica è concepita accentuatamente come il farsi dell'evento decisivo, ultimo, della salvezza umana in forza della teoantropia e della divina filantropia; essa è realmente una "teofania" sotto i segni umani di questa realizzazione del Regno, e Cristo è in particolare cantato come "Colui che viene" sempre nell'azione della sua Chiesa per riprendersi i suoi e riportarli al Padre...

La Liturgia è vista anzitutto come "questa Chiesa, qui, oggi", che celebra il Signore nella visibilità presidenziale del vescovo con il suo presbiterio ed il diacono, nell'unità fondamentale della Chiesa di Dio presente "qui" sulla terra. Coestensivamente, le Chiese locali singole, e poi in unione di sorelle tra di esse, mostrano una tipica struttura sinodale, dove tutto è vissuto, pensato, deliberato, attuato insieme: dove però il segno dell'unità resta sempre la celebrazione eucaristica plenaria, e dove la stessa unità tra le Chiese sorelle, è manifestata ed attuata dal fatto che i vescovi concelebrano insieme l'eucarestia. Si parla così di "ecclesiologia di comunione" tra le Chiese, dove la base, il punto di riferimento obbligato nella storia è stata sempre la celebrazione liturgica, e non anzitutto motivi giuridici, canonici e perfino dottrinali»⁵³.

Si tratta, qui, di una effusione della carità, che ha il suo culmine, il suo massimo segno nella Croce. Essa si è manifestata per esortare tutti alla misericordia, alla trasformazione e al rinnovamento continuo, così da formare, «pur essendo molti... in Cristo un unico corpo, ciascuno membro degli altri» (Rom, 12, 1-5) e aborre il male, aderendo «con tutte le forze al bene» (Rom, 12, 9), partecipando «alla gioia di chi gioisce, al pianto di chi piange» (Rom, 12, 15). E perciò nel capitolo VI della sua tesi di dottorato in liturgia, che è quello centrale, Federici analizza l'attuazione della carità divina nella liturgia comunitaria, il suo manifestarsi nelle opere, nell'esistenza umana intesa come apertura verso Dio, se stessi e il prossimo⁵⁴. Tutto ciò per mettere in primo piano

«come già nell'antichità cristiana si fosse ben compreso come da una parte la carità vissuta nella liturgia della Chiesa e nella continua contemplazione del Mistero divino fosse tema prevalente della spiritualità e dunque della mistagogia della Chiesa.

⁵³ T. Federici, *Le famiglie liturgiche*, in AA.VV., *Anànesis*, vol. 2, *La liturgia, panorama generale*, Marietti, Casale Monferrato, 1978, pp. 127-128.

⁵⁴ T. Federici, *Carità e liturgia*, *op. cit.*, p. 23.

Dall'altra, come la Chiesa antica, in Oriente ed in Occidente, la “Una Santa Cattolica”, avesse la viva dolorosa coscienza che la carità non è opera dell'uomo, ma viceversa del solo Dio, e che dunque essa va chiesta di continuo nella preghiera liturgica delle Chiese».

Sono queste delle costanti che si presentano e intervengono a connettere tutto il tessuto discorsivo dell'annuncio evangelico, nel suo carattere principalissimo. Esse, per Federici, poi, hanno determinato soprattutto l'intera struttura dell'anno liturgico orientale e in misura minore di quello occidentale. In particolare

«esse sono la costante teofanica-epifanica, trasfigurativa, della Croce, della Resurrezione pasquale, della Pentecoste, della Parusia. In effetti, ogni celebrazione liturgica, opera della divina carità, è una manifestazione benevola di Bontà e di salvezza; tende a trasfigurare già qui, adesso, per noi, tutte le realtà umane e cosmiche... Così la mistagogia della carità trova nello schema biblico-liturgico la forza più decisa. I grandi eventi della vita del Signore e le costanti condizionano la nostra comprensione ed il nostro vissuto, e così tutto corre verso la dossofania della divina Bontà comunicata»⁵⁵.

I destinatari di questa carità sono gli uomini, che devono ricevere, accettare e confermare il dono dell'amore divino. Si tratta, qui, del tema della divinizzazione o *théōsis*. Per Federici, nelle teologie occidentali, ad eccezione di pochi casi e in particolare di Agostino di Ippona, i suoi tratti essenziali non sono stati adeguatamente approfonditi; e perciò è necessario, per capirli e ben distinguerli, fare ricorso ai testi di Massimo Confessore (considerato uno «tra i più grandi teologi cristiani di tutti i tempi») ⁵⁶, che ne tratta quando affronta il tema della carità che libera. Ed egli, nella Epistola 2, *Ad Joannem cubicularium, de caritate*, afferma che ⁵⁷:

«Grande bene, dunque, è la carità, e dei beni è il primo bene distinto, poiché in forza di se stessa pone a contatto Dio e gli uomini intorno a chi la possiede, e poiché procura che il Fattore degli uomini si manifesti come Uomo, in forza della somiglianza del divinizzato (*theoúmenos*) con Dio, secondo il bene, per quanto è concesso all'uomo lo ritengo che essa operi quando si ama il Signore Dio con tutto il cuore e l'anima e la forza, ed il prossimo come se stesso. Il che, per parlare come comprendendo con una definizione, è in tutto l'universale provvidenza verso il primo bene, con l'integrale affetto interiore, dell'intero genere secondo la natura: oltre la quale niente è più sublime che l'uomo che ama Dio (*philótheos*) sia innalzato, con

⁵⁵ *Ivi*, pp. 23-24.

⁵⁶ *Ivi*, p. 54, ma anche p. 81.

⁵⁷ Citazione tratta da S. Maximi Confessoris, Epistola 2, *Ad Joannem cubicularium, de caritate*, in PG 91, 401 C-D.

tutti i modi che lo facciano giungere al culto divino (*eusébeia*). E questa carità, “noi sia la conosciamo bene, sia la nominiamo, non ottendone un’altra e poi un’altra, in modo parziale verso Dio ed il prossimo, ma è l’unica, e la medesima tutta per intero: da una parte dovuta a Dio, ma dall’altra che pone reciprocamente a contatto gli uomini”».

Queste verità, secondo Federici, emergono e si articolano in tutta la tradizione scritturistica, con un linguaggio ampio, pieno di immagini, e denso di particolari significati, come nel caso della Festa degli eterni Tabernacoli, «“così da stabilire come manifesta la via gloriosissima della carità, la quale è realmente divina e divinizzante (*theopoiós*), e porta a Dio”» (Massimo Confessore). Su questa linea, nell’Apocalisse la stessa vita eterna è considerata non come una statica contemplazione, ma come una continua azione di lode, una liturgia di ringraziamento (Apoc 14,4), i cui tratti principali non si discostano da quelli della liturgia ebraica dei Tabernacoli; ed infatti gli elementi peculiari di entrambe le rappresentazioni sono costituiti dall’acqua, dalla luce, dalla vita perenne del popolo sacerdotale di Dio, con l’avvertenza però che si tratta di un’acqua perenne, di una luce eterna (pp. 81-83).

Conclusioni

L’intento di fondo di Federici, nei suoi lavori, è quello di voler contribuire al rinnovamento dell’annuncio evangelico e «dunque della carità divina», della solidarietà, attraverso il ritorno alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche. L’esito ultimo a cui giunge, sul terreno liturgico, è che

«le stesse strutture della liturgia della Chiesa, cioè la celebrazione comunitaria dell’eucarestia e dei sacramenti, delle Ore e dell’anno liturgico, sono strumenti e “segni” efficaci del desiderato passaggio e della voluta permanenza di questa carità divina tra gli uomini, un piano sapienziale dalla lunga preparazione, dalla realizzazione totale nell’Incarnazione, nella croce e nella Resurrezione con il dono dello Spirito, dalla consumazione attesa con la Parusia»⁵⁸.

Federici prende a termine di assidui riferimenti e costanti confronti il carattere principalissimo del dato scritturistico vissuto nella Tradizione, nella liturgia, allo scopo dichiarato di ri-proporre in forma accessibile l’annuncio biblico, mosso dalla profonda convinzione che questa è l’unica strada da percorrere per un autentico rinnovamento ecclesiale, comunitario ed individuale. E perciò ne analizza e distingue accuratamente i testi principali, per porre le basi che vengono ad incidere nella vita di tutta la Chiesa (SC 10) e devono orientare il rapporto con il prossimo, nel mondo,

⁵⁸ T. Federici, *Carità e liturgia*, *op. cit.*, p. 20.

nella storia, nella cultura. Proprio perché «la mistagogia sulla vita storica di Cristo per la liturgia della Comunità è anche e sommamente *mistagogia della carità*»⁵⁹. Essa è, in altri termini, il presupposto e lo sfondo di una liberazione che implica la

«ininterrotta conversione del cuore come apertura dell'esistenza umana verso Dio, se stessi, il prossimo, il mondo. Perciò la liberazione che si manifesta nella liturgia, attraverso i suoi riti, ha come oggetto tutti gli orrori della vita umana: la fame, la sete, la paralisi, la sordità, il mutismo, la paura, la stanchezza, l'oscuramento dell'intelligenza e della volontà, la debolezza della vita, il sospetto, l'odio, lo scisma, il peccato, la morte... Così la mistagogia della carità trova nello schema biblico-liturgico la forza più decisa. I grandi eventi della vita del Signore e le costanti condizionano la nostra comprensione ed il nostro vissuto, e così tutto corre verso la dossografia della divina Bontà comunicata... Ed ancora oggi... essi offrono non solo materiali preziosi e spunti decisivi, ma anche chiavi di lettura semplicemente indispensabili della vita cristiana, in specie della carità dei cristiani»⁶⁰.

Si tratta, qui, di una vocazione universale, che occorre restituire ad una sua ben distinguibile e precisa peculiarità. Per coglierne il carattere principalissimo, secondo Federici, è necessario tener presente quanto afferma san Paolo nel trattare del «tema del Patto – vocazione di tutti e del singolo, secondo la legge della solidarietà, nel quadro spirituale ma anche giuridico della dottrina del Corpo mistico. I teologi parlano dell'unica volontà salvifica del Padre verso gli uomini, volontà antecedentemente condizionata alla nostra volontà e ai nostri atti: “Ciò che è bello ed accettabile al cospetto del salvatore nostro Dio, il quale vuole che tutti gli uomini si salvino e vengano a conoscenza accurata di verità” (1 Tim. 2, 4)»⁶¹.

⁵⁹ *Ivi*, p. 21.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 23-24.

⁶¹ T. Federici, *Speranza dei laici*, Missioni Consolata, Torino, 1961, p. 12.

Breve biografia

tratta da <http://www.fondazionetommasofederici.it/wordpress/biografia/>

Tommaso Luigi Federici è nato a Canterano (Rm) il 30 aprile 1927 ed è vissuto sempre a Roma.

Ha conseguito:

- la maturità classica presso il liceo statale Visconti
- la laurea in Lettere Antiche all'Università "La Sapienza" di Roma
- la laurea in Giurisprudenza presso l'Università statale di Sassari
- la licenza in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma
- la laurea (dottorato) in Sacra Teologia presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo.

Ha insegnato:

- presso il Pontificio Istituto Liturgico di S. Anselmo
- presso la Pontificia Università Urbaniana in Roma, come professore ordinario
- in numerosi altri istituti di Teologia e seminari d'Italia

È stato:

- consultore presso l'allora Segretariato per l'Unità dei Cristiani, oggi Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, nella sezione per il dialogo ebraico-cristiano
- segretario della Pontificia Commissione per la Neo-Vulgata
- consultore presso la Sacra Congregazione del Culto Divino e i Sacramenti
- consultore presso la Sacra Congregazione per le Chiese Orientali.

Con P. E. Lanne e Mons. E. Fortino ha fondato nel gennaio 1965, dopo la promulgazione del Decreto sull'Ecumenismo del Vaticano II, il Circolo ecumenico Koinonia, che ha organizzato incontri mensili al Collegio Greco e pubblicato un bollettino mensile dal 1965 al 1968.

Sono state numerosissime le pubblicazioni, le traduzioni e i contributi scientifici da lui prodotti, gli articoli per riviste e quotidiani.

Si è spento a Roma, dopo lunga malattia affrontata con grande serenità, il 13 aprile 2002.

È sepolto presso l'Abbazia di Santa Maria di Pulsano, nel comune di Monte Sant'Angelo (Fg).

Alcuni scritti di Tommaso Luigi Federici

La Fondazione romana che porta il suo nome negli ultimi anni ha ripubblicato varie sue opere, di cui al link

<http://www.fondazionetommasofederici.it/wordpress/category/libri/>

Si tratta soprattutto di commenti al lezionario.

Un ampio, ben informato e pressochè completo, elenco delle sue pubblicazioni e dei suoi testi ancora inediti o pro manuscripto, è offerto nel *Profilo biografico e Bibliografia*, a c. di A. Falcone e N. Conte, alle pp.17-55 della rivista «Itinerarium», 11, 2003.

Qui di seguito indichiamo soltanto alcune delle sue opere e dei suoi scritti più importanti ai fini della nostra trattazione, in ordine cronologico.

- 1) *Speranza dei laici*, Missioni Consolata, Torino, 1961.
- 2) *Alcune antichità mesopotamiche del Museo Barracco*, in «Bollettino dei Musei Capitolini di Roma», VIII (1961), pp.1-17.
- 3) *Israele vivo*, Missioni Consolata, Torino, 1962 (traduzione francese, spagnola, catalana).
- 4) *Una inchiesta liturgica tra laici attivi*, in «Rivista Liturgica» 50 (1963), pp. 171-232.
- 5) *Date principali del Movimento Liturgico Italiano*, in «Rivista Liturgica» 51 (1964), pp. 379-397.
- 6) Indici: C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di Liturgia teologica generale*, Paoline, Roma, 1965, pp. 843-930.
- 7) *Introduzione generale, Introduzione a Tobia, Maccabei. Apocalisse*, in *La Bibbia Concordata*. Tradotta dai testi originali con introduzioni e note a cura della Società Biblica di Ravenna, Mondadori, Milano, 1968, pp. 1-27; 1167-1169; 1200-1203.
- 8) Edizione italiana e traduzione di H. Küng, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia, 1969.
- 9) *La liturgia luogo privilegiato di liberazione e libertà?*, in «Vita monastica» 23 (1969), pp. 73-95.
- 10) Voci:
Accettazione di persone - Angoscia - Anno liturgico - Buddismo - Calendario - Chiesa locale - Conversione - Croce - Ebrei - Figure bibliche - Gerusalemme celeste - Gioia - Giuseppe, san - Gloria - Induismo - Inni - Lingue - Liturgiche, Fonti - Lode di Dio - Mito - Monachesimo - Movimenti moderni - Mussulmani - Padri della Chiesa - Parusia - Patriarchi della Bibbia - Preghiera - Processioni - Sacramentari - Segni dei tempi - Servizio - Spirito Santo - Suddiaconato - Temi biblici - Testimonianza - Vocazione cristiana.

in S. Garofalo - T. Federici (capo redattore), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, UNEDI, Roma, 1969.

11) *La Rivelazione e la sua predicazione verso le religioni non cristiane*, pro manuscripto, "Scuola di Teologia", Trapani, 1970, pp. 60.

12) *Rivelazione biblica e Religioni*, pro manuscripto, P.U.U., Roma, 1971, pp. 60.

13) *Monologo e dialogo: incontri e non incontri con Israele*, A.V.E., Roma, 1965.

14) *Il concilio e i non cristiani: declaratio, testo e commento*, A.V.E., Roma, 1965.

15) *Introduzione*, in *AA.VV., Incontro tra le religioni*, Mondadori, Milano, 1968.

16) *Letture bibliche sulla carità*, A.V.E., Roma, 1970.

17) *Letture bibliche sulla fede*, A.V.E., Roma, 1971, 2^a ed. 2009.

18) *Il Kèrygma apostolico e missionario*, pro manuscripto, P.U.V., Roma, 1972, pp. 32.

19) *Anafore orientali*, S. Giustina, Istituto di Liturgia, Padova, Anno accademico 1973-1974.

20) *Bibbia e liturgia*, vol. 1, Pontificio Istituto Liturgico, Roma, 1973.

21) *Bibbia e liturgia*, vol. 2, Pontificio Istituto Liturgico, Roma, 1974.

22) *Il culmine della santità del popolo di Dio: i due "anni santi" biblici (Lev 25.1-7 e 8.22)*, in «Rivista Liturgica» 61 (1974), pp. 682-695.

23) *Il giubileo biblico - L'anno di "abbuono" generale*, in «Presenza Pastorale» 44 (1974), pp. 13-49.

24) *Altre religioni parlano*, Apes, Roma, 1975, pp. 95.

25) *Il lezionario del nuovo messale romano*, in «Concilium», 11 (1975) 2, pp. 66-75.

26) *Introduzione alle Liturgie orientali*, pro manuscripto, P.I.L., Roma, 1975, pp. 144.

27) *La partecipazione eucaristica culmine liturgico del Nuovo Testamento*, in «Rivista Liturgica» 62 (1975) 4-5, pp. 433-458.

28) *Lo Spirito Santo nell'Anno Liturgico. Annotazioni al Messale Romano di Paolo VI*, in «Rivista Liturgica» 62 (1975), pp. 246-270.

29) *La carità è liturgia. Il volto del povero volto di Cristo*, in «La vita in Cristo e nella Chiesa», 24 (1975), pp. 40-42.

30) *Bibbia e liturgia*, vol. 3, Pontificio Istituto Liturgico, Roma, 1975.

31) *Introduzione alle liturgie orientali*, Pontificio Istituto Liturgico, Roma, 1975.

32) *Alla ricerca nella Bibbia delle radici dell'impegno. "Rendete a Cesare" (adesso) e "rendete a Dio" (in ultimo)*, in «Orientamenti Sociali» 32 (1976), pp. 7-26.

33) *Evangelizzazione e Promozione umana. Contenuti biblici e impegno dei cristiani*, in «Quaderni di Pastorale Giovanile» 28 (1976), pp. 9-72.

34) *Evangelizzazione e società (I)*, in «Orientamenti sociali» 32 (1976), pp. 23-75.

35) *Evangelizzazione e società (II)* in «Orientamenti sociali» 32 (1976), pp. 7-33.

- 36) *La dimensione missionaria della prima Comunità cristiana. Note di teologia biblica*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture*, II. *Atti del Congresso 38 Internazionale Scientifico di Missiologia. 5-12 ottobre 1975*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1976, pp. 39-56.
- 37) *La Penitenza nei Riti Orientali*, pro manuscripto. PIL, Roma, 1976.
- 38) *Bibbia, Liturgia e Catechesi sugli Ebrei*, in «Notitiae» 14 (1977), pp. 106-127.
- 39) *Evangelizzazione e società (III)*, in «Orientamenti sociali» 33 (1977), pp. 79-99.
- 40) *L'annuncio "per l'adorazione al Dio vivente". Note di Teologia biblica*, in AA.VV., *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione apostolica di Paolo VI "Evangelii Nuntiandi"*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1977, pp. 35-55.
- 41) *Libertà vocazione biblica (I)*, in «Orientamenti Sociali» 33 (1977) 4. pp. 17-39.
- 42) *Liturgia: Creatività. Interiorizzazione, Attuazione*, in «Notitiae» 13, (1977), pp. 73-87.
- 43) *Liturgia fatto sociale*, in «Orientamenti sociali» 33 (1977), pp. 9-29.
- 44) *Tematiche bibliche della "Populorum Progressio". Per una rilettura globale completa*, in «Orientamenti sociali» 33 (1977), pp. 17-41.
- 45) *Teologia dei Salmi. Bibbia e Liturgia*, vol. 3, pro manuscripto, P.I.L., Roma, 1977, pp. 270.
- 46) *Il libro della divina Parola e la Presenza divina*, in «La Vita in Cristo e nella Chiesa» 28 (1978), pp. 11-25.
- 47) *Libertà vocazione biblica (II-III)*, in «Orientamenti Sociali» 34 (1978) 1, pp. 39-52; 34 (1978), pp. 37-54.
- 48) *Teologia liturgica orientale (I). Bibbia e Liturgia*, pro manuscripto, P.I.L., Roma 1978, pp. 326.
- 49) Traduzione: H. Häring - J. Kuschel (edd.), *Hans Küng. Itinerario e opera*, Queriniana. Brescia, 1978.
- 50) *Le liturgie dell'area orientale*, in AA.VV., *Anàmnesis*, Marietti, Casale Monferrato, 1978, pp. 110-128.
- 51) *Libri liturgici orientali*, in AA.VV., *Anàmnesis*, Marietti, Casale Monferrato, 1978, pp. 217-223.
- 52) *Teologia liturgica orientale*, vol. 1, Pontificio Istituto Liturgico, Roma, 1978.
- 53) *Carità e liturgia: catechesi mistagogica permanente*, Edizioni Ho Theologos, Palermo, 1979. Estratto della tesi di dottorato (Sant'Anselmo, Anno accademico 1969-1970).
- 54) *La liturgia dono divino della libertà*, in «Ho Theologos», Palermo, VI, 1979, 22, pp. 57-127.
- 55) *"Ed i tuoi olocausti incenerisca". Rilettura di Ps 20 (19)*, in AA.VV., *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di Burkhard Neunheuser*, Roma, 1979, pp. 57-95.

- 56) *La Parola proclamata celebrata e Mistagogia. Bibbia e Liturgia*, pro manuscripto, P.I.L., Roma, 1979, pp. 324.
- 57) *Parola di Dio e Liturgia della Chiesa nella Costituzione Sacrosanctum Concilium*, in «Notitiae» 15 (1979), pp. 684-722.
- 58) *Revisione dei libri liturgici nell'Oriente oggi*, in «Notitiae» 15 (1979), pp. 640-654.
- 59) "Evangelizzazione ed ateismo" (*Prospettive teologiche*). in AA.VV., *Diagnosi dell'ateismo contemporaneo - Relazioni del Simposio 13-14 ottobre 1978*, "Studia Urbaniana" 8, Roma, 1980, pp. 51-79.
- 60) *Prego i salmi con la Chiesa: XV centenario della nascita di san Benedetto 1980*, Elle Di Ci, Torino, 1980.
- 61) *Spiritualità bizantina e Catechesi nell'Eparchia di Piana degli Albanesi*, in «Oriente cristiano» 21 (1981), pp. 90-93.
- 62) "Lodate il Signore". *Salmi dell'Ufficio bizantino. 1. Il Vespro*, in «Oriente cristiano», 22 (1982), pp. 12-112.
- 63) "Lodate il Signore", *Salmi dell'Ufficio bizantino. 2. Il Mattutino e le Lodi (I)*, in «Oriente cristiano», 24 (1984), pp. 1-105.
- 64) *Cristo icona del Padre nello Spirito Santo*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1985.
- 65) *Cristo Icona perfetta del Padre nello Spirito Santo*, in «Oriente cristiano», 26 (1986), pp. 4-34; 26 (1986), pp. 5-26.
- 66) *Parola di Dio e liturgia della Chiesa nella Costituzione "Sacrosanctum Concilium"*, in *Congregazione per il Culto Divino (ed.). Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium"*, Ed. liturgiche. Roma, 1986, pp. 269-305.
- 67) *Introduzione: A. Neher, Chiavi per l'Ebraismo*, Marietti, Genova, 1988, pp. VII-XXIV.
- 68) *Cristo e lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1988.
- 69) *Mission and Witness of the Church*, in International Catholic-Jewish Liaison Committee, *Fifteen years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1988, pp.46-62.
- 70) Edizione italiana: M. Noth, *Levitico*, Paideia, Brescia, 1989.
- 71) *La "Luce delle nazioni" nel Disegno divino. Testi biblici della missione Agentes*, in AA.VV., *Chiesa e Missione*. "Studia Urbaniana" 37, Urbaniana University Press, Roma, 1990, pp. 37-68.
- 72) *La Chiesa in missione e il dialogo con le religioni. Le difficili ottiche moderne*, in «Euntes Docete», 44 (1991), pp. 177-201.
- 73) *Cristo e l'uomo icona di Dio*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1991.
- 74) *Riflessioni sulla Redemptoris missio*, di Jozef Tomko, Carlo Maria Martini, Tommaso Federici, Urbaniana University Press, Roma, 1991.

- 75) *Lo Spirito Santo Protagonista della missione (Rm 21-30)*, in *Cristo Chiesa Missione. Commento alla "Redemptoris Missio"*, "Studia Urbaniana" 38, Urbaniana University Press, Roma, 1992, pp. 107-151.
- 76) *Ebraismo*, in Pontificia Università Urbaniana (ed.), *Dizionario di missiologia*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1993, pp. 201-206.
- 77) *Prefazione: P. NELLAs, Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma, 1993, pp. 7-29.
- 78) *Camici di Sion, "Doxologia2 Il, Parte I, pro manuscripto*, P.V.V., Roma, 1994, pp. 178.
- 79) *Comprendiamo e celebriamo i Salmi. C. Salmi della Regalità divina. Camici di Sion, "Doxologia", Parte II, pro manuscripto*, P.V.V., Roma, 1994. pp. 202.
- 80) *Resuscitò Cristo. Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, "Quaderni di Oriente cristiano" 8, Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo, 1996, pp. 1840 + 46 tavole a colori f.t.
- 81) *Presentazione: Fontana R., Sinai e Sion. Luogo della sapienza agli uomini per una corresponsabilità educativa di Israele e della Chiesa*, CCEJ, Ratisbonne, 1997, pp. 7-12.
- 82) *Cristo Signore Risorto amato e celebrato. Commento al lezionario domenicale cicli A, B, C*, "Quaderni di Oriente cristiano" 11, Eparchia di Piana degli Albanesi. Palermo, 2001, pp. 2190.
- 83) *Cristo Signore risorto amato e celebrato. La scuola di preghiera cuore della Chiesa locale*, EDB, Bologna, 2005.
- 84) *La parola proclamata celebrata e la mistagogia*, Fondazione Tommaso Federici, Roma, 2011.
- 85) *Teologia biblica della divinizzazione*, Fondazione Tommaso Federici, Roma, 2012.
- 86) *Cristo Signore risorto amato e celebrato. Commento al Lezionario domenicale cicli A, B, C, vol.1*, Fondazione Tommaso Federici, Roma, 2014.
- 87) *Cristo Signore risorto amato e celebrato. Commento al Lezionario domenicale cicli A, B, C, vol. 2, Ciclo A. Matteo (parte prima)*, Fondazione Tommaso Federici, Roma, 2014.
- 88) *Cristo Signore risorto amato e celebrato. Commento al Lezionario domenicale cicli A, B, C, vol. 3, Ciclo A. Matteo (parte seconda)*, Fondazione Tommaso Federici, Roma, 2014.

Articoli pubblicati su “L’Osservatore Romano”

- La dimensione missionaria della prima comunità cristiana*, 10.10.1975, p. 6.
Pace, civiltà dell’amore, 07-08.01.1978, p. 2.
Missione e catechesi alla luce della Bibbia, 04.09.1981, p. 5.
Riflessioni sulla Dives in Misericordia, 27.11.1981, p. 6.
“Dialoghi sulla laicità. La profezia del popolo di Dio sul mondo”, 21-22.04.1987, p. 7.
La voce profetica di Romano Guardini, 30.04.1987, p. 3.
S. Pietro e S. Paolo nella liturgia orientale, 28.06.1987, p. 3.
“Tempo e racconto” di Paul Ricoeur, 08.07.1987, p. 7.
La predicazione e la nascita dell’Europa moderna, 27-28.07.1987, p. 3.
Saggi sull’Induismo Buddismo Islamismo Ebraismo, 23.09.1987, p. 7.
Il Concilio Vaticano II e le culture, 11.10.1987, p. 3.
“Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell’Ethos cristiano”, 25.11.1987, p. 7.
Natale: «pace ai vicini pace ai lontani», 13.12.1987, p. 3.
“L’ultimo atto. Volume cinque di Teodrammatica” di H. U. Von Balthasar, 16.12.1987, p. 5.
“Le religioni dei popoli senza scrittura”, 13.01.1988, p. 5.
Settimana Unione Cristiani: l’amore vince sempre, 24.01.1988.
Agostino Newman e il “sensus ecclesiae”, 03.07.1988, p. 3.
“Chiesa di poveri e chiesa dei poveri. La memoria della chiesa”, 14.09.1988, p. 9.
I bambini e il Regno di Dio, 19.09.1988, p. 3.
Ricordo di Romano Guardini a 20 anni dalla morte, 02.10.1988, p. 3.
I talenti, le beatitudini e la preghiera: il cammino verso la santità, 31.10-01.11.1988, p. 3.
Il grande dizionario delle religioni curato dal card. Poupard, 18.11.1988, p. 3.
L’uomo religioso. Dizionario diretto dal card. Poupard, 18.01.1989, p. 7.
La lebbra: immagine dell’uomo dei dolori, 29.01.1989.
Il problema del razzismo, 19.02.1989.
La Gloria di Dio nell’armonia del cosmo, 04.06.1989.
L’estate degli anziani, 30.07.1989.
Il cardine sociale di cui parla la Bibbia, 30.07.1989, pp. 4-5.
La vera semplicità cristiana, 03.08.1989, p. 3.
Il ricco Epulone e la voce dei profeti, 24.09.1989, pp. 4-5.
Avvento: solidarietà nel mondo, 03.12.1989.
Solidarietà per ricreare il mondo, 03.12.1989, pp. 4-5.
Senza dove posare il capo, 25.02.1990, pp. 4-5.

- Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba*, 28.02.1990, p. 5.
La sofferenza: come "l'uomo dei dolori", 01.04.1990.
Volume sull'opera di Walter Kasper, 21.06.1990, p. 5.
I nonni: testimoni naturali della Bontà provvidente, 29.07.1990, pp. 4-5.
Il tema della guerra nell'Antico Testamento, 26.01. 1991, p. 3.
Quaresima grande via della pace, 17.02.1991, p. 3.
Riflessioni sulla "Redemptoris Missio", 12. 13.03.1991, p. 4.
E sarà spezzato l'arco di guerra, 24.03.1991.
La tenerezza di Dio verso chi cerca la patria, 02.02.1992, pp. 4-5.
"Non farti vincere dal male, bensì vinci il male con il bene", 12.02.1992, p. 3.
Giustizia e sofferenza nell'Antico Testamento, 12.02.1992, p. 3.
Tornare al Signore e ai fratelli, 01.03.1992.
"Siamo tutti ospiti e stranieri", 27.06.1992, p. 9.
La preghiera comune, 05.07.1992.
"Anche voi foste stranieri... L'Esodo del Figlio dell'uomo", 09.08.1992.
Resurrezione di pace, 11.04.1993, pp. 4-5.
La filantropia della fede, 28.04.1993, p. 6.
Quell'emigrare tutti insieme, 21.11.1993.
La preparazione al 23 gennaio grande preghiera per la pace in Bosnia Erzegovina ex Jugoslavia. Quello che i moderni non vogliono imparare, 16.01.1994, p. 4.
La "gloria" di vincere le proprie debolezze, 21.01.1994. p. 3.
Perché è così difficile ascoltare la ragionevolezza della pace?, 23.01.1994, p. 3.
Alle fonti della mistica ebraica, 23.03.1994, p.10.
Il Giusto nella mano di Dio, 27.03.1994.
La coscienza apostolica del primo cristianesimo, 28.04.1994, p. 3.
Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica, 05.08.1994, p. 3.
La Chiesa per il dialogo, 07.08.1994, p. 5.
L'usura è un "fratricidio", 22.09.1994, p. 3.
"Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana", 09.11.1994. p. 7.
L'incontro divino con il popolo, 29.01.1995.
La Chiesa per il dialogo, 07.08.1995, p. 5.
Gli innocenti misura del Regno, 27.08.1995, p. 4.
La trascendente dignità degli uomini, 10.09.1995.
Gli "anziani" come disegno, 01.10.1995.
La Santità, il puro e l'impuro, 24.11.1995. p.10.
Donare. scambiare crescere, 17.12.1995.
Una l'era teologia della storia, 20.12.1995, p. 6.
I poveri: questa Icona di Dio, 18.02.1996.
Il "mondo segreto" del giudaismo. Mistica ebraica, 13.03.1996, p. 8.
Operare il bene finché c'è tempo, 17.03.1996. p. 4.
La ricerca dell'ultimo posto, 04.08.1996, p. 3.

- Un impegno primario: la ricerca del bene altrui*, 25.08.1996, p. 3.
Finirà mai il tempo delle stragi?, 30-01.10.1996, p. 7.
Lo studio delle religioni. Discipline e autori, 23.10.1996, p. 6.
Gli uomini di Qumran – Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose, 30.10.1996, p.8.
Egli creò l'uomo a sua immagine, 10.11.1996.
Guardiamo senza sapere la nostra rovina, 24.11.1996, pp. 4-5.
Una risposta per i grandi interrogativi sulla sofferenza e sul male, 08.12.1996, p. 3.
Contemplare, vigilare, pregare prima di operare, 12.10.1997.
Il mistero dell'Elemosina, 23.02.1997, pp. 4-5.
La carità, comando amico e nuovo, 02.03.1997.
Recuperare la coscienza del "valore uomo", 06.07.1997.
L'inclinazione al male non annulla la capacità di bene, 20.07.1997.
Siate perfetti Siate misericordiosi, 01.11.1997.
La divina "opera per il popolo", 09.11.1997.
Il prestigioso apporto del cattolicesimo francese, 19.11.1997.
Quella "carità eccessiva", 21.12.1997.
"Proclamare la libertà nella terra per tutti i suoi abitanti", 05.06.1998, p.8.
-

Ripensare la *Heimat* con la letteratura

Laura Tundo Ferente

Rethinking the *Heimat* with the literature

Abstract

This contribution analyzes the new narratives of the *Heimat* (home-country), the new facets and meanings elaborated by contemporary European literature. It explores in the most recent fiction the different cognitive perspectives and the different sensitivities and experiences fielded by the authors to redefine both the contents of the *Heimat* and the feelings and emotions it evokes. There is an interesting effort to rethink the traditional concept of *Heimat* as the founding nucleus of personal, ethnic and cultural identity; to find other ways to describe their idea of home-country, corresponding to the change in lifestyles and cultural priorities. And an expansion of the relative semantic field is evident, which crosses integration, inclusiveness, supranational opening.

Keywords: *Heimat*, homeland, new narratives, language, travel

Premessa

L'*Heimat* come casa-patria dell'identità, della sicurezza e della nostalgia (*Heimweh*), ripiegata su atteggiamenti di chiusura esclusivi ed escludenti, la sua problematicità sul terreno dell'integrazione, costituisce lo sfondo storico di riferimento¹. La

¹ Su questo ampio spettro di questioni si può vedere: W. JENS, "Nachdenken über Heimat. Fremde und Zuhause im Spiegel deutscher Poesie", in H. Bienek, *Heimat: neue Erkundungen eines alten Themas*, Hanser, Monaco 1985; A. BARTELS, *Heimatkunst*, in "Heimat", n.1 (1900); R. CARNEVALE, *Il concetto di Heimat nella cultura tedesca*, in "Links", VII, 2007; F. LOMONACO, *Heimat nella cultura tedesca contemporanea: uno sguardo su letteratura, filosofia e cinema*, in "Logos", Rivista del Dipartimento "A: Aliotta", Napoli, n.7, 2012, pp. 173-187. Interessante è, inoltre, la filmografia del regista tedesco Edgar Reitz, che mentre racconta, in diverse tappe, la vita e le particolari vicende di una famiglia tedesca lungo quasi tutto il secolo breve (1918-'82), restituisce il profilo privato (la dimora) e pubblico (la casa-patria) della *Heimat*; attraverso la narrazione ne recupera la problematicità e il significato condiviso. La Serie *Heimat*, è costituita da undici episodi che intrecciano la microstoria di una famiglia e la macrostoria del '900; la quotidianità e la politica, il nazismo e lo sterminio, eventi pubblici, eventi privati e confronto con la letteratura contemporanea formano il tessuto narrativo filmico. Attingendo a W. Benjamin, un punto di riferimento teorico di

rappresentazione della *Heimat* come unità di territorio e paesaggio delle origini, della famiglia e dell'infanzia, elaborata dalla cultura tedesca sul piano mitologico, spirituale e materiale, affettivo e psicologico; con la sua tradizione normativa, i sentimenti di appartenenza e di sicurezza, la specificità culturale, sociale ed etica, teologica e politica, compresa la distorsione ideologica, nazionalista, militarista e genocida del nazional socialismo, è oggetto di profondo ripensamento da parte della letteratura contemporanea; di rielaborazione del significato tradizionale e di dilatazione semantica. Sebbene alcune peculiarità tradizionali della *Heimat* casa-patria restino ancora attive e commiste con l'idea di nazione, e risultino radicate soprattutto in aree storicamente più sensibili o di frontiera, la diversa interpretazione del suo senso è innegabile; in realtà fin da quando ha incrociato l'esaltazione nazionalista e totalitaria della patria o le manipolazioni ideologiche del nazional socialismo. Oggi però l'uso letterario contemporaneo del termine consente di dire che la percezione e la comprensione della *Heimat* casa-patria sia instabile e variabile. Registra i fattori che ne vanno ridisegnando il perimetro e condizionando il significato, a partire dal fenomeno migratorio e dalla mobilità che caratterizza l'abitare la casa-patria nella società "postmoderna" e rende il riferimento spaziale ad essa non univoco, bensì molteplice, diversificato. Il suo senso si modifica sotto molti profili in dipendenza dalla vita ed esperienza delle persone². Se è infatti evidente che viviamo in una dimensione locale, di natura-ambiente, di tradizioni e norme, che rende la nostra cultura originaria, con il bagaglio delle appartenenze, un sostrato ineliminabile della nostra base identitaria, siamo però anche profondamente immersi in una cultura globalizzata e interdipendente; in regole, comportamenti, forme di interazione che continuamente modificano la nostra identità. E questo fa riemergere le tensioni contrastanti fra abbattimento di frontiere e pratiche di integrazione da una parte e valorizzazione delle 'piccole patrie', quelle di elezione, interiori, multiple, fatte di luoghi, di lingue, di immaginazione, dall'altra³.

questa narrazione, il regista mette a nudo le reazioni di fronte a esperienze estreme. Per l'analisi sociologica e filosofica della Serie si può vedere Jedlowski, *Il racconto come dimora*. «Heimat» e le memorie d'Europa, Bollati Boringhieri, 2009.

² Nel mutevole teatro dell'esistenza nella società contemporanea secondo Bauman «l'unico "nucleo di identità" destinato sicuramente a emergere illeso, e forse perfino rafforzato, dal cambiamento continuo è quello dell'*homo eligens* – "l'uomo che sceglie", ma non "che ha scelto" – di un io stabilmente instabile, completamente incompleto, definitivamente indefinito e autenticamente inautentico». Riflessione che vale anche per la casa-patria, con le conseguenze sullo strutturarsi e destrutturarsi delle soggettività e sul rapporto individuo-comunità, del liquefarsi delle istituzioni sociali, del frantumarsi di tempi e spazi comunitari, dell'abbattimento dei confini. Cfr. *Vita liquida*, tr. it. Laterza, Roma Bari 2006, p.26.

³ Si veda su questo il recentissimo F. LA PORTA, *Alla mia patria ovunque essa sia*, GOG ed., 2020.

L'idea di *Heimat* casa-patria è un'idea che sta cambiando⁴. Che oggi dica altre cose, raccolga altri e più larghi significati, esprima vissuti diversi, reagisca a esperienze storicamente nuove e abbandoni i percorsi consueti per entrare in territori laterali, per immaginare e disegnare nuove mappe concettuali è confermato dalle narrazioni della letteratura mitteleuropea e non solo. Lo si osserva nei diversi approcci, nelle sfaccettature, le sfumature di senso che romanzi, racconti, testimonianze, biografie continuano a far emergere, esplorare e offrire alla nostra attenzione riflessiva.

1. La *Heimat* letteraria contemporanea

La varietà di punti di osservazione e la pluralità di interpretazioni della realtà presenti nel panorama letterario segnalano l'emergere di una nuova sensibilità, già a partire dalla corrispondenza linguistica e concettuale di *Heimat* con *patria*.

Su questo punto, tutto sommato ancora poco frequentato, alcuni hanno riflettuto, manifestando se non finalità univoche, sicuramente un disagio linguistico e la volontà di cogliere le dissonanze, rispetto alla congruità descrittiva della parola patria, che rasentano la performatività; ma anche l'esigenza di puntualizzare e aggiornare le basi antropologiche, sociali e politiche di riferimento. Studiosi del contesto socio-storico tirolese come S. Baur e L. Dozza, optano per rendere *Heimat* con «'matria' e non semplicemente patria» per indicare il «nucleo centrale dell'identità personale e di quella culturale». Le ragioni della preferenza lessicale non sono così esplicite; emerge tuttavia una rievocazione nostalgica del portato identitario: «La nostalgia verso la *matria*, che oggi ci coinvolge è anche una nostalgia verso un'identità certa e sicura», che mischiando ricordo e rimpianto può prendere direzioni opposte. E non manca la consapevolezza dei rischi: «Pericoloso diventa il concetto di matria nella sua chiusura etnocentrica come risposta aggressiva e regressiva alla crisi d'identità generata dai cambiamenti profondi della società, crisi che coglie impreparati molti cittadini». Dunque, pur giustificando la rinascita di interesse per «un'identità certa e sicura» se ne teme la deriva fondamentalista: «Quando l'identità è profondamente turbata, quando l'individuazione postmoderna

⁴ Anche per questo, appare come una pregiudiziale che andrebbe superata l'idea che il termine *Heimat* abbia una intrinseca eccezionalità e intraducibilità per il fatto che i Tedeschi lo abbiano caricato di sentimenti eccezionali, che pensano essere i soli a nutrire nei confronti della loro Comunità; qualcosa che andrebbe oltre l'identificazione e l'amore di tutti i popoli verso la rispettiva casa-patria. R. Petri spiega che la difficoltà di tradurre tutti i significati non è sua esclusiva, anzi è riscontrabile nei confronti di molti altri termini; dunque è piuttosto la presenza di «quella colorazione specifica dei sentimenti determinata dalle ipoteche romantiche del termine, che in Germania svolgono un ruolo specifico» (Cfr. R. PETRI, "Deutsche Heimat 1850-1950", in *Comparativ Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung*, 11/1, 2001, pp.77-127).

diventa insopportabile, nasce il bisogno di simbiosi con il territorio, la patria, e con la comunità di coloro che professano le stesse opinioni, dando luogo a una sorta di fondamentalismo che riduce l'identità alla provenienza etnica»⁵. Patria porge un rinvio diretto alla terra, al podere, alla casa, e soprattutto alla comunità di appartenenza. Categorie familiari territoriali e sociali che sono sul crinale da cui lo sguardo si può volgere indietro o avanti e richiedono un termine di sintesi meno usurato di patria e un lessico meno storicamente gravato dall'eccedenza di senso che lo connota; e non si tratta di femminilizzare, anche patria è femminile, ma l'etimo e il significato rinviano al padre e ai valori paterni, all'autorità, alle regole, al diritto, alla guerra e soprattutto al potere maschile. Questa scelta, pur non univoca nelle motivazioni degli autori che la compiono, sembra possedere una valenza di rinnovamento semantico, che lascia intuire una serie di variazioni legate agli accenti materni. Riconnettendosi al materno e richiamandolo, il lemma patria si allontana – possiamo dire – dalla *forte* determinazione concettuale storicamente legata alla patria (risorgimento, riscatto, unità, esercito, difesa, guerra) e si distanzia dall'enorme stratificazione di senso politico che quella possiede, con l'esito di ricondurne il concetto a un ambito comunitario, patriarcale, che cede, in certa misura, l'accento sullo spazio pubblico-istituzionale a favore di quello sul privato e comune, con cui più facilmente ci si può identificare e mettere alla base della propria identità. Mario Luzi eleva la parola patria in poesia; la riferisce alla propria lingua e alla propria terra, in un contesto lirico ma non immaginifico, realistico piuttosto. In *Fraasi e incisi di un canto salutare* (1990), evoca la provincia toscana, la “terra di luce” che lo accompagna e la ringrazia: “Grazie, patria, / per questi tuoi bruciati / saliscendi [...]”. Più recentemente, la scrittura postcoloniale di Igiaba Scego, nata in Italia da genitori somali, introduce l'innovativo *dismatria* e «dismatriati», un neologismo per dire «espatriati», esteso anche a indicare l'indebolimento dell'attaccamento identitario alle radici patrie, delle quali rimane solo un ricordo trasformato dall'immaginazione⁶. Come aiutano a comprendere T. Colusso e D. Comberiati⁷, il neologismo, che deriva da patria – definito un completamento del significato dell'idea di patria – contiene una precisa accentuazione di genere, e Scego lo utilizza esaltando il legame peculiare delle donne con un luogo e il loro ruolo nella costruzione di una comunità nazionale. Anche per Michela Murgia, all'usura del termine patria come «nazione maschia», che «appartiene a un mondo dove il diritto di sopraffazione e la disuguaglianza sociale ed economica erano voci non solo agenti, ma indiscutibilmente cogenti [...]», si può trovare un'alternativa:

⁵ Cfr. *Presentazione*, di H. K. Peterlini, *Capire l'altro. Piccoli racconti per fare memoria sociale*, F. Angeli, Milano 2012, pp. 9-11.

⁶ I. SCEGO, *Dismatria*, in *Pecore nere. Racconti*, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁷ Cfr. T. COLUSSO, *Prefazione* a D. COMBERIATI, *La quarta sponda. Scrittrici in viaggio dall'Africa coloniale all'Italia di oggi*, PGreco, Roma 2007.

«Pensarsi come Matria consente di sradicare questa prospettiva, perché la madre nell'esperienza di ognuno di noi non è un soggetto imperativo, ma è la prima cosa vivente scorta, la prima amata. Simbolicamente intesa, la maternità è un'esperienza relazionale elementare, perché nutre e si prende cura. Prima di suscitare timore, suscita amore. Prima di evocare autorità, evoca gratitudine»⁸.

Ma oltre a questo aspetto, che incrocia interesse linguistico e semantico, la ricorrenza nella letteratura più recente del termine *Heimat* sollecita curiosità e interrogativi circa la sua oscillazione fra tradizione e innovazione e circa la diversificazione plurale del relativo significato. Il dato interessante è l'evidenza che ciascun autore si è impossessato del termine e gli ha attribuito un suo personale perimetro di senso, rintracciandolo all'interno dei vissuti personali, delle coordinate esistenziali, delle relazioni pubbliche, della sua propria posizione nel mondo; gli stessi sulla base dei quali è giunto a una personale interpretazione dell'intreccio aggrovigliato di emozioni, intuizioni, concetti e visioni che il lemma contiene.

Si tratta spesso di vissuti densi di problematicità, patrimonio di autori che rileggono le loro esperienze, con il portato di dolore che le ha connotate e la direzione che hanno impresso ai percorsi della loro vita. Talvolta sono espatriati che hanno avvertito il bisogno di testimoniare i loro drammi personali, compreso il travaglio delle trasformazioni concettuali dell'idea di casa-patria; altre volte sono scrittrici e scrittori appartenenti a minoranze etniche o linguistiche, che hanno sofferto lo sradicamento e sperimentato l'estraneità, a cui reagiscono cercando risposte nella scrittura, elaborando concetti e immagini sempre diverse della *Heimat*. Il risultato cui giungono attinge la sua novità al modo ogni volta singolare di intrecciare narrazioni, di destrutturare l'idea tradizionale attraverso le storie personali e la propria idea del mondo. Riescono a ottenere declinazioni di senso inedite, ad abbattere il perimetro conformistico in cui la *Heimat* si collocava; a suscitare sentimenti ed emozioni inconsuete, suggerendo o imponendo al lettore motivi stimolanti di riflessione. Così, esplorare la varietà dei racconti con cui scrittori, poeti e letterati in particolare dell'Europa centro-orientale, riferendosi più o meno esplicitamente alla *Heimat*, hanno generato significati nuovi, aiuta a ricomporre il puzzle contemporaneo di questo concetto, a prendere le distanze dal marchio nazionalistico, e anche da quelle forme autoconsolatorie di nostalgia mista al pudore che impedivano allo sguardo di penetrare il dramma che si era consumato. In particolare aiuta a prefigurare le diverse interazioni, pubbliche e private, che questi nuovi significati potrebbero istituire *ex novo*; a intravedere un più esteso e sfaccettato concetto di patria, il suo relazionarsi con idee, istituzioni e organizzazioni sovranazionali e sovrastatali, nonché con un ideale cosmopolitico irrobustito eticamente; ideologicamente affrancato da residui imperialistici.

⁸ M. MURGIA, *Espresso* repubblica.it, 15 novembre 2017, Cultura.

2. La casa-patria come scelta

Punto di partenza resta la rielaborazione degli orrori esperiti lungo il *secolo breve*, dei vissuti emotivi intrisi di memoria, al cui prodursi la patria non è estranea; la risposta allo sradicamento, la riflessione sulle trasformazioni politiche che in pochi decenni hanno rivoluzionato lo stile di vita e l'idea di casa-patria; o per i più giovani le travagliate esperienze di adattamento, il 'miracolo' dell'ospitalità e dell'inclusione in una 'nuova casa-patria'.

La Grande Guerra, la fine degli Imperi continentali, la nascita del fascismo, la guerra d'Africa e il nazismo, l'atroce esperienza nei lager (Dachau, Natzweiler-Struthof, Mittelbau, Dora e Bergen-Belsen) hanno contrappuntato l'esistenza di Boris Pahor, scrittore italiano di lingua slovena, oggi ultracentenario, e testimone prezioso. Oltre che attraverso i romanzi (*Necropoli*), è attraverso alcune interviste recenti – particolarmente in due: quella del giugno 2014 a "Die Welt": *L'Europa è la risposta al problema della nazionalità*, raccolta da Alan Posener, e una dell'agosto 2019 a "Il Messaggero" raccolta da Riccardo De Palo – che Pahor ci consente di ricostruire la sua idea di *Heimat*-casa-patria. Fin da quando, bambino, nel '20 assistette al rogo del *Nàrodni dom* (di cui resta unico testimone vivente), il centro degli sloveni triestini, dato alle fiamme dagli squadristi di un fascismo ancora incoativo⁹ – l'incendio che illuminava il porto di Trieste è rievocato ne *Il rogo del porto* – lo accompagna l'idea del «crollo del suo piccolo mondo», la paura di perdere, insieme a quella «casa della cultura», la *propria* lingua e cultura; di perdere la ricchezza della convivenza nella diversità, di quella mescolanza di lingue, tradizioni, religioni, che Trieste custodiva tenendo insieme chiese cristiano-cattoliche, una ortodossa serba, un'altra greca, una sinagoga. A De Palo racconta della sua difficile formazione scolastica, culturale e umana, dei campi di concentramento, «dell'abisso di abiezione in cui fu gettata la nostra fiducia nella dignità umana», di come cambiava ed evolveva la sua idea di umanità; infine di come si sia dato il compito di scrivere della sua stessa vita «attenendosi alla regola di dire la verità e di trarre insegnamento dalla propria esperienza». Con Posener, invece, mette in risalto il ruolo di Trieste: «la sua casa», «la città natale», «la capitale della mia vita», la «grande città europea», non solo perché vi avevano vissuto Joyce e Rilke, o per la centralità nei commerci marittimi. Ma soprattutto perché Trieste – città multiculturale dove italiani, sloveni, croati, albanesi, greci, serbi, ebrei vivevano insieme – per Pahor era *il mondo*, e tutto il resto del mondo era meno interessante. Il fascismo invece impone l'italianizzazione, la eradicazione di questa diversità non più tollerata, con processi, condanne a morte, deportazione di interi villaggi sloveni, morte per fame. L'esperienza di Pahor non

⁹ Per una ricostruzione del 'fascismo di confine' osservato all'interno delle complesse dinamiche economiche, sociali e politiche e culturali si veda A. VINCI, *Sentinelle della patria. Il fascismo al confine orientale, 1918-1941*, Laterza, Bari-Roma 2011.

sfocia però nell'odio; lo aiuta – dice – la sua educazione cristiana, la sua valutazione critica del comunismo; la lettura di Camus (*Lo straniero*, *L'homme revolté*) gli dà la consapevolezza che il comunismo non ha una risposta alla domanda di nazionalità: «non al nazionalismo ma alla nazionalità come elemento principale dell'uomo, che è un essere sociale». L'intervistatore allora lo incalza: «Se la cittadinanza è così essenziale, perché non è andato a Lubiana dopo la guerra, in Slovenia? Perché è rimasto in Italia?». La risposta di Pahor è rivelatrice: «La mia casa è Trieste. Non voglio vivere a Lubiana. Sono una persona mediterranea. Vediamo la vita in modo diverso rispetto alla gente della Slovenia. Sono associato alla cultura slovena, sono membro del club PEN e così via, ma non ho simpatia per Lubiana». La nazionalità – sottolinea – «riguarda l'appartenenza al destino di una comunità. *Il suo fondamento non è il sangue ma la cultura*. Questo attaccamento inizia con la nascita e si consolida imparando la lingua». «Sono fedele alla lingua parlata dai miei genitori quando mi hanno generato». Del resto ogni lingua è una visione umana unica del mondo. E se Trieste, rappresenta «l'utopia tradita» della sua infanzia, Pahor ritiene possibile costruirne una nuova; con lucidità e senza tergiversare sottolinea che l'Europa gli appare *l'unica risposta possibile al problema della nazionalità*. Diversamente dagli Stati Uniti che hanno elaborato l'ideologia del 'crogiolo', nota che l'Europa è sempre stata unità nella diversità, e il suo auspicio è di restare fedeli a questo ideale che è anche «la mia speranza» e forse «un modello per il mondo».

Mentre non esalta il legame del sangue e allenta la presa sul dato etnico, Pahor predilige la *Heimat* della cultura e l'inclusività che questa rende possibile. La visione "utopica" della Trieste multiculturale si sposta carica di speranza sull'Europa, simbolo di unità nelle diversità.

E sono accenti che ritornano nella poetica dello *sradicamento*, i cui temi struggenti la poesia dei primi del '900 aveva coltivato come metafora della condizione dell'uomo moderno, portandone – è il caso di Ungaretti – ad altissimi livelli l'elaborazione. La interpreta muovendo da questa chiave anche Joachim Wittstock (Sibiu, 1939) poeta e scrittore proveniente dalla minoranza sassone di lingua tedesca in Romania. Le sue personali sofferenze provengono tutte dalla perdita di radici, ma fuoriescono dalla storia di una esistenza instabile riversandosi sulla *Heimat*; l'idea di casa-patria ne viene investita, niente somiglia più a prima, quel prima è, anzi, annullato, annichilito; ora si può cogliere solo in negativo, attraverso la perdita. Partita dallo sradicamento, la sua riflessione conserva qualche tratto nostalgico mentre si distende lungo un panorama composto «di elementi disparati: di realtà che possono essere percepite con i sensi, come paesaggio e architettura, di entità sociali comprendenti gruppi, sia grandi sia piccoli di persone, il patrimonio dello spirito, dell'anima e quindi i ricordi del singolo individuo e tutto quanto è tramandato dalle persone in un determinato ambiente, usi e costumi e altri elementi caratteristici di gruppi delle popolazioni sia nelle città che nei villaggi». Lo sradicamento riduce la percezione di realtà, sottrae a tutti gli organi della percezione

il contatto diretto con le realtà composite del proprio ambiente di origine, quelle di natura e quelle di cultura; taglia i singoli filamenti dell'apparato radicale che nutre la nostra memoria sociale, la circolazione di linfa che ci unisce al gruppo dei coetanei e a ogni altro gruppo di persone di cui abbiamo fatto parte, alla famiglia; recide i legami affettivi, costringendo a separarsi dalle fonti della propria memoria, della propria formazione e identità. L'allontanamento da tutto questo è sperimentato da Wittstock come separazione dalla *Heimat*: dal luogo che integra paesaggio naturale e paesaggio costruito dalla cultura umana, spazio dell'intelligenza e dello spirito, spazio della memoria¹⁰.

Ricorrono qui espressioni e analogie costitutive dello sguardo dell'esiliato sulla *Heimat*; lo stesso travaglio esistenziale e le stesse emozioni prendono declinazione linguistica, senso, colore, sempre diversi, quasi tessere di un mosaico che si articola, si moltiplica e si complica.

Il significato di *Heimat* anche in Tanja Dückers (Berlino Ovest, 1968) si è formato in relazione alla straordinaria variazione di senso dell'idea di patria e di ciò che essa poteva rappresentare dopo il crollo del muro di Berlino e la riunificazione della Germania, ma ancor più con la nascita dell'Unione Europea. La *Heimat*-patria non era più la stessa da nessun punto di vista; il grande guadagno in termini di libertà, di conoscenza, di movimento, per Tanja, come per le generazioni successive alla sua, segna la diversa percezione della *Heimat* e insieme la distanza con i significati tradizionali coltivati ancora presso la popolazione più anziana. Una diversità che permane fra memoria ufficiale proposta dalla politica, in cui la consapevolezza del dramma che ha visto i tedeschi protagonisti principali è divenuta anche riconoscimento di colpa collettiva e pentimento, e memoria privata, nient'affatto completa, orgogliosamente tramandata in famiglia¹¹. Contenuti affini elabora Nora Krug, ma per comporre un quadro diverso: in *Heimat*¹² si è confrontata con la sua identità tedesca (trasferita negli USA nel 2002), con la storia della sua famiglia, con il passato, con i rapporti dei suoi stretti familiari con il nazismo, col «trauma irrisolto» sotto il profilo psicologico e sociologico, come direbbe Jedlowski. Qui accade proprio che: «Dopo esperienze di estrema disintegrazione», il racconto serve a reintegrare, a recuperare la capacità di narrarsi. Infatti, «non sempre raccontare libera dal passato: ma è almeno una strada per dividerlo». Il racconto può riuscire a ricucire memoria ed esperienza, e il suo tessuto narrativo può riconfigurare significati. Una funzione straordinaria del racconto, che «diventa dimora», e può perfino surrogare la casa-patria¹³. Per la Krug si è trattato di ricostruire il senso della sua *Heimat*

¹⁰ Cfr. J. WITTSTOCK, *Die dalmatinische Friedenskönigin: Zwei Erzählungen aus südöstlichen Zeitgeschehen*, Skarabaeus 1997.

¹¹ Cfr. T. DÜCKERS, *Himmelskörper*, booklooker.de, 2003.

¹² N. KRUG, *Heimat*, tr. it. Einaudi, Torino 2019.

¹³ P. JEDLOWSKI, *Il racconto come dimora. «Heimat» e le memorie d'Europa*, Bollati Boringhieri, 2009, p.17.

nell'autenticità della storia, delle relazioni, dei vissuti della sua famiglia, tenuti fino a quel punto avvolti nel non detto, nel superficiale e approssimativo, in una memoria selettiva che portava alla luce solo le cose non compromettenti; arrivare alla verità anche quando questa è inaudita, dolorosa. E scrivere un romanzo familiare comporta di superare un tabù: impegnarsi a indagare come e perché una famiglia tranquilla, normale, diventa opportunista, delatrice, connivente con un regime spietato. Non una famiglia di criminali di guerra, ma "passiva" rispetto a loro. La *Heimat* della Krug emerge allora con il profilo della casa, della famiglia e della vita familiare, che è però immersa in una patria totalitaria, la cui legalità comprende anche il genocidio; fare i conti con tutti e tre i livelli che vi si intersecano, con le colpe politiche, con le responsabilità di ciascuna persona, con il silenzio omertoso, sembra essere l'obiettivo del racconto. Per capire di più sullo scivolare di una *Heimat* nella barbarie, per discernere fra i molti possibili strati dell'agire dentro una *Heimat* che è famiglia e patria, che accoglie e respinge, con cui identificarsi; per costruire un ricordo veritiero e custodirne una memoria consapevole.

Il dato anagrafico che unisce queste due scrittrici si salda all'attenzione di entrambe per la memoria familiare filtrata da quella politica, con cui fare conti in nome della verità, per guadagnare la possibilità di avere ancora un futuro e di pensare una patria anche se in modo non edificante.

3. Tutta la *Heimat* nella lingua

La *Heimat* della bulgara Tzveta Sofronieva (Sofia 1963) richiama invece un altro sentire, altri temi e contenuti, dal momento che non considera la Germania dove vive la sua patria, ma neppure la Bulgaria, abbandonata volontariamente e senza alcuna nostalgia. Con queste premesse il senso della *Heimat* è complicato da individuare, lei stessa lo raccoglie nello spazio della stazione, da cui si parte, dove si torna e si riparte. Preferisce concentrarsi sul linguaggio, la storia delle parole, infatti, restituisce vissuti. Sullo sfondo sembra esserci la densità tematica della conferenza su *L'essenza del linguaggio* di Heidegger nella quale l'«autentica dimora» dell'esistenza dell'uomo è individuata proprio nel linguaggio. Un'idea poetica e filosofica con cui la Sofronieva si trova a proprio agio e che trasfigura metaforicamente percezione e senso della *Heimat*. Sul ruolo della lingua dunque e sulla sua funzione euristica, si sposta gran parte dell'attenzione: la lingua è metafora della *Heimat*; i segni, i valori, i simboli in cui si esprime corrispondono alla casa e alla patria; con la lingua ci si identifica, in essa ci si riconosce come nella propria casa; di questa, la lingua contiene e interpreta la storia e le trasformazioni. Non casualmente, al centro del suo interesse c'è la ricerca delle *Verbotene Worte*, le parole che in ambito letterario erano considerate vietate per il loro spessore storico, per i legami intrinseci con la storia

passata della casa-patria¹⁴. Riflettere sulle questioni linguistiche divenute tabù spinge a esplorare il rapporto lingua-cultura-vita dei parlanti, fino ai condizionamenti reciproci, fino all'uso politico della lingua. Sul piano terminologico la *Heimat* si fa carico di una catena di rinvii storico-culturali, di accezioni ideologiche, di sentimenti negativi e dispregiativi; tutto questo si coagula nei modi per dire la casa-patria. Indispensabile, per la Sofronieva, è interrompere questo intreccio, questa concatenazione distorta dalla storia e usare la lingua in modo aperto; serve concepirla come una casa trasparente aperta a tutti, come luogo dialogico, interculturale, coinvolgente, accogliente; una *Heimat* in cui anche l'altro si senta a casa. Proprio come gli antropologi sottolineano, le lingue tracciano confini, delimitano appartenenze, sono cariche di storia, stratificazione di costumi e di vincoli, espressioni di un'estetica. La *lingua* allora è *casa ed è patria* ma non ti inchioda. Ti apparterrà sempre, ma non esaurisce la tua identità; se ti capiterà di migrare, come alla Sofronieva, entrare in un'altra terra significherà, innanzi tutto, penetrare entro i confini di una lingua estranea, nelle cui parole si addensano i suoni, i sapori, l'anima della 'nuova patria' in cui cercherai di mettere radici, fuoriuscendo dalla tua propria.

E anche per un poeta, narratore e saggista come Zafer Şenocak (Ankara 1961) la lingua si trova al centro delle culture, svolge un ruolo fondamentale nelle relazioni umane, coltiva l'empatia. Vivere da turco emigrato in Germania la straordinarietà del momento storico della caduta del muro di Berlino gli ha permesso di scorgere e rimarcare la differenza di clima sociale e politico fra il nazionalismo turco e l'esperienza evolutiva di apertura a tempi nuovi fatta a Berlino; condizione storica che ha facilitato la sua integrazione e la nascita di una partecipazione emotiva profonda, di una relazione empatica, di convergenza con la cultura tedesca. Tutto questo sembra aver condizionato, forse anche determinato sul piano emotivo, l'attribuzione di contenuti alla *Heimat*. In *Deutschsein: Eine Aufklärungsschrift*¹⁵ chiarisce il rapporto con il paese che lo ospita, con la sua 'nuova casa-patria': «Questa Germania per me non era un paese, ma anzitutto una lingua straniera divertente da ascoltare. Se non si assaporano le parole, ci si può nutrire di sguardi. Ho avuto presto accesso agli sguardi delle persone. Mi ci potevo immergere in profondità senza farmi notare. In Turchia non avrei osato osservare così attentamente uno sconosciuto. Ma qui c'era un altro tipo di distanza. [...] I loro non erano sguardi di rifiuto. Erano neutri. Non si ritraevano, non cercavano riparo, non contraccambiavano, per cui io non mi sentivo minacciato. Stabili che in questo nuovo Paese non avrei avuto paura». La possibilità di essere più liberi, di non dipendere dallo sguardo altrui, di non sentirsi rifiutati, perciò di poter 'eleggere' quel paese a propria casa e propria patria, ripropone il senso che possiamo definire *debole* di *Heimat*. Una debolezza da intendere sia sul piano concettuale, dove si elabora

¹⁴ T. SOFRONIEVA, *Verbotene Worte: Eine Anthologie*, Marburger Bibliothek, Biblion 2005.

¹⁵ Ed. Korber Stiftung, 2011.

l'idea che non ne esiste solo una, totalizzante ed esclusiva, ma la casa-patria è il luogo che ti lascia vivere, che non ti assilla e non ti minaccia; sia sul piano socio-politico come spazio in cui ti puoi esprimere e fare della lingua un luogo per incontrare gli altri, dove non avere paura.

E proprio questo significato debole o «minimale» riprende Otfried Höffe in *Was Hält Europa zusammen?*¹⁶ domandandosi: «Wie wird Europa, was auch zu seiner Kultur gehört, wie wird Europa mindestens ausatzweise zu einer Heimat?» (Come può l'Europa diventare una patria, cosa che peraltro appartiene alla sua cultura) e ragionando sulla necessità di ampliare il senso tradizionale dell'*Heimat*. Se non è possibile riversare su altre patrie il carico emotivo legato al luogo natio, agli amici, alla lingua, al profilo geografico della *Heimat*, pure – osserva – quel concetto ha altre peculiarità e prerogative: assunto con una accezione «illuminata», come *aufgeklärten Begriff*, può espandersi e dilatare la sua portata. Come mostrano i milioni di tedeschi espatriati (*Heimatvertriebene*) nel secondo dopoguerra, trovare un'altra *Heimat* è possibile. Un'affermazione che nel titolo riecheggia il testo del politico tedesco Peter Glotz: *Von Heimat zu Heimat (Di patria in patria)* e che, per quanto familiare, risulta etimologicamente (*Heim/dimora*) «privo di contenuto emotivo», indica infatti semplicemente «il luogo di dimora, di domicilio», come nei frequenti toponimi. Dunque, suggerisce Höffe, mentre leghiamo il «significato ottimale» alla «patria dei legami interiori», attribuiamo alla patria europea questo livello, che chiama «minimale, senza pretese» e approfondiamo il concetto «illuminato» di *Heimat* che racchiude la «disponibilità a concedere ai propri simili una nuova patria». Certo, radicarlo richiederà alle «forze visionarie capaci di futuro» un forte impegno politico, educativo, comunicativo a valorizzare la «storia recente» dell'unità europea, dei «legami sorti fra gli stati», dei «risultati» in termini di pace, cooperazione, innalzamento del benessere, e a rinsaldare il coinvolgimento delle popolazioni europee.

4. Patria autonoma e terrore

La letteratura contemporanea sembra dunque interessata a un'esplorazione più approfondita delle molte sfaccettature della casa-patria, nell'accezione lessicale germano-slava della *Heimat* come in quella europea occidentale, messa al centro di *Patria*, romanzo del 2016 di Fernando Aramburu¹⁷. Un racconto che ci offre l'opportunità di una comprensione ulteriore: se non più larga del suo senso, certamente relativa a un angolo di osservazione peculiare, a una prospettiva critica di

¹⁶ In L. TUNDO FERENTE (ed.), *Il mondo del Noi*, Studium, Roma 2014, pp.168-199.

¹⁷ F. ARAMBURU, *Patria*, tr. it. Guanda, Milano 2018. Scritto in castigliano il romanzo è stato pubblicato in tedesco con lo stesso titolo spagnolo: *Patria*, il cui significato corrisponde all'*Heimat*.

grande interesse. La narrazione si situa nella Spagna franchista degli anni '70, e nella Regione Basca travagliata dalle azioni dell'*Eta*; muove dall'esperienza interiorizzata e dalla memoria dei fatti drammatici e dolorosi che hanno segnato l'immaginario dell'autore e sui quali non ha cessato di interrogarsi. Attacchi terroristici, attentati, uccisioni, sequestri, la violenza della lotta armata costituiscono lo scenario sociale e politico entro cui si svolge la vita quotidiana di due famiglie, di Joxian e di Txato, un tempo legate da amicizia, a San Sebastián. In tutto il romanzo *la casa è la famiglia*, non solo ambiente primario della narrazione, ma centro vitale, fulcro di imputazione morale e di responsabilità di quella comunità, sintesi di privato e politico. L'avvicinarsi della vita di persone comuni, del loro lavoro, dell'amicizia, degli affetti, del viluppo emotivo, si snoda nel racconto insieme e dentro la storia di una comunità¹⁸. Il progressivo formarsi della consapevolezza di quanto sta accadendo, con la conoscenza del significato di gesti, parole, sentimenti, con la partecipazione a manifestazioni popolari, si accompagna alla coscienza della torsione radicale impressa a una volontà autonomista e indipendentista¹⁹, alla sua distorsione in lotta armata fra oppressi (autonomisti/nazionalisti) e oppressori (centralisti) che ha assunto carattere violento da entrambe le parti: stessi metodi, stessa crudeltà, stessa disumanità. Mentre rompe il silenzio sugli anni bui del terrorismo separatista basco, Aramburu riporta alla memoria i dettagli di una vicenda storica che in nome della Patria ha prodotto per decenni un clima drammatico e sparso molto dolore: agguati, ammazzamenti di poliziotti, imprenditori, politici, magistrati, funzionari, giornalisti (829 morti e centinaia di omicidi non chiariti); bombe in supermercati, caserme, aeroporti, piazze, spiagge; rapimenti, estorsioni, "tasse rivoluzionarie". Intanto, la sinistra occidentale elabora una visione romantica: si esprime a favore della causa basca, che legge ambiguamente come opposizione interna al franchismo e accomuna in modo equivoco ai movimenti popolari di liberazione postcoloniale. In realtà il nemico per l'*Eta*, più che Francisco Franco, è la Spagna istituzionale che nega ai Baschi la libertà di avere uno Stato indipendente²⁰.

Mentre popola di personaggi, di vicende verosimili e riveste di linguaggio la tragedia dell'aspirazione basca a una Patria, durata almeno tre generazioni, e traduce in azioni, dialoghi e parole le idee e gli ideali che l'hanno attraversata, il romanzo veicola valutazioni e convincimenti ponderati sul fanatismo che si è espresso in

¹⁸«Io triste per il figlio della mia migliore amica, che aveva lasciato il lavoro, la squadra di pallamano e la fidanzata [...] per andare a fare il pistolero in un'organizzazione dedita all'assassinio seriale». *Ivi*, p.63.

¹⁹«A una manifestazione come tante altre sul Bulevar. Il solito: striscioni, indipendenza, amnistia, gora *Eta* [...] Invece di evitare la folla [...] Miren comincia a urlare in coro gli slogan che gridava la folla: voi fascisti siete i terroristi». *Ivi*, p.63.

²⁰ L'*Eta*, ricordiamo, è rimasta attiva fino al 2011 quando, decimata dagli arresti, dalla durissima repressione («maltrattamenti, botte, elettrodi») e dalla perdita di consenso anche in campo nazionalista, proclama la resa lasciandosi dietro una società dal tessuto sociale profondamente lacerato.

quegli anni, sul delirio irrazionale costituito da nazionalismo o ultranazionalismo, e anche dall'intreccio di passioni e interessi, rancore, risentimento e invidia sociale; da accecamento, da adesione cieca alla causa della *patria*; del votarsi ad essa (talvolta trascinati dai figli) senza pensare alle conseguenze²¹. Questa complessa congerie emotiva è restituita con il linguaggio, gli atteggiamenti, lo spessore umano, gli intrecci, le sfumature dell'agire dei personaggi; nessuna tentazione di concettualizzazione o di astrazione. Certo, risalta il ruolo della propaganda e dell'indottrinamento politico: irretire i giovani e la loro ingenuità, generare fascino estetico, eroico, giovanilista, attrarli e ottenere consenso, produrre adesione totale, fiducia acritica, illuderli di vivere un'epopea ed entrare nella Storia²².

Direttamente e indirettamente, l'idea di casa-patria è al centro del romanzo, intorno ad essa ruotano le azioni individuali e collettive, si coagula un sentire contraddittorio, si addensano fanatismo, sentimenti negativi e irrazionali, crudeltà, disumanizzazione. Frequente è l'affermazione che *in casa non si era mai parlato di politica*, che *la politica non mi interessa*, con cui si rimarca la distanza, la mancata consuetudine dei personaggi con la discussione di problemi politici, orientata a sottolineare che non c'era stato un lavoro condiviso sfociato in un progetto comune, che non era maturato un convergente sentire collettivo sull'idea di una patria indipendente. Più volte ritorna l'allusione ad *approfittatori*, a gente che arruola i giovani perché persegue *propri interessi*, a segnalare che non è stato un interesse collettivo a muovere la lotta armata, piuttosto un interesse di pochi. Il senso stesso della lotta è confuso, presentato come esito di una distorsione²³. Le finalità della lotta

²¹ «E Miren [...] capisco la sua trasformazione anche se non l'approvo. Miren è cambiata [...]. In una parola aveva preso partito per il figlio. Non ho il minimo dubbio che si sia fanatizzata per istinto materno [...]. Come puoi voltare le spalle a tuo figlio anche se sai che sta commettendo cose cattive? Fino ad allora Miren non si era minimamente interessata di politica. A me non interessava né allora né adesso e al Txato non ne parliamo. Il Txato si preoccupa soltanto della sua famiglia, della bicicletta la domenica, dei suoi camion il resto della settimana. Nazionalisti, quelli là? Manco per niente. O al massimo il giorno delle elezioni per la storia di votare quelli di qui». *Ivi*, p.63.

²² «Hanno preso mio figlio e ci hanno montato un numero patriottico. Per usarlo a scopi politici sai? Come usano tutti [...]. Li fomentano, gli danno un'arma, e via, a uccidere. In casa non abbiamo mai parlato di politica. A me la politica non interessa [...]. Gli mettono in testa brutte idee e siccome sono giovani cadono nella trappola. Poi si credono degli eroi perché hanno la pistola. E non si rendono conto che, in cambio di niente, perché alla fine non c'è altra ricompensa che il carcere o la tomba, hanno lasciato il lavoro, la famiglia, gli amici. Hanno abbandonato tutto per fare quello che gli ordinano quattro approfittatori. E per togliere la vita ad altre persone, lasciando vedove e orfani dappertutto». *Ivi*, p. 332.

Il ruolo della propaganda è affidato, oltre che ai militanti, anche al clero cattolico basco; nel romanzo, un prete nazionalista – come era una parte consistente del clero basco – raccoglie la “tassa rivoluzionaria”.

²³ «Qui non combattiamo contro gli innocenti». «Ah tu combatti?» «Il consigliere comunale amico era del Partido Popular». «Era soprattutto una brava persona, un padre di famiglia». «Era un oppressore». *Ivi*, p. 428.

restano sullo sfondo, i modi per perseguirle sono riassunti dalla violenza, che infatti ha adottato i peggiori metodi degli “oppressori”²⁴. Infine, la battaglia separatista, condotta con la pratica del terrorismo, appare distante anche dalla rivendicazione più strettamente identitaria²⁵; sembra più vicina alla pura e semplice criminalità. E verso la conclusione, Aramburu ribadisce il suo convincimento trasferito nella trama del romanzo:

«Ho scritto anche contro il delitto perpetrato con un pretesto politico, in nome di una patria dove una manciata di persone armate, con il vergognoso sostegno di un settore della società, decide chi appartenga a quella patria, chi debba lasciarla o scomparire. Ho scritto senza odio contro il linguaggio dell’odio e contro la smemoratezza e l’oblio tramati da chi cerca di inventarsi una storia al servizio del proprio progetto e delle proprie convinzioni totalitarie. Ho scritto anche partendo dall’impulso di offrire qualcosa di positivo [...] a favore della letteratura e dell’arte [...] di ciò che di buono e di nobile l’essere umano alberga. E a favore delle vittime dell’*Eta*, nella loro umanità individuale. Ho cercato di evitare i toni patetici, sentimentalistici e la tentazione di fermare il racconto per prendere in maniera esplicita una posizione politica»²⁶.

Se, dicevamo, al centro del romanzo c’è la Patria, e tutte le storie individuali e collettive convergono idealmente verso quel centro, una importante riflessione riguarda i *mezzi* con cui un’idea politica può essere perseguita: più che una domanda filosofica sulla violenza politica e sulla lotta armata o sulla legittimità, liceità, opportunità dei mezzi usati dall’*Eta*, è una descrizione che è anche un atto d’accusa: i lunghi anni di terrorismo sono messi in discussione e resi inaccettabili per l’intrinseco portato di crudeltà arbitraria e di dolore. Il fine invece, la Patria, non sembra così saldo, così consolidato nelle coscienze e ponderato da giustificare quei mezzi; e quasi si smarrisce, travolto dalle dinamiche incrociate delle emozioni, della propaganda, degli interessi di pochi, del fanatismo. Più che un fine la Patria sembra un imputato. Nessun meccanismo, o automatismo narrativo spinge a questa considerazione, forse una domanda che si insinua inconsapevolmente, dall’inconscio, ne valeva davvero la pena? La stessa che corre sotterranea in *Terra alta* (tr. it. Guanda 2020) di J. Cercas, dove, ancora una volta, la patria del cuore e degli affetti è travolta dalla perversa

²⁴ «Ricevettero una lista di nomi e indirizzi tramite i soliti canali. Imprenditori della zona, proprietari di ristoranti e negozi, insomma persone con beni di fortuna che non avevano saldato i conti con l’organizzazione. In totale nove tizi». *Ivi*, p. 436.

²⁵ «Tuo figlio, di cui sei tanto orgogliosa, è stato giudicato colpevole di aver preso parte a delitti di sangue, per questo è in carcere, perché è un terrorista, non perché parla euskera». Dopo questo dialogo con la figlia Arantaxa «Miren in cucina restava in un silenzio risentito, duro, di pietra». *Ivi*, p. 429.

²⁶ *Ivi*, p. 538.

torsione nazionalista, che non esita a invocare il separatismo, usare la violenza, spaccare la società ed estremizzarsi fino a minacciarne la struttura democratica.

Tante sfumature di senso si affacciano dunque in questo percorso di esplorazione della polisemicità della *Heimat* e della *Patria*, una ricchezza semantica che proviene dalle tante pieghe di significato che la letteratura contemporanea è andata esplorando e aggiungendo sul terreno allegorico, analogico, filosofico, morale, politico. I registri narrativi utilizzati hanno creato una policromia tanto più straordinaria in quanto convergente, in modo più o meno consapevole, verso un inclusivo allargamento di senso. Si è andata costituendo un'area di riferimento concettuale e valoriale inedita, un campo semantico largo da cui può passare una ridefinizione della *Heimat* e dei suoi rapporti col resto del mondo. Può passare la trasformazione della clausura identitaria in relazioni de-ideologizzate, più equilibrate, aperte ma non anonime, cooperative. La letteratura e la riflessione filosofica sono, in modo diverso, veicoli preziosi per questo percorso. Specie quando si contaminano e si danno reciprocamente sostegno.

5. Il viaggio²⁷ estrema metamorfosi della *Heimat*

Proprio come nei romanzi/saggi di Claudio Magris, densi di presupposti filosofici. In una narrazione minuziosa e viva di luoghi, ambienti, paesaggi, atmosfere, in cui soggetti diversi intrecciano memorie ed evocano esistenze, ripercorrono le esperienze del passato, i percorsi della loro vita, le tappe della formazione e della professione, tutto come se fosse un viaggio, in cui personaggi straordinari – Ibsen, Svevo, Saba, Slataper, Gobetti, Biagio Marin – dialogano con l'autore. Il viaggio infatti è il vero protagonista, non importa se grande o piccolo come un giro nel parco del *Giardino Pubblico*; filo conduttore di ogni singolo racconto, il viaggio mette in campo geografie e storie, sfondi e paesaggi, la provincia, la città, le strade e le piazze, o il *Caffè San Marco* a Trieste, e cattura il senso di una relazione. Viaggiare è un atto irrequieto del corpo e della mente, un agire incessante e mai pago, opposto alla stabilità stanziale; un inesausto cercare e raccontare, un tornare ma anche un ripartire.

²⁷ L'età contemporanea rilegge il mito di Ulisse e affida al viaggio la reinterpretazione dei suoi valori: «nuovi viaggi, nuove esplorazioni, nuovi gorgi nel mare della psiche, nuove nostalgie e nuovi ritorni; migrazioni e patrie perdute. Ulisse apre il XX secolo e vi si installa con il romanzo più sperimentale del Novecento, l'*Ulisse* di J. Joyce, che ripercorre in ogni capitolo un canto dell'*Odissea*». E se D'Annunzio fa di Ulisse il modello di un Superuomo in grado di spingersi verso mondi sconosciuti e proibiti, Saba, sulla scorta della psicanalisi, fa del viaggio il portavoce della propria intima inquietudine. «Ulisse è solo un pretesto per contrapporre il "poeta", erede dello spirito del viaggiatore impaziente, ai "conformisti", a tutti coloro che hanno scelto la vita quieta e tranquilla» (la poesia, *Ulisse in Il Canzoniere*, chiude la sezione "Mediterranee" 1945-1946). Cfr. O. S. Di Bucci Felicetti, *Spunti e suggerimenti per un insegnamento interculturale e multimediale della letteratura italiana all'estero*, Italian Culture on the Net.

È più di un atteggiamento, una filosofia di vita per Magris in rapporto stretto con il concetto di cui stiamo indagando l'esplosione del perimetro.

Il primo indizio lo troviamo in *Microcosmi*²⁸, racconto di un meticcio letterario e geo-storico che fonde viaggio, autobiografia e finzione²⁹, dove viaggiare è analogo e metafora del raccontare, ma anche del vivere, e significa anche «tralasciare». Viaggiando, dice Magris, «si raggiunge una riva e se ne perde un'altra»; e questo vale sia nello spostamento più consueto, dove l'una e l'altra riva sono interne alla stessa geografia politica e allo stesso orizzonte di cultura, sia quando fra l'una e l'altra riva passa un confine etnico, una frontiera geopolitica. Nel viaggio del raccontare c'è lo «srotolare il gomito della storia dei luoghi, delle popolazioni, delle singole persone passate o viventi». C'è la «pittura dello spazio»³⁰. Se allora viaggiare si propone qui come «tralasciare», il suo senso filosofico si avvicina all'abbandonare a un certo punto, all'interrompere una continuità e lasciar cadere; corrisponde alla disposizione a cambiare la cosa che è al centro del proprio interesse con qualcosa d'altro; è il controcanto dell'abbarbicarsi o radicarsi in un luogo, dell'ancorarsi alle proprie sicurezze.

Ma solo nelle narrazioni de *L'infinito viaggiare* l'idea del viaggio si svela intrecciata a uno spazio, non quello vasto di *Danubio*, né quello ristretto e periferico di *Microcosmi*, bensì quello che possiamo definire storico universalistico, dove l'universo della molteplicità si ritrova nella convivenza e nella tolleranza. La *Prefazione* funziona come una sorta di guida alla lettura che svela le valenze etico-politiche del viaggio; raccoglie e tesauroizza i contenuti filosofici, poetici e letterari, espliciti ed impliciti, che indirizzano sapientemente verso il significato e il valore tutto contemporaneo del viaggio. «Viaggiare è una scuola di umiltà, fa toccare con mano i limiti della propria comprensione, la precarietà degli schemi e degli strumenti con cui una persona o una cultura presumono di capire o giudicano un'altra». Se per Joyce, come già per Hölderlin e Novalis, il viaggio ha ancora un significato circolare

²⁸ C. MAGRIS, *Microcosmi*, Garzanti, Milano 1998.

²⁹ La contaminazione oltre che fra storia ed autobiografia, fra geografia e letteratura, nata probabilmente insieme alla poesia e alla narrazione, nel Novecento ha trovato nella *geografia letteraria* un campo di studi. Si esprime come *Geocritica* coltivando concetti come il nomadismo intellettuale, ovvero una filosofia del passaggio e del viaggio, e il desiderio di trovare nel pensiero altrui analogie con una parte di noi stessi; indagando i rapporti fra la categoria dello spazio e le forme della sua rappresentazione letteraria in prospettiva interdisciplinare, a partire dall'idea che lo spazio non esiste al di fuori dello sguardo che lo osserva. E come *Geopoetica*, guardando alla creatività dell'uomo che non solo si ispira all'aura di un luogo geografico, ma con esso crea quasi una relazione mistica. Secondo White le più grandi poetiche derivano dal contatto stretto con la terra e con la biosfera, tramite la lettura delle tracce e delle linee del mondo. Su questo: *Geocritica e Geopoetica nella letteratura italiana del Novecento*, a cura di A. Gjurginova e I. Talevska, Ed. Facoltà di Filologia, B. Konesti, Università Ss. Cirillo e Metodij di Skopje, 2018.

³⁰ Del «compito di disegnare il mondo» parla la citazione di J.L. Borges posta in epigrafe a *Microcosmi*.

che culmina col ritorno a casa, sebbene l'esperienza del viaggio abbia modificato l'idea, la percezione e il significato di casa, il viaggiare contemporaneo ha invece per Magris l'andamento rettilineo e senza ritorno: «di una retta che avanzi pencolando nel nulla». Allontanarsi dalla propria cultura, dalle proprie idee e sicurezze, andare verso mete sconosciute implica modificare sé stessi: al ritorno non si può né si deve essere gli uomini di prima. «Viaggiare insegna lo spaesamento, a sentirsi sempre stranieri nella vita, anche a casa propria; ed essere stranieri fra stranieri è forse l'unico modo di essere veramente fratelli». Qui Magris riconosce la propria complessa base identitaria nella comunità di popoli e di civiltà, nell'oltrepassamento delle frontiere, dei confini fittizi, e nella ideale visione di una convivenza pluralistica e integrata di molte identità. Intrinseco a questa idea, a questa filosofia di vita, troviamo un significato di *Heimat* molto diverso da quello coltivato dalle concezioni identitarie, nostalgiche, o della casa trasparente, e già intuito da E. Bloch³¹; troviamo il tema della *frontiera*, ricorrente in Magris, che coincide con Trieste, luogo "liminale" per eccellenza, d'incontro fra Europa e Balcani, "l'altra Europa", *Cortina di ferro* con cui è stato lungamente necessario fare i conti per incontrare l'Altro che si trovava oltre:

«Oltrepassare frontiere; comporta anche amarle – in quanto definiscono una realtà, un'individualità, le danno forma, salvandola così dall'indistinto – ma senza idolatrarle [...], saperle flessibili, provvisorie e periture, come un corpo umano, e perciò degne di essere amate»³².

Si spalanca così un vero e proprio capovolgimento di senso, nuove parole raccontano una casa-patria che appare come categoria *altra*: non si colloca al centro della vita delle persone, non occupa tutta la scena, non cattura le emozioni primarie e i sentimenti prepolitici. Risalta in questa alterità anzitutto l'abbandono dei riferimenti al *possedere* luoghi e spazi, dell'idea tetragona della stabilità, solidità, immutabilità, e anche dei simboli che governano questi riferimenti e implicano la difesa come correlato 'naturale'. In successione, la leggerezza di una diversa intensità concettuale e di senso, che si ramifica e genera più interazioni e legami dialogici, interlocutori; disponibilità a mutare e possibilità di applicarsi a molti oggetti; cui corrisponde una più facile, meno formalizzata, attività di integrazione e di condivisione. Dunque, proprio *ciò che manca* veicola il nuovo e apre alla possibilità di invalidare gli steccati del perimetro noto e tradizionale. Ciò che manca libera spazio concettuale, che via via la letteratura e la filosofia (ma anche l'arte, la scienza e la tecnologia) colmano con la

³¹ Ne *Il principio speranza*, Bloch dice che la *Heimat*, la casa-patria natia che ciascuno crede di vedere nell'infanzia, si trova invece alla fine del viaggio, diversa e trasformata proprio grazie a quell'esperienza.

³² A. ARA, C. MAGRIS, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 2015. C. MAGRIS, *L'infinito viaggiare*, cit., *Prefazione*, Mondadori, Milano 2005, pp. XII, XIII.

polisemicità che richiamavamo; con infinite accezioni, sfumature, accenti, descrivono la metamorfosi della *Heimat*; producono un'autocomprensione compatibile con sentimenti e ideali più empatici, comprensivi, cosmopolitici: «Dante sapeva che l'amore per Fiorenza, appreso dall'acqua dell'Arno, doveva condurlo a sentire che la nostra patria è il mondo, come ai pesci il mare». Soltanto affiancando sentimenti e ragioni si possono coltivare scelte progettuali utopicamente orientate. Si possono validare significati che eccedano la portata ristretta della *Heimat*, ne configurino la polisemicità, ne custodiscano la risonanza intima inserita però in un quadro più ampio, multicomunitario, in un contesto di dialogo sovranazionale. La constatazione di appartenere a molte comunità, di nascita, nazionale e internazionale, si intreccia con la necessità di agire, affrontando in modi accettabili ed efficaci le troppe questioni, i rischi, le frequenti avversità, e le sfide della scienza, della tecnologia, della difesa dell'ambiente di vita, i progetti di avanzamento umano. Tutti territori che invocano cooperazione globale, mentre le singole piccole patrie, le nazioni, gli stati, possono esprimere solo un agire parziale e inadeguato. Cresce la consapevolezza che altri riferimenti identitari sovranazionali siano necessari a integrare lo scenario dinamico delle nostre appartenenze: siamo parte anche di altre patrie, di più vaste unità territoriali e culturali, di interessi e di solidarietà. Una visione utopica che ha senso perseguire con impegno costruttivo.

In realtà, già la nostra appartenenza utopico-progettuale all'Europa ha solide ragioni per essere letta come appartenenza a una patria più grande: per ogni singolo cittadino l'Europa rappresenta uno spazio di godimento di ulteriori diritti soggettivi, di libertà positiva, di mobilità, di studio, di commercio, di ricerca scientifica e tecnologica, e garantisce anche un ulteriore spazio di esercizio legislativo e di amministrazione della giustizia. Un'opportunità inedita e autenticamente progressuale, comunemente meno valorizzata del pur enorme guadagno in termini di molti decenni di pace, di crescita nell'economia e nei sistemi di welfare. È pensando l'Europa come destino comune per tutti i cittadini del continente, di contro alla frammentazione nazionalistica e alla fragilità delle piccole patrie, come rafforzata capacità di agire rispetto alle grandi questioni: di orientare normativamente la globalizzazione, di intervenire sulle diseguaglianze, di coltivare i valori della solidarietà e della cooperazione, di organizzare azioni convergenti contro i rischi planetari, che sentimenti ed emozioni di appartenenza e identificazione potranno consolidarsi.

In attesa di spingerli oltre.

Bibliografia

ARA, A. - MAGRIS, C. *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 2015. C. MAGRIS, *L'infinito viaggiare*, cit., *Prefazione*, Mondadori, Milano 2005, pp. XII, XIII

ARAMBURU, F. *Patria*, tr. it. Guanda, Milano 2018

BARTELS, A. *Heimatkunst*, in "Heimat", n.1 (1900)

BAUMAN, Z. *Vita liquida*, tr. it. Laterza, Roma Bari 2006

BLOCH, E. *Il principio speranza*, Mimesis, Milano 2019

CARNEVALE, R. *Il concetto di Heimat nella cultura tedesca*, in "Links", VII, 2007

COLUSSO, T. *Prefazione a D. COMBERIATI, La quarta sponda. Scrittrici in viaggio dall'Africa coloniale all'Italia di oggi*, PGreco, Roma 2007

Di Bucci Felicetti, O. S. *Spunti e suggerimenti per un insegnamento interculturale e multimediale della letteratura italiana all'estero*, Italian Culture on the Net

DÜCKERS, T. *Himmelskörper*, booklooker.de, 2003

GJURCINOVA, A. - TALEVSKA, I. (a cura di), *Geocritica e Geopoetica nella letteratura italiana del Novecento*, Ed. Facoltà di Filologia, B. Konesti, Università Ss. Cirillo e Metodio di Skopje, 2018

JEDLOWSKI, P. *Il racconto come dimora. «Heimat» e le memorie d'Europa*, Bollati Boringhieri, 2009

JENS, W. "Nachdenken über Heimat. Fremde und Zuhause im Spiegel deutscher Poesie", in H. Bienek, *Heimat: neue Erkundungen eines alten Themas*, Hanser, Monaco 1985

KRUG, N. *Heimat*, tr. it. Einaudi, Torino 2019

LA PORTA, F. *Alla mia patria ovunque essa sia*, GOG ed., 2020

LOMONACO, F. *Heimat nella cultura tedesca contemporanea: uno sguardo su letteratura, filosofia e cinema*, in "Logos", Rivista del Dipartimento "A: Aliotta", Napoli, n.7, 2012, pp. 173-187

MAGRIS, C. *Microcosmi*, Garzanti, Milano 1998

MURGIA, M. *Espresso* *repubblica.it*, 15 novembre 2017, Cultura

PETERLINI, H. K. *Capire l'altro. Piccoli racconti per fare memoria sociale*, F. Angeli, Milano 2012, pp. 9-11.

PETRI, R. "Deutsche Heimat 1850-1950", in *Comparativ Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung*, 11/1, 2001, pp.77-127

SCEGO, I. *Dismatria*, in *Pecore nere. Racconti*, Laterza, Roma-Bari 2005

SOFRONIEVA, T. *Verbotene Worte: Eine Anthologie*, Marburger Bibliothek, Biblion 2005

TUNDO FERENTE, L. (ed.) *Il mondo del Noi*, Studium, Roma 2014, pp.168-199

VINCI, A. *Sentinelle della patria. Il fascismo al confine orientale, 1918-1941*, Laterza, Bari-Roma 2011

WITTSTOCK, J. *Die dalmatinische Friedenskönigin: Zwei Erzählungen aus südöstlichen Zeitgeschehen*, Skarabaeus 1997

L'influenza dei partiti egemoni nazionali In ordine al modello economico

Michele Gaslini

The influence of national hegemonic parties. Regarding the economic model

Abstract

In the examination of the preliminary elements, suitable for a possible discernment of an “economic Constitution” in the Italian context, there was who previously assessed the poor indicativeness of abstract defining formulas and the lack of impact of the popular will concluding in favour of the concrete determination of the country’s most general economic structures, that actually take shape only in dependence on the will of the hegemonic parties; in this sight it was proceeded, by some doctrinal studies also, to examine the inspiring principles of the Italian Christian Democracy Party, with a focus on its economic conceptions. We shall now conclude, for our part, in the present essay, in view of the practical political exercise of this ideological order – as it was already openly manifested in the Italian Constituent Assembly too – a political exercise which affects the activity of legislation, and then finally we will formalize it on dogmatical way, within the more general legal categories of the “constitution in a material sense”, also with regard to a recomposition of the economic model pursued.

Keywords: economic Constitution, constitutional history, concrete Italian Christian democraticism’s political orientation, constitution in a material sense

1. Ricapitolazione delle considerazioni che già sono state trattate ad opera della dottrina, in ordine alle logiche premesse necessarie ad un utile discernimento dell’assetto giuridico relativo al positivo modello di *Costituzione economica* vigente in Italia

Ai fini di una possibile determinazione di quegli elementi preliminari che appaiono idonei a poter pervenire ad una positiva definizione della vigente *Costituzione economica* del Paese, già c’è stato chi ha avuto il modo di rilevare, su di un piano dottrinale, l’obiettiva insufficienza, concettuale e tecnica, che accede alla consueta nozione di *economia mista*, nonché, parimenti, alla correlata idea di una *terza via* degli assetti economici, estranea e collocata in posizione tendenzialmente mediana, rispetto alle concezioni *liberali* ed a quelle *collettivistiche*.

Sulla scorta di molteplici fattori, in questo senso, è da porsi in rilievo quella riflessione che si è quindi orientata a concludere come il concreto assetto di *Costituzione economica*, in relazione al caso italiano, debba quindi intendersi, esclusivamente a seconda del portato della concreta volontà espressa dai *partiti egemoni* posti a parte dell'ordinamento nazionale; questo, in ispecie, attraverso lo svolgimento della loro attività di legislazione, per i cui tramiti questo assetto medesimo viene poi a rinvenire una propria concreta manifestazione, su di un piano giuridicamente *positivo*. Tutto questo, così come è stato denotato da taluno, anche in particolare considerazione della scarsa incidenza dell'effettivo volere degli *elettori* sull'attività svolta dai loro *rappresentanti politici*, e dunque, per diretta conseguenza, sull'*indirizzo politico generale* impresso alla Nazione, ugualmente con riferimento all'ambito di una pratica definizione legale dei *rapporti economici*.

È dunque in questo senso che, nell'intento di poter esplorare le reali fonti della nostra vigente *Costituzione economica*, v'è stato chi ha proceduto a vagliare, fra le fondanti visioni ideali, quelle relative alle impostazioni d'ordine economico nutrite – già a partire dall'Assemblea Costituente e poi successivamente assunte, anche in sede politica e legislativa – da parte della Democrazia Cristiana, la quale, per svariati decenni, ha costantemente dispiegato la propria particolare influenza sul piano della normazione, rappresentando il partito di maggioranza relativa del Parlamento del nostro Paese. Più in particolare, in molteplici opere¹, è stata diffusamente evidenziata la sostanziale esorbitanza delle dette visioni ideali, rispetto alla tradizionale *Dottrina sociale della Chiesa*, nonché la loro pratica coincidenza con le postulazioni avanzate dal *modernismo* e, più segnatamente, da quello che è venuto ad esprimersi in quella sua specifica formulazione, così come offerta dal pensiero di Jaques Maritain, la quale, poi, in epoca successiva, sarebbe andata a naturalmente sfociare, in ambito sudamericano, nella c.d. *teologia della liberazione*².

A compendio di quanto già è stato indagato in sede dottrinale, anche nel recente passato, le presenti riflessioni si prefiggeranno quindi l'intento di andare a verificare gli effetti e le modalità di pratica ricaduta di quella impostazione ideale della Democrazia Cristiana che ha fornito l'oggetto a quegli studi che si sono testé considerati per breve cenno, ed, infine, si cercheranno di inscrivere le linee di quel modello di *Costituzione economica*, così come concretamente manifestatesi nella realtà nostro Paese, all'interno di una più ampia cornice, a seconda del classico metodo di *sussunzione per tipi dei fatti concreti* entro l'ambito preconstituito dalle categorie dogmatiche che informano la *teoria generale del diritto*.

¹ Nel proposito, si veda particolarmente in A.A. V.V., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987.

² GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia, 1973, p. 61.

2. Il coerente indirizzo caratterizzante, che è successivamente valso ad informare la costante *ratio generalis* delle prassi politiche consolidate dalla Democrazia Cristiana

A seconda di quanto svariati studî già hanno avuto a diffusamente porre in luce, pur obiettivamente posizionandosi la Democrazia Cristiana «... molto più a sinistra [...] né prima né dopo le elezioni del 1948 volle rinunciare a quell'apporto di voti conservatori che le avrebbe permesso di avere una funzione centrale e decisiva nella politica italiana...»³ e, conseguentemente, molto fattivamente, dovette a lungo impegnarsi, in estrema sintesi:

- a) a rivendicare una propria posizione politicamente inconciliabile rispetto alla compagine *social-comunista*, al fine di mantenere la fiducia di gran parte del proprio elettorato comune, di quella porzione stessa dei proprî aderenti ancora fedele agli insegnamenti della Chiesa e (a partire dal marzo 1947) degli Stati Uniti d'America;
- b) a sostanzialmente dissimulare la sua attività d'intensa collaborazione con la categoria ufficiale dei suoi antagonisti dell'area *progressista*; in ciò coadiuvata dall'assordante silenzio tenuto, nel proposito, dai maggiori fra gli organi d'informazione, anche da quelli dell'area cosiddetta *indipendente*⁴, i quali, al più, senza indagarne le ragioni di contiguità ideale, nell'occasione dei lavori dell'Assemblea Costituente, si erano limitati ad una mera presa d'atto dell'esistenza della *triarchia* intercedente fra lo scudo crociato ed i partiti *socialista* e *comunista*⁵;

³ Così MUSELLA, *Il trasformismo*, Bologna, 2003, p. 135, nonché FONZI, *Mondo cattolico, Democrazia Cristiana e sindacato (1943-1955)*, Milano, 1981, p. 787.

⁴ Questo aspetto – sia pure se ravvisato dall'Autore come esclusivamente riferibile all'impostazione ancora di taglio *giolittiano* della mentalità dei giornalisti – è stato esplicitamente rilevato da NOVACCO, *L'officina della Costituzione italiana*, Milano, 2000, p. 111, il quale denota, ad esempio, come se, pure, in sede di Assemblea Costituente, si fosse potuta ben presto registrare una sostanziale intesa fra i *democristiani* ed i *social-comunisti*, in ordine ad importanti criteri generali (una concordanza che aveva preso spunto dal pensiero di Emmanuel Mounier, allievo diretto di Jacques Maritain, poiché, a simiglianza delle tesi del maestro, «... il personalismo di Mounier, infatti, presentava elementi utili a un avvicinamento tra il pensiero cattolico e quello socialista contro l'individualismo liberale ...»), tuttavia, tale convergenza «... premessa della futura alleanza fra il cattolicesimo e il marxismo, non ... [fosse stata] ... abbastanza rilevata dalla stampa e dall'opinione pubblica ...»; una stampa ed una pubblica opinione che, del resto, (*ivi*, p. 113), nemmeno avevano registrato come, a partire dal 9 settembre 1946, attraverso l'intesa fra i commissari *democristiani* e quelli *comunisti* in sede di Assemblea Costituente, «... nelle piccole stanze delle sottocommissioni [...] cominciava a delinearsi quel compromesso costituzionale che avrebbe caratterizzato la Repubblica ...»; al contrario, l'attenzione dei lettori veniva ad essere indirizzata dalla stampa «... al viaggio americano di De Gasperi e alla scissione socialista di Palazzo Barberini piuttosto che ai lavori delle tre sottocommissioni ...».

⁵ In tal senso RICCI, *Il compromesso costituente cit.*, Foggia, (s.d., ma 1999), p. 44, altresì ravvisando tale omissione anche come diretta conseguenza del lungo protrarsi dei lavori dell'Assemblea Costituente, che, per lo più, venne a determinare sulle vicende di quest'ultimi il «... disamoramento ...

c) allorquando (in ragione dell'incontestabile evidenza degli accadimenti) la testé scorsa opzione meramente dissimulativa si fosse dovuta rivelare come impraticabile, a massimamente ridurre l'impatto dei fatti presso la pubblica opinione: dapprima attraverso l'intervento della stampa e, nell'epoca successiva, ricorrendo parimenti all'ausilio degli ulteriori mezzi di comunicazione che si andavano creando od affermando⁶.

Propenderemmo in favore dell'ipotesi circa il fatto che, in via di principio, la massima parte di quei diffusi fenomeni di obiettiva discrasia, che possono ravvisarsi intercedere fra le dichiarazioni ufficiali e l'effettivo indirizzo politico, poi perseguito da questo Partito mediante l'opera di legislazione, siano concretamente da ricollegarsi al positivo ricorrere dei criteri d'indole pratica che si sono appena cennati; tutto ciò a precipua ragione di quel più generale schema *consociativo*, che si era venuto a determinare come prassi consueta, nel cui ambito la figura – per così dire, *pattizia*⁷ – del *compromesso storico*, a buon diritto, poteva dirsi trovare la sfera mimeticamente

[ed il] disinteresse che caratterizzarono progressivamente l'atteggiamento di un'opinione pubblica sempre più distratta ...».

⁶ Sul punto si veda, ad esempio, SALE, *Togliatti De Gasperi e la questione religiosa*, ne *La Civ. Catt.*, 2004, IV, p. 431, il quale riporta, altresì, (*ivi*, p. 433 s.) l'indicativa testimonianza offerta dal Padre Giacomo Martegani – direttore de *La Civiltà Cattolica* dal 1939 al 1955 – il quale registra la reazione dell'On. Tupini al voto comunista che, in sede di Costituente, si era manifestato come favorevole all'approvazione del vigente art. 7 Cost., relativo ai rapporti fra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica. Infatti, a fronte del detto voto (che, per altro, era stato praticamente il portato di un patteggiamento, che aveva anche costituito, afferma NOVACCO, *L'officina della Costituzione cit.*, p. 139, uno degli specifici oggetti di discussione, nel corso di un incontro riservato che aveva avuto luogo, presso la sede nazionale del P.C.I. di Via delle Botteghe Oscure, tra il *comunista* Togliatti ed i *democristiani* Dossetti, Lazzati e La Pira, su esplicita richiesta di quest'ultimi), l'On. Tupini rappresentò a Mons. Tardini la preoccupazione di molti *democristiani* che, a fronte dell'evidenza politicamente transattiva del fatto, ne temevano quelle ovvie ripercussioni psicologiche che si sarebbero immancabilmente venute a riverberare presso la pubblica opinione e l'elettorato, ravvisando, di coerenza, l'opportunità «... che fosse subito fissata una linea di condotta per la stampa di Partito e dell'Azione Cattolica, in modo che risalti ben chiaro che non si tratta di compromesso, di alleanza, ma di una decisione presa dai dirigenti comunisti esclusivamente per motivi e tattica elettorale ...»; per parte loro, tanto il *Quotidiano*, giornale dell'Azione Cattolica che *La Civiltà Cattolica* si prestarono sollecitamente ed attivamente alla piena esecuzione di questo *desideratum*.

⁷ Per un cenno alla ricostruzione della figura quale *strumento pattizio*, all'interno del più ampio fenomeno dello svuotamento dell'azione politica dello Stato, si veda ANTONELLI, *Profili giuridici della crisi dello Stato moderno*, in *Studi Urbinati*, anno XLVI, 1977 – 1978, p. 20; in senso più generale, circa la più generale riconduzione allo schema pattizio delle varie intese intercorrenti fra le differenti compagini partitiche – per altro, a seconda di una diffusa dottrina – ha ad esprimersi anche TRAVERSO, *Partito politico e ordinamento costituzionale*, Milano, 1983, p. 220 s., mentre SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, (trad. it.), Torino, 2004, p. 7, dopo aver significativamente accostato la reale prassi materialmente assunta dall'attività parlamentare a quella relativa alle «... trattative e transazioni ...» correnti fra i commercianti, accenna ancora incidentalmente (*ivi*, p. 71) a «... partiti e coalizioni di partiti [...] che stipulano ...» fra loro.

più adeguata agli atti procedurali idonei al proprio perpetuarsi⁸; un paradigma, quest'ultimo, che, a nostro avviso, seppur non formalmente, di certo era stato concretamente praticato dalla D.C. – ben prima della sua ufficiale emersione nella teoria politica degli anni '70 dello scorso secolo – in ispecie, ma non esclusivamente⁹, a partire dai primi Gabinetti di *centro-sinistra* e addirittura dai lavori stessi dell'Assemblea Costituente¹⁰, a seconda di uno schema dinamico il quale, più oltre, si verrà a tratteggiare in nota e che, in termini generali, si era anche trovato ad essere teoreticamente giustificato, nel corso del suo divenire, nei termini di «... politica

⁸ Sia pure se collocando il modello del *compromesso storico* come fenomeno diacronicamente successivo, circa l'intima connessione intercedente fra quest'ultimo ed il fenomeno del *consociativismo*, *ex multis*, COLARIZI, *Storia dei partiti nell'Italia repubblicana*, Roma-Bari, 1997, p. 845 s., nonché, sia pure se in particolare visuale prospettica, con singolare riferimento allo specifico fenomeno della *comunicazione*, così anche SPANTIGATI, *I fondamenti della comunicazione*, Milano, 2001, p. 65 s. Per un inquadramento di carattere istituzionale del complessivo fenomeno GRASSO, *Rilevanza costituzionale del sistema elettorale nell'ordinamento repubblicano*, in *Dir. soc.*, 1995, p. 452 s., il quale rileva come, nel contesto dell'intenzionale debolezza conferita dai Costituenti alle ufficiali istituzioni governative e legislative, «... ai partiti riusciva di esercitare un'azione predominante di “supplenza” nelle massime potestà d'imperio ...», per tanto, «... come regole supreme nella comunità nazionale finivano di esser imposti i risultati di quei compromessi e accordi negoziali fra le forze politiche principali », a tale situazione conseguendo una «... riduzione a strumenti degli apparati e pure degli istituti del diritto pubblico [...] in direzioni parziali, frazionate, divise, per impulsi molteplici da più punti . Il criterio primo per la spartizione delle diverse porzioni di potere risultava determinato in correlazione al sistema elettorale proporzionale ...»; circa il lineamento della rilevanza giuridica di carattere *costituzionale* del *consociativismo*, si veda ancora ID., *Le elezioni del 18 aprile 1948 e la formazione del diritto costituzionale*, in *Scritti in onore di Antonino Pensavecchio Li Bassi*, tomo I, Torino, 2004, p. 540 s.

⁹ In questo senso, rileva SCOPPOLA, *Una crisi politica e istituzionale*, ne *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, (a cura di De Rosa e Monina), vol. IV, Soveria Mannelli, 2003, p. 21 come, già a partire dall'epoca *degasperiana*, la formale *conventio ad excludendum* opposta al P.C.I., in ragione della sua aperta contiguità rispetto alla linea politica perseguita dall'Unione Sovietica, in realtà, fosse stata sostanzialmente attenuata, se non del tutto nullificata, attraverso una «... dinamica per “l'attuazione della Costituzione” che crea[va] una spinta *ad includendum* di tutti i partiti che hanno dato vita alla Costituzione ...», è appunto l'apparente contraddittorietà data dalla coesistenza di questi due opposti criteri, che, a nostro modo di vedere, contribuirà – senza significative soluzioni di continuità, rispetto al momento dell'ufficiale uscita del P.C.I. dalla compagine di Governo – ad una surrettizia esplicazione del *compromesso storico*, giacché, come illustra BONINI, *Storia costituzionale della Repubblica. Profilo e documenti (1948-1992)*, Roma, 1993, p. 56 «... se la prima “regola” di fatto esclude il Pci (e in un primo tempo il Psi) dall'area di governo, la seconda recupera questi partiti a pieno titolo ...».

¹⁰ Nel proposito, osserva RICCI, *Il compromesso costituente cit.*, p. 41 come, sulla «... impostazione estensiva ...» della Costituzione del 1948, la *sinistra democristiana* costruì «... una completa intesa, non solo sul piano metodologico, ma anche ideale, con le sinistre: una intesa destinata a caratterizzare sostanzialmente il risultato finale e che fu fatta propria anche dal gruppo dirigente del partito ...».

costituzionale, finalizzata esclusivamente alla integrazione delle forze situate ai margini o fuori del sistema ...»¹¹.

Dal canto suo, in questo giuoco delle parti, la compagine *social-comunista*, si trovava a nutrire, nei confronti del proprio elettorato, un analogo e simmetrico interesse a dimostrarsi totalmente avversa alla parte *democristiana*, nonché tendenzialmente indisponibile ad ogni forma di collaborazione con quest'ultima, salvo che nel caso limite in cui questa cooperazione si risolvesse, in estrema istanza, in una pratica surrettizia, effettivamente volta ad un'attuazione dei propri programmi politici.

Sempre a questo merito, non è infine da sottovalutarsi il fatto di come l'opzione ufficialmente "anticomunista" della D.C. si sarebbe poi trovata a doversi necessariamente esplicitare in misura effettiva – prima ancora che per accordarsi al sentimento di vasti settori della collettività nazionale ed alle sollecitudini spirituali nutrite dal Pontefice Pio XII e da una buona parte della Chiesa cattolica con Lui – principalmente in ragione dell'imprescindibile condizionamento che, nei suoi confronti, si sarebbe operata per parte dell'amministrazione statunitense a guida "democratica".

Quest'ultima, dopo che le elezioni tenutesi nel novembre 1946 avevano consegnato al Partito Repubblicano la maggioranza in entrambe le Camere del Congresso, si era vista obbligata a mutare quella sua precedente linea di politica estera che aveva perseguito sino a quel momento. In tal senso, quindi, alla ricerca, di maggiori consensi presso la pubblica opinione nordamericana e dovendo, in certa qual misura, riparametrarsi, anche rispetto al rinnovato assetto "repubblicano" assunto dal potere legislativo, la detta Amministrazione si era forzosamente trovata a doversi volgere all'aperta adozione di sentimenti "anticomunisti" – che per l'innanzi le erano stati assolutamente estranei – inaugurando la cosiddetta "dottrina Truman"¹², il cui ufficiale varo – per parte dal Capo dello Stato degli U.S.A. Harry Truman – si suole far ufficialmente risalire all'allocuzione tenuta dallo stesso alle Camere in seduta comune, in data 12 marzo 1947¹³.

¹¹ ELIA, *Costituzione, partiti, istituzioni*, Bologna, 2009, p. 119, cioè, a detta dell'Autore (*ivi*, p. 118), in conseguenza dell'adozione di uno schema che «... ha rifiutato recisamente qualsiasi forma di "protezione" nei confronti dei partiti antisistema ...»; tutto questo, però, con la marginale considerazione, per parte nostra, circa il fatto di come questa integrazione – in ordine alla pratica incidenza sulle decisioni d'*indirizzo politico generale* – si sia poi concretamente esplicitata in forma organica, quasi esclusivamente nella direzione delle *sinistre social-comuniste*, in perfetta coerenza ideale rispetto agli schemi *maritainiani* che si sono già scorsi.

¹² Circa questa ricostruzione del fenomeno, si veda l'efficace svolgimento di COULTER, *Tradimento*, (trad. it.), Milano, 2004, p. 164 ss. e degli Autori ivi citati.

¹³ L'orazione considerata aveva tenuto luogo, per annunciare il varo di una serie di aiuti da prestarsi alla Turchia ed alla Grecia, al fine di poter contenere l'espansione sovietica nell'area del Mediterraneo; in quel contesto, il Presidente espose il principio di quella che sarebbe poi divenuta nota come la "dottrina Truman", secondo cui la politica *statunitense* si sarebbe volta ad appoggiare tutti quei popoli

Per estrema sintesi, in conformità rispetto ai principî espressi da tale “dottrina”, s’intendeva, in primo luogo, circoscrivere l’influsso geopolitico dell’Unione Sovietica alla sola area geografica sottoposta a quella sua sfera d’influenza che, nel febbraio 1945, in seno alla Conferenza di Yalta, il reciproco accordo fra le Grandi Potenze aveva riconosciuto come pertinente a quel Paese¹⁴.

Di coerenza, in considerazione del dettame di questa nuova linea politica, lo si accenna marginalmente, costituisce opinione abbastanza comune, in sede storica, la diretta ascrizione dell’avvenuta esclusione del P.C.I. e del P.S.I. dalla compagine di governo (datata, per l’appunto, al maggio 1947) alle sollecitazioni che, in questo senso, Alcide De Gasperi aveva avuto esplicitamente a ricevere da parte degli Stati Uniti, i quali avevano espressamente condizionato l’ulteriore erogazione dei sussudî economici da corrispondersi all’Italia, ad un’esclusione dei *social-comunisti* dal Governo¹⁵; un’esclusione che, eventualmente, secondo le indicazioni offerte dagli

liberi che intendessero resistere ai tentativi di assoggettamento posti in essere da minoranze armate o condotti attraverso le pressioni esercitate da Paesi terzi; nel qual merito si veda anche RICCI, *Il compromesso costituente cit.*, p. 150 s.

¹⁴ Come, *ex multis*, rileva anche SALE, *Gli Stati Uniti e l’esclusione delle sinistre dal Governo nel 1947*, ne *La Civ. Catt.*, 2005, I, p. 440, nel contesto di tale “dottrina”, per quel che più direttamente concerneva l’Italia, ad essa – come già era accaduto alla Grecia ed alla Turchia – doveva applicarsi la cosiddetta «... strategia del contenimento, al fine di bloccare l’espansione sovietica nel Mediterraneo e verso l’Occidente europeo, attraverso lo stanziamento di nuovi fondi e l’invio in quelle regioni di derrate alimentari di prima assistenza ...»; come osserva GRASSO, *Il richiamo alle “radici cristiane” e il progetto di Costituzione europea.*, in *Dir. soc.*, 2004, p. 191, consustanziale al detto indirizzo appariva altresì la riaffermazione «... con espressioni nuove ...» della «... concezione storica (in senso laicista) circa i rapporti fra religione e politica ...», in tal modo considerandosi «... come insuperabile [...] il distacco fra la religione cristiana, pure garantita e onorata a titolo di libertà personale, e il relativismo della storia ...», dal che anche quel più generale fondamento *laicista* della nostra vigente Costituzione, che si tratterà sommariamente sotto la successiva nota 242.

¹⁵ La Segreteria di Stato degli Stati Uniti – come riporta anche SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, 1977, p. 299 – il 20 maggio 1947, essendo in corso la serie delle consultazioni per risolvere la *crisi* del III Governo De Gasperi, ebbe a comunicare, per il tramite dall’ambasciatore *statunitense* a Roma, che l’erogazione dei sussudî da erogarsi all’Italia in conseguenza dell’imminente attuazione del progetto di aiuti – che, proprio allora, andava profilandosi e che, successivamente, avrebbe trovato attuazione, sotto la celebre denominazione di *Piano Marshall* – veniva ad essere esplicitamente condizionata ad un’esclusione (sia pure se progressiva) delle sinistre *social-comuniste* dalla compagine di Gabinetto; sempre in tal senso, fra gli altri, si vedano MAMMARELLA, *L’Italia dalla caduta del fascismo ad oggi*, Bologna, 1978, p. 165 s.; SALE, *Gli Stati Uniti e l’esclusione delle sinistre cit.*, p. 437 ss., altresì puntualizzando (*ivi*, p.435 s.) come, in questo senso, già delineandosi all’orizzonte l’imminente concretizzarsi della condizione surriferita, nell’ambito del Consiglio dei Ministri tenutosi il 30 aprile 1947, De Gasperi avesse caldeggiata la necessità di allargare la compagine ministeriale anche a taluni rappresentanti dei ceti produttivi, alla specifica finalità di poter esibire «... agli “Alleati atlantici” serie garanzie sulla collocazione occidentale e democratica dell’Italia ...».

Americani, si sarebbe potuta perseguire, anche mediante una strategia di progressivo annacquamento della presenza delle *sinistre* nei vertici dell'Esecutivo¹⁶. Del resto, deve considerarsi come analoghi inviti, in quel medesimo scorcio d'epoca, fossero stati parimenti rivolti anche ad altri fra i Paesi europei¹⁷.

Alcide De Gasperi, a malincuore costretto ad accettare il pressante invito rivoltagli dagli Americani¹⁸, propose agli alleati *comunisti* e *socialisti* l'allargamento della maggioranza alle forze moderate e, dopo che quest'ultimi ebbero a rifiutare recisamente quel disegno, venne così a cadere quel terzo Governo De Gasperi che, similmente ai primi due¹⁹, aveva registrato una diretta compartecipazione della Democrazia Cristiana insieme alle formazioni *social-comuniste*.

¹⁶ Su quest'ultimo punto cfr. SALE, *Gli Stati Uniti e l'esclusione delle sinistre cit.*, p. 443.

¹⁷ E di fatto, nel 1947: in Belgio le *sinistre* furono escluse dal Governo nel mese di marzo, in Francia in quello di maggio ed in Austria, infine, toccò loro la stessa sorte, nel corso del novembre di quello stesso anno.

¹⁸ Ciò anche per il fatto che l'alleanza organica con le *sinistre* era mal tollerata dalle Autorità ecclesiastiche le quali, nelle elezioni amministrative dell'ottobre 1946 ed in quelle siciliane dell'aprile 1947, avevano iniziato ad indirizzare il voto dei fedeli verso le formazioni della destra anticomunista, con grave detrimento percentuale alle liste della Democrazia Cristiana, così come rilevano SALE, *Gli Stati Uniti e l'esclusione delle sinistre cit.*, p. 447 s., nonché RICCI, *Il compromesso costituente cit.*, p. 167; può, altresì, incidentalmente osservarsi che, solo pochissimo tempo prima, secondo quanto riportato da SALE, *De Gasperi e la Costituzione repubblicana*, ne *La Civ. Catt.*, 2008, p. 329, ad indicare le scelte politiche dello scudo crociato, non erano state assenti analoghe ragioni di contingente carattere elettorale, allorquando l'assetto costituzionale dei rapporti intercorrenti fra lo Stato italiano e la Chiesa Cattolica – sostanziato dall'attuale art. 7 Cost. – era stato risolto dall'Assemblea in senso essenzialmente non del tutto sfavorevole ai *desiderata* della Santa Sede; anche in quell'occasione, infatti, non ostante il differente esito della questione che, nel proposito, avrebbero auspicato tanto Alcide De Gasperi che la gran parte della Democrazia Cristiana (anche nelle sue correnti *moderate*), fu giuoco forza per i *democristiani* il piegarsi alla volontà del Pontefice, onde non alienarsi il suffragio del popolo cattolico (*ivi*, p. 331 ss. e parimenti RICCI, *Il compromesso costituente cit.*, p. 127 s.); per una più compiuta analisi della vicenda (che viene a collocarsi in un più ampio contesto che vide, assai di sovente, una rimarchevole dissonanza dell'azione costituente di tutte le componenti *democristiane*, rispetto ad una sostanziale ossequienza al *Magistero dalla Chiesa*) ed una breve considerazione dottrinale circa l'esorbitanza, per quella via determinatasi, dei *Patti Lateranensi* dall'ambito propriamente *costituzionale*, si veda GRASSO, *1946-47. Vaticano, Democrazia Cristiana, Costituzione della Repubblica italiana*, in *Instaurare omnia in Christo*, Gennaio-Febbraio 2009, p. 9 ss.

¹⁹ Più specificamente, (cfr. BISCARETTI di RUFFIA, *Diritto Costituzionale*, Napoli, 1989, p. 220) le maggioranze dei primi tre Gabinetti De Gasperi furono le seguenti: De Gasperi I (10 dicembre 1945 - 28 giugno 1946) Democrazia Cristiana, Partito Comunista Italiano, Partito Socialista Italiano d'Unità Proletaria, Partito d'Azione e Democrazia del Lavoro; De Gasperi II (25 luglio 1946 - 20 gennaio 1947) Democrazia Cristiana, Partito Comunista Italiano, Partito Socialista Italiano d'Unità Proletaria e Partito Repubblicano Italiano; De Gasperi III (25 febbraio 1947 - 13 maggio 1947) Democrazia Cristiana, Partito Comunista Italiano e Partito Socialista Italiano.

In ogni caso, il 26 maggio 1947, convocando l'on. Palmiro Togliatti, per annunciargli l'imminente consumazione della lacerazione politica fra i loro due partiti, De Gasperi tenne a precisare al suo interlocutore come l'esclusione delle *sinistre* non costituisse il frutto di una sua libera scelta, ma rappresentasse, altresì, la traduzione in atto di un comportamento obbligato, in ragione della vita stessa del Paese ed esclusivamente dettato dell'assoluta necessità di poter continuare a percepire gli aiuti *statunitensi*, di conseguenza, assicurando finalmente l'esponente *comunista* circa il fatto che si sarebbe comunque trattato di un divorzio istituzionale di breve periodo²⁰; un'aspirazione, quest'ultima, che, come si potrà ben considerare, le successive contingenze avrebbero poi impedito allo statista trentino di poter direttamente coronare.

Costituisce, infine, storia nota il fatto di come De Gasperi, nell'immediato prosieguo, tentasse inutilmente la formazione di un nuovo Gabinetto il quale potesse fondarsi, una volta ancora, su di un'intesa politica di *centro-sinistra* (con la partecipazione del Partito d'Azione, dei *demolaboristi*, dei *socialisti saragattiani* e dei *repubblicani*) e che, solo dopo aver dovuto prendere atto dell'improcedibilità di quello schema politico²¹, lo statista avesse dovuto infine rassegnarsi, dando luogo al varo di un esecutivo monocolore *democristiano*, sorretto da una maggioranza centrista.

Soltanto a partire da questo momento, l'impulso sprigionato dalle molteplici contingenze sopra cennate, indusse la Democrazia Cristiana a dare principio alla manifestazione aperta di un atteggiamento *anticomunista* non più soltanto ufficiale, ma anche, in certa qual misura, effettivamente praticato²²; ciò, non ostante le perduranti riserve che, pure, lo stesso De Gasperi, non cessava di nutrire nel proposito, manifestando il proprio aperto disagio presso gli ambienti vaticani²³ e l'esplicita e perdurante opposizione rispetto al pratico perseguimento di quella linea politica, pubblicamente opposta, anche per via concettuale, dalle correnti della *sinistra democristiana*²⁴. Questo spirito "anticomunista" avrebbe raggiunto il proprio apice

²⁰ GAMBINO, *Storia del dopoguerra dalla liberazione al potere DC*, Roma-Bari, 1975, p. 354.

²¹ RICCI, *Il compromesso costituente cit.*, p. 185.

²² CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1974, pp. 532 e 540.

²³ Così come testimonia TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli. Un uomo sul trono di Pietro*, Milano, 2007, p. 464 s., direttamente attingendo dai documenti a parte dell'archivio privato di Carlo Pacelli, nipote di Pio XII, l'on. De Gasperi, con specifico riferimento alla presa di posizione dei Vescovi italiani contro il *social - comunismo*, aveva avuto a richiedere esplicitamente «... che questo sia l'ultimo episodio in materia ...», per la dichiarata ragione che tali pronunciamenti sarebbero potuti giungere ad esasperare i toni della polemica anticlericale ed a creare il panico negli ambienti cattolici, altresì auspicando che le manifestazioni delle Autorità Ecclesiastiche e la propaganda dell'*Azione Cattolica* s'improntassero ad una «... tranquilla superiorità ...»; il che – ne sia consentito il rilievo – considerata la bollente temperie politica di quelle giornate, ci apparirebbe costituire un'affermazione davvero incongrua.

²⁴ Cfr. BAGET BOZZO, *Costituzione & politica*, in BAGET BOZZO, *Costituzione & politica*, in BAGET BOZZO - SALERI, *Giuseppe Dossetti. La Costituzione come ideologia politica*, Milano, 2009, p. 23, che ulteriormente denota (*ivi*, p. 21 s.) come la linea politica delle correnti di *sinistra* della

nell'occasione delle elezioni politiche del 1948, così secondandosi, come s'è già più volte ribadito, tanto i sopravvenuti *desiderata* statunitensi che i sentimenti di quella parte della Chiesa maggiormente fedele alla *Dottrina sociale della Chiesa* ed, in un senso più ampio, al costante *Magistero* dei Romani Pontefici, nonché, infine, anche le inclinazioni spirituali nutrite dal vasto settore moderato, a parte della platea elettorale italiana.

È proprio anche a fronte di questo rinnovato indirizzo che Pio XII, come già s'è considerato, attraverso la massiccia attività capillare messa in opera dai *Comitati Civici*, riuscirà a far conseguire in favore della D.C. – seppur da Lui reputata solo quale “male minore” – quell'insperato risultato elettorale che costituì il fondamento primo della preminenza parlamentare di quel partito la quale, successivamente, si sarebbe poi immediatamente tradotta nell'imprescindibile posizione di rilevanza politica della relativa formazione; un dato stabile e pressoché immutabile in tutti i Governi nazionali italiani, nella costanza dell'initiero periodo di vigore della cosiddetta *Prima repubblica*.

Ciò non ostante, quel *compromesso storico* con le sinistre che aveva trovato una ben ragguardevole esplicazione all'Assemblea Costituente, dando luogo all'approvazione del nostro vigente strumento costituzionale²⁵ – laddove, come s'è precedentemente evidenziato in nota, si era potuta addirittura riscontrare, già nel relativo impianto, «... una completa intesa, non solo sul piano metodologico, ma anche ideale ...»²⁶ – pur se forzosamente accantonato nella sua foggia esteriore,

Democrazia Cristiana, si sarebbe ben presto rivelata chiaramente vincente all'interno di quel partito, ad opera degli esponenti dell'originaria *corrente dossettiana* e, in principal modo, attraverso l'azione di Amintore Fanfani e (*ivi*, p. 29 s.) di Aldo Moro; più diffusamente sull'assunto anche SALERI, *Il monaco “Principe”*, in BAGET BOZZO - SALERI, *Giuseppe Dossetti. La Costituzione come ideologia politica cit.*, p. 133 ss.; detta prevalenza interna delle correnti della *sinistra democristiana* poté poi prodursi (cfr. BAGET BOZZO, *L'Intreccio. Cattolici e comunisti 1945-2004*, Milano, 2004, p. 50 e DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino, 2010, p. 149), anche in ragione di un'originaria decisione di De Gasperi in tal senso orientata; infine, per un accenno al particolare legame d'intimità che legava i più rilevanti esponenti di questa corrente alla persona di Mons. Montini, si veda NOVACCO; *L'officina della Costituzione cit.*, p. 68 s.

²⁵ Come opportunamente puntualizzano anche MAMMARELLA, *La Prima Repubblica dalla fondazione al declino*, Roma - Bari, 2002, p. 40, nonché FARIAS, *Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*, Milano, 1981, p. 104, è proprio attraverso l'espressione di *compromesso storico* che s'intese definire, per bocca dell'autorevole costituente on. Meuccio Ruini (testualmente in *Atti Costituente cit.*, vol. III, p. 2016), la prima ufficiale evidenza delle intese intercorse fra i *social-comunisti* e la Democrazia Cristiana e, nella fattispecie, proprio quella relativa alla concettuale formulazione ed all'approvazione del nostro vigente testo costituzionale.

²⁶ RICCI, *Il compromesso costituente cit.*, p. 41; se tale considerazione è stata tratta con particolare riferimento all'atteggiamento della *sinistra democristiana*, d'altro canto, sarebbe altresì da considerarsi come l'intero partito fece comunque entusiasticamente propri i risultati finali dell'attività costituente, che era stata condotta in sostanziale sintonia con le istanze ivi evocate dalla compagine *social-comunista*; risultanze quest'ultime che, pure, avevano avuto a suscitare, nell'ambito dei *moderati*, rilievi critici di notevole spessore.

doveva comunque seguitare a manifestarsi nell'intrinseca sostanza²⁷. Questo, sia pure se, soprattutto inizialmente, in forma carsica e, talora, anche con andamento intermittente²⁸, sino a dichiararsi gradualmente con lineamento sempre più esplicito (costituisce fatto noto), dapprima, ottenuto l'assenso dello stesso Vaticano²⁹, attraverso i governi di centro-sinistra³⁰, per finalmente meglio trapelare, in prosieguo

²⁷ Nel merito, sia pure se per brevi accenni, così parrebbe opinare anche GEDDA, *18 aprile 1948. Memorie inedite dell'artefice della sconfitta del Fronte Popolare*, Milano, 1998, pp. 135, 172, 191 e 234; per uno schema circa le evoluzioni costituzionali originatesi, successivamente al 1953, dallo svolgimento dialettico fra l'elemento *consociativo* e quello *maggioritario* nel nostro Paese, si rimanda a GRASSO, *Le elezioni del 18 aprile 1948 cit.*, p. 557 s.

²⁸ Questo giacché, come precisa GRASSO, *Rilevanza costituzionale cit.*, p. 453, «... nella vita politica italiana, tutto era subordinato allo svolgimento delle relazioni fra le due grandi Potenze, a capo dei blocchi contrapposti della "guerra fredda" ...», per la qual ragione, nell'ambito interno della nostra politica nazionale «... riusciva fattibile una compagine costituzionale fondata su compromesso e collaborazione fra i fautori italiani delle due parti del contrasto mondiale, solo fino al permanere di un qualche stadio di distensione o tregua nei rapporti internazionali, non nei periodi di tensione acuta ...».

²⁹ Circa l'atteggiamento tenuto dalla Chiesa, nei confronti della collaborazione della Democrazia Cristiana con il *socialismo massimalista*, può osservarsi che se, pure, Pio XII, nel novembre 1955, già aveva avuto a bloccare sul nascere un primo tentativo in tal senso orientato da parte di Amintore Fanfani, preannunciando l'ufficiale sconfessione della Democrazia Cristiana da parte del Vaticano, qualora si fosse stabilita un'alleanza con i *socialisti* di fede *marxista* (nel merito, si vedano TORNIELLI, *Pio XII cit.*, p. 480, nonché, più diffusamente, SANI, *"La Civiltà Cattolica" cit.*, p.147 ss.), all'esatto contrario, nel dicembre 1963, nel momento del varo del primo Governo Moro, che vedeva la diretta partecipazione del Partito Socialista Italiano nella relativa maggioranza, quella trentina di parlamentari *democristiani* che, nell'occasione della presentazione della richiesta di fiducia alle Camere, si sarebbero opposti a quel disegno politico, vennero esplicitamente dissuasi dal mettere in atto il loro proposito dall'esplicita volontà del Pontefice Paolo VI, la quale trovò a puntualmente esprimersi, in forma pressoché ufficiale, anche attraverso un mirato intervento dell'*Osservatore Romano*; per il lineamento della vicenda, si rimanda a SALERI, *Il monaco cit.*, p. 155 s. ed a DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II cit.*, p. 302.

³⁰ Come rammenta – in chiave apertamente critica – anche DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Milano, 1994, p. 74 s., la giustificazione dell'apertura della compagine di Governo al *socialismo massimalista*, venne fra l'altro ascritta, da parte della Democrazia Cristiana a due principali ordini di motivi:

A) in ragione della necessità di poter così limitare quel condizionamento *conservatore* all'indirizzo politico generale che, a dire della maggioranza dei *democristiani*, si sarebbe sin lì determinato, in ispecie, ad opera del Partito Liberale Italiano (cfr. BAGET BOZZO, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra, la Dc di Fanfani e di Moro 1954/1962*, Firenze, 1973, p. 48, nonché SALERI, *Il monaco cit.*, p. 138); nel merito, sia consentito dissentire in ordine alla genuinità di tale motivazione, giacché il piccolo Partito Liberale Italiano, il quale – così come può rilevarsi anche su BISCARETTI di RUFFIA, *Diritto costituzionale cit.*, p. 326 – alle elezioni del 1953 aveva conseguito alla Camera la percentuale del 3%, ed a quelle del 1958 il 3,5%, si sarebbe, quindi, potuto escludere dal Gabinetto, senza che, con ciò, venisse meno la maggioranza parlamentare data da: D.C., P.S.D.I. e P.R.I. Se già Amintore Fanfani, a partire dal 1957, aveva apertamente caldeggiato il progetto del *centro-sinistra* (cfr. MUSELLA, *Il trasformismo cit.*, p. 144), dopo l'appoggio – sia pure se *esterno* – prestato dal P.S.I. ai Governi Fanfani III e IV, nonché Leone I, era apparsa sempre più chiaramente all'elettorato l'imminenza del varo di un Gabinetto manifestamente espressivo dell'organica collaborazione dei

democristiani con il *socialismo marxista* e, di conseguenza, alle *politiche* del 1963, mentre la D.C. doveva registrare un regresso del 4,1%, il P.L.I. veniva, invece, a raddoppiare il suo dato di consenso, conseguendo quella percentuale del 7% del suffragio che lo avrebbe reso necessariamente partecipe di qualsiasi eventuale maggioranza *centrista*. A seguito di queste risultanze elettorali, nel dicembre 1963, la D.C. dava luogo al primo di una lunga serie di Gabinetti di *centro - sinistra*, sotto la presidenza dell'on. Aldo Moro (I Governo Moro);

B) in dipendenza dell'argomentazione secondo la quale (cfr. MUSELLA, *Il trasformismo cit.*, p. 147, nonché SALERI, *Il monaco cit.*, p. 139 s.; CRAVERI, *Partiti politici e "democrazia speciale"*, ne *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, (a cura di De Rosa e Monina), vol. IV, Soveria Mannelli, 2003, p. 43) la partecipazione dei *socialisti* nei Gabinetti avrebbe trovato altresì motivazione nell'intento di svincolarne il relativo Partito dalla stretta alleanza che lo legava al P.C.I.

Anche a quest'ultimo proposito, oseremmo avanzare qualche obiezione:

1. sul piano ideologico, come autorevolmente testimonia DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo cit.*, p. 73, il P.S.I. era sorto «... esattamente sulla tesi della irriducibilità del socialismo alla socialdemocrazia ...» e, quindi, la base ideologica che lo caratterizzava (*ivi*, p.78) si fondava, appunto, oltre che sul «... rifiuto della socialdemocrazia, cioè dell'interpretazione liberale del socialismo ...», sull'esplicita accettazione del *materialismo storico*, ciò atteso, determinandosi di coerenza che – sul piano pratico – si producesse quell'anomalia rilevata da NOVACCO, *L'officina della Costituzione cit.*, p. 74 s., in ragione della quale quello italiano «... è stato l'unico partito socialista dell'Europa occidentale a rimanere legato così a lungo al Partito comunista ...» e che, quindi, secondo il corretto riscontro operato SALERI, *Il monaco cit.*, p. 140 – attesi i molteplici legami (di natura tanto pratica quanto ideale) che collegavano i *comunisti* con i *socialisti* – il diretto coinvolgimento di quest'ultimi venisse fatalmente ad implicare «... necessariamente il coinvolgimento del Pci, quantomeno, nel suo retroterra sociale e culturale ...». È in ragione di queste considerazioni che riterremo di poter arguire il fatto di come, di conseguenza all'entrata del P.S.I. nella *maggioranza* di gabinetto, si sia determinata una forma di maggiore partecipazione dell'area che si potrebbe approssimativamente indicare come *genericamente comunista* e delle sue istanze politiche alla formazione dell' *indirizzo politico generale*, e non già quella forma di isolamento dei portati di quell'ideologia che, attraverso il divisato disegno, si sarebbe preteso, invece, di poter indurre, in relazione alle vicende nazionali;

2. per altro verso, ci apparirebbe offrire un' ulteriore testimonianza in favore dell' inconsistenza della teoria posta alla base di quest'ultima giustificazione il tenore stesso della *Mozione* del IX Congresso nazionale del P.C.I., svoltosi a cavallo fra il gennaio ed il febbraio del 1960, laddove, dopo essersi elencati gli obiettivi del programma proprio a quella formazione, esplicitamente si giungeva ad affermare: «... I comunisti dichiarano di essere disposti ad appoggiare un governo che dia alle forze popolari garanzia di realizzare questo programma anche se ad esso partecipi il Psi e non il Pci »; questo nel senso che l'impressione che riterremo possa trarsi da quanto testé considerato è che, il P.C.I., dal canto suo, ben lunge dal voler considerare l'entrata al Governo dei *socialisti* con i *democristiani* come la consumazione di una rottura ideologica o come la rescissione di quell'alleanza che lo legava vicendevolmente al P.S.I., assai per tempo, avesse provveduto ad anticipatamente ed ufficialmente confortare quest'ultimo circa il fatto: a) che una sua entrata nella maggioranza di Gabinetto non avrebbe sostanzialmente alterato la qualità dei reciproci rapporti, b) che, anzi, i *socialisti* (e tutti gli altri componenti dell'area governativa con loro) avrebbero parimenti ricevuta la benedizione dei *comunisti*, sotto le forme di un imprecisato "appoggio politico" – di natura evidentemente alternativa, rispetto a quello dato da una ufficiale presenza nella *maggioranza* – nel caso in cui il Governo partecipato dagli alleati *socialisti* si fosse poi attivato, per realizzare i punti programmatici indicati da quella mozione congressuale dei *comunisti*.

I successivi accadimenti videro, infatti, i *socialisti* entrare nella maggioranza di *centro-sinistra* a direzione *democristiana*, laddove – pur in assenza di una formale adesione del P.C.I. alla linea di

di tempo, seppure sporadicamente, negli espliciti episodi di appoggio (quantunque ufficialmente *esterno* od addirittura cautamente manifestato, per il tramite di una mera *astensione*) del P.C.I. a Governi con direzione *democristiana*³¹ e nella partecipazione

Governo – si sarebbe offerta una sostanziale attuazione proprio a quei punti programmatici che i *comunisti* avevano preventivamente indicato come essenziali nella loro mozione congressuale più sopra menzionata (per una sommaria riepilogazione del conseguimento legislativo di taluni di tali obiettivi, sia pure se con più specifico riferimento al periodo successivo all'ultimo scorcio degli anni '60, si veda CRAVERI, *Partiti politici e "democrazia speciale"*, ne *L'Italia repubblicana nella crisi cit.*, p. 48 s.). Nel proposito, riesce davvero ardua ogni ipotesi che non postuli un pieno accordo fra i due partiti maggiori di quell'epoca parlamentare; in altri termini, parrebbe problematico il fondamento di qualsiasi ragionamento od argomentazione che prescindesse dalla considerazione del ricorrere della figura del *compromesso storico* e, in tal senso, riterremmo che potrebbe costituire un'efficace dimostrazione dell'assunto, il dato percentuale registrato dal voto congiunto di *comunisti* e *democristiani* nell'approvazione delle Leggi; un dato che, più oltre nel testo, si andrà a meglio considerare.

A fugace complemento dell'accenno che s'è fatto a questo schema politico, può ulteriormente osservarsi come la D.C. presentasse, poi, al proprio elettorato questi evidenti cedimenti programmatici in favore delle *sinistre*, per lo più, come una conseguenza ineluttabile del fatto di non possedere alle Camere una *maggioranza assoluta* (dove la sua richiesta di consenso rivolta ai moderati, strumentalmente e costantemente reiterata ad ogni occasione elettorale, affermando che il voto espresso in suo favore sarebbe stato effettivamente impiegato, al fine di emarginare la *sinistra* nel suo obiettivo ruolo di *minoranza*; un'emarginazione che sarebbe stata completa e sinanco irreversibile, nel caso in cui la D.C. avesse ottenuto la *maggioranza assoluta* alle Camere); dal canto suo, il P.C.I., ufficialmente all'*opposizione*, presentava alla massa dei suoi aderenti e simpatizzanti quelle sostanziali vittorie ottenute per la via legislativa (che, con ogni probabilità, attesa anche la collocazione dell'Italia nel cosiddetto "blocco occidentale", consistevano nei massimi risultati obiettivamente conseguibili) nelle vesti di successi ancora incompiuti, anch'esso invocando, presso i suoi, un ulteriore incremento del suffragio in proprio favore, al fine di poter maggiormente imprimere alla vita della nazione il segno del pratico portato delle sue convinzioni ideali.

All'interno di questo schema del *compromesso storico*, ai rimanenti partiti politici era riservato poco più del semplice ruolo di comparsa, quanto meno sino all'affermazione di Bettino Craxi che avrebbe contribuito a sparigliare i giuochi, rivendicando per il P. S. I. un ruolo protagonista. Ciò poté prodursi giacché i tradizionali schemi della politica italiana, come rileva anche BAGET BOZZO, *Costituzione & politica cit.*, p. 36, erano stati alterati dal fatto che quel segretario del P.S.I., manifestandosi come un «... anticomunista in chiave riformista, per la prima volta nella storia del partito ...», si fosse posto in una posizione dialettica sostanzialmente avversa al P.C.I., trovandosi quindi, di fatto, a fungere anche da «... punto di forza della corrente moderata della Dc ...», ed è appunto per questa via che la tradizionale prospettiva *tolemaica* che, assai probabilmente sin dal periodo *resistenziale*, era stata posta alla base del *compromesso storico* si trovava finalmente a doversi conformare allo stimolo, per così dire *copernicano*, dato dal sorgere, pressoché inaspettato, di più complessi e differenti orizzonti.

³¹ È l'esempio dato dal IV Governo Andreotti del marzo 1978, dopo che già il III Governo Andreotti, del luglio 1976 aveva potuto contare sulla compiacente astensione dei *comunisti*; fra i molti contributi analitici sull'oggetto, si vedano, ad esempio, CRAVERI, *Partiti politici e "democrazia speciale"*, ne *L'Italia repubblicana nella crisi cit.*, p.45 ss.; BAGET BOZZO, *L'intreccio cit.*, p. 139 ss.

diretta dello stesso ad un Gabinetto a maggioranza *democristiana*³². A nulla valse il tardivo tentativo di Pio XII di porvi rimedio, attraverso la cosiddetta “operazione Sturzo”³³, e neppure l’influenza indiretta esercitata dai *Comitati Civici* che, pure – in ragione dell’ingente consenso elettorale da loro gratuitamente apportato, in favore dei candidati dello scudo crociato – si erano illusi di poter operare una sorta di

³² Più specificamente, il Governo Ciampi dell’aprile 1993 nel quale, accanto alla partecipazione di otto ministri e venti sottosegretari democristiani, si vedeva quella di tre ministri del P.C.I. (nel frattempo convertitosi in Partito Democratico della Sinistra).

³³ Secondo le efficaci ricostruzioni di GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, pp. 151 ss. e di TORNIELLI, *Pio XII cit.*, p. 474 ss., al fine di poter evitare che una maggioranza *frontista* si potesse imporre al Comune di Roma, venne a profilarsi un progetto, caldeggiato dal Vaticano, che prevedeva la presentazione di una sola lista elettorale, priva dei consueti simboli partitici e guidata da don Luigi Sturzo (che aveva accettato di addossarsi il ruolo di garante dell’operazione), che raccogliesse nel suo seno i candidati di tutte le forze politiche antimarxiste.

Tale piano riprendeva un’idea già formulata nel febbraio 1948 da Manlio Lupinacci, dalle colonne di *Risorgimento Liberale*, con riferimento alle elezioni politiche di quell’anno, ma quel disegno – che, pure, aveva trovato l’esplicito interesse del Pontefice – era stato poi fatto naufragare, con ogni probabilità, a principale opera della Democrazia Cristiana, (sul punto cfr. TORNIELLI, *Pio XII cit.*, p. 462 s.). Ciò atteso, non parrebbe, quindi, del tutto incongrua la supposizione che il progetto vaticano relativo alle elezioni amministrative per il Comune di Roma, in realtà, fosse stato escogitato, quale campo di prova, che fungesse da preludio, in favore di un più ampio riassetto politico il quale, giungendo a relegare le sinistre – di per se stesse, elettoralmente minoritarie – in una posizione di *effettiva opposizione*, per altro verso, sortisse anche l’immediata conseguenza di condurre la Democrazia Cristiana a meglio parametrare l’indirizzo politico dalla stessa effettivamente perseguito, rispetto ai convincimenti moderati nutriti dalla maggioranza del suo elettorato e dalla Chiesa medesima.

Naturalmente (GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, p.152), a fronte di questa operazione, si produsse una reazione molto negativa nella D. C. (soprattutto per parte di De Gasperi, come documenta TORNIELLI, *Pio XII cit.*, p. 474 s.), tuttavia, la dipendenza di una gran parte dei voti di questo partito da una fiducia principalmente espressa alla Chiesa, nella fase delle trattative – che, per altro, non superarono lo stadio iniziale – scongiò alla formazione scudo crociato l’adozione di aperte prese di posizione ufficialmente contrarie; la sorpresa sarebbe dovuta giungere, invece, dall’*Azione Cattolica* (componente importantissima per il complessivo buon esito dell’operazione) il cui direttivo, essendo oramai stata quell’associazione pesantemente infiltrata dai *democristiani* nei suoi organi dirigenti, ebbe ad opporsi decisamente alle indicazioni vaticane (GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, p. 153 ss.). Il progetto dovette quindi essere abbandonato ed il Santo Padre ebbe ad amaramente constatare (*ivi*, p. 153 s.) «... che l’Azione Cattolica collabora non con la Chiesa ma con la Democrazia Cristiana ...», a ciò soggiungendo: «... l’Azione Cattolica, per la quale sono stati fatti tanti sacrifici, non è più nostra ...».

Costituisce, infine, fatto noto come, successivamente a queste vicende, Pio XII rifiutasse costantemente di ricevere Alcide De Gasperi in udienza privata, così come viene ricordato anche da TORNIELLI, *Pio XII cit.*, p. 477; al contrario, COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987, p. 41, alla nota (54), parrebbe invece correlare quel reiterato diniego del Pontefice, all’esplicita adesione ai *principi* del *giacobinismo* che De Gasperi – di coerenza alla sua ispirazione *democristiana* – ebbe pubblicamente a manifestare a Bruxelles, il 20 novembre 1954, nel corso della sua allocuzione *Le basi della democrazia*.

sorveglianza, affinché, in concordanza rispetto al *Magistero della Chiesa*, «... il partito rimanesse coerente alla sua qualifica di cristiano ...»³⁴.

In ogni caso, al di là di qualsivoglia ricostruzione logica, di carattere storico od ideale, si riterrebbe poter costituire un'obiettiva dimostrazione di quest'ultima fugace considerazione un interessante studio circa il dato statistico, inerente al voto, comunemente espresso da D.C. e P.C.I., in ordine all'approvazione delle Leggi³⁵; in relazione alle prime cinque legislature, può infatti evincersi come il P.C.I. (pur se partito ufficialmente d'*opposizione*) ebbe a votare insieme alla D.C., approssimativamente: nel 66,67% dei casi nel corso della prima legislatura, nell'85,72% nella seconda, nel 93,75% nella terza e nell'83,34% nella quarta e nella quinta.

Come s'è anticipato, il risultato del campionamento ci parrebbe offrire l'impressione di poter rappresentare un importante parametro, in favore dell'eloquente attestazione di un'organica forma di pressoché costante intesa politica, o, in altri termini, una conducente dimostrazione, per via statistica, circa l'ininterrotta vitalità del *compromesso storico*; tutto questo, soprattutto se si voglia comparare il dato con il suo omologo, relativo ai ben divergenti esiti offerti dalle risultanze delle votazioni delle aule parlamentari in sede legislativa, nella costanza della cosiddetta *Seconda Repubblica*.

Quivi, com'è noto, (anche in relazione al conseguimento di semplici obiettivi di natura meramente pragmatica) si è avuta a registrare, invece, una generalizzata mancanza d'intesa fra le varie compagini politiche; di coerenza, le diverse parti si sono quindi trovate ad effettivamente instare su posizioni fra loro per vero distinte, nei rispettivi ruoli istituzionali di *maggioranza* e di *opposizione*, manifestandosi, appunto, quella difficoltà al reciproco dialogo che, nella costanza degli ordinamenti cosiddetti *pluralistici*, costituisce invero un tratto distintivo delle società ideologicamente *non omogenee*, quale si rivela essere anche la nostra comunità nazionale³⁶.

Per una breve notazione conclusiva sull'argomento, riterremo di poter terminare con una finale osservazione: assai probabilmente, oramai inariditosi quel necessario e contingenziale giuoco dei ruoli – propiziato anche dalle specifiche caratteristiche dei cessati sistemi elettorali, tendenti, pur con tenui correttivi, al sistema *proporzionale puro*³⁷, a sua volta consustanziale allo schema della cosiddetta

³⁴ Così GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, p. 190.

³⁵ PREDIERI, *Mediazione e indirizzo politico nel parlamento italiano*, in *Riv. it. sc. pol.*, 1975, p. 414 ss.

³⁶ Intorno alla nozione di *ordinamento non omogeneo*, si veda ANTONELLI, *Le immunità del Presidente della Repubblica italiana*, Milano, 1971, p. 289 ed Autori ivi citati alla nota (346) e ss.

³⁷ È, per altro, da rimarcarsi come, nel 1946, questo sistema elettorale – che, come rammenta GRASSO; *Le elezioni del 18 aprile 1948 cit.*, p. 545, in Italia «... storicamente aveva rappresentato un punto fermo irrinunciabile della “strategia” di sinistra ...» – si fosse determinato, in dipendenza

*democrazia consociativa*³⁸ – l’opzione di collaborazione politica fra i *democristiani* e le forze *social-comuniste*, è oggi riuscita a trovare la sua più coerente ed esplicita sintesi nel contesto del Partito Democratico, laddove, accomunate da un unico programma politico, le due correnti ideali possono finalmente concordemente coesistere in forma espressa, all’interno di una medesima formazione partitica.

3. Cenni intorno a quelle concezioni sulle *categorie economiche* nutrite nella Democrazia Cristiana che, anche in sede di Assemblea Costituente, vennero successivamente a manifestarsi, in concordanza rispetto alle già cennate premesse ideali

Venendo, ora, ad uno schematico accenno intorno alle impostazioni generali circa la considerazione dei *rapporti economici* che fu propria alla parte di quei *democristiani* la cui linea di pensiero riuscì nel riverberare il proprio influsso all’interno del nostro vigente strumento costituzionale, occorre preliminarmente considerarsi che «... nel periodo fascista, una parte del mondo cattolico – che diventò dominante – abbandonò le dottrine della seconda Scolastica, favorevoli al mercato, e ritenne che la qualifica etica del mercato significasse l’intervento determinante dello Stato, anche nella forma dell’impresa pubblica. Così il vertice cattolico si presentò, nei suoi vertici culturali, in chiave anticapitalistica. Ciò si manifestò principalmente in un testo rappresentativo della cultura cattolica, il *Codice di Camaldoli* del 1943 ...»³⁹.

dell’intesa intercedente fra D.C., P.C.I. e *socialisti*, nonostante la stampa nazionale, al contrario, avesse diffusamente sostenuto l’opportunità dell’*uninomiale*; sul punto cfr. NOVACCO, *L’officina della Costituzione cit.*, p. 61.

Le ragioni di una tale scelta, come considera GRASSO, *Rilevanza costituzionale cit.*, p. 450 s., sono da ascrivere, in via principale, all’esigenza di dover «... perseguire contemporaneamente due strategie pure opposte: di guerra quanto ai rapporti internazionali; di pace o pacificazione nazionale all’interno...»; ciò nel senso che, in estrema sintesi, atteso l’inserimento del nostro Paese in uno dei due contrapposti blocchi determinatisi in ragione della c.d. *guerra fredda*, ed il fatto che non si volesse ripercorrere l’esempio tedesco che aveva registrato la messa al bando della locale formazione politica d’ispirazione *comunista*, «... in Italia, al contrario, la Costituzione [...] fu elaborata in accordo con il partito comunista italiano, anche col fine precipuo di renderne ammissibile la “l’esistenza nella legalità” e la partecipazione alle funzioni pubbliche ...» e, in questa prospettiva (*ivi*, p. 454), «...meglio adeguato alle ragioni di coesistenza e collaborazione era ritenuto il mantenere in vigore un sistema elettorale proporzionale, adatto ad assicurare un consistente numero di parlamentari al numeroso partito comunista italiano ...».

³⁸ Per un cenno nel merito, cfr. GRASSO, *Le elezioni del 18 aprile 1948 cit.*, p. 541.

³⁹ Così BAGET BOZZO, *L’intreccio cit.*, p. 51 il quale, con riferimento all’atto sopra menzionato, ulteriormente precisa «... il documento era frutto di una riunione di esponenti dell’Università cattolica e del movimento dei laureati cattolici, che dipendeva allora dal sostituto alla Segreteria di Stato, Giovanni Battista Montini, il futuro Paolo VI ...», ed il suo contenuto «... supponeva l’influenza del fascismo e della sua dimensione di sinistra, della posizione anticapitalistica, dell’esperienza dei vari istituti d’intervento pubblico nell’economia elaborati nel Ventennio; in particolar modo l’Istituto per la

Di conseguenza, anche in sede di *Costituente*, molti fra i *democratici cristiani*, con riferimento ai *diritti economici*, dimostrarono la volontà di sostituire ai comuni *principi* costantemente indicati dal *Magistero della Chiesa* l'autorità delle differenti enunciazioni poste a parte di quest'ultimo testo⁴⁰.

Talora, il riferimento a codesto elemento simbolico esteriorizzato del detto itinerario di "conversione morale" ebbe ad emergere in forma esplicita; ad esempio, allorché l'autorità di questo documento venne ad essere direttamente invocata – quale espressivo parametro dell'ortodossia *democristiana* – nei confronti di taluno degli esponenti dello scudo crociato, per richiamarlo all'ordine, allorquando questi, nel contesto assembleare da ultimo rievocato, si era d'altronde trovato a fondatamente esprimere la propria perplessità, circa l'effettiva rispondenza di quanto concordato dalla maggioranza dagli esponenti del suo partito, rispetto alla sostanza informatrice della *Dottrina sociale della Chiesa*⁴¹; per converso, sempre per l'analogo intento di

ricostruzione industriale, l'IRI ...»; per un accenno sulla possibile influenza del *Codice di Camaldoli*, in relazione all'ispirazione *lavoristica* evocata all' art.1 Cost. ed alle *formazioni sociali* di cui all'art. 2, si veda BERETTA, *La "Costituzione economica": genesi e principi*, ne *Il pol.*, 1988, pp. 387 e 389, nonché ID., *Formazione e principi della «Costituzione economica»: un'introduzione storica*, in A.A. V.V., *La Costituzione italiana quarant'anni dopo*, Milano, 1989, p. 39 s.

Circa la funzione anticipatrice operata dalla seconda scolastica, in ispecie spagnola, relativamente all'originaria intuizione dei principali elementi costitutivi del *libero mercato*, le cui categorie, solo successivamente, sarebbero state riprese da Adam Smith e dagli altri teorizzatori protestanti del pensiero economico – pur consapevolmente omettendo quest'ultimi qualsiasi tipo d'accenno che valesse a farne riconoscere l' originario ambito cattolico d'ideazione concettuale – si rimanda alla trattazione di WOOD, *La Chiesa e il mercato*, (trad. it.), Macerata, 2008, p. 79 ss. e si vedano anche gli ampi svolgimenti di cui in ROTHBARD, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo*, ora anche in *Elites*, 2004, n.3, p. 63 ss.

⁴⁰ Nel merito, fra gli altri, così anche BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali alla Costituente*, Roma, 1997, p. 56 ss.; sia pure se per accenno, relativamente alla sostanziale eccentricità del *Codice di Camaldoli* rispetto all'apparato morale propugnato dal *Magistero* circa «... l'economia e il futuro assetto economico-sociale da dare al Paese nel dopoguerra ...», ha ad esprimersi anche l'apologeta di quel testo FALCIATORE, *L'«economia mista»*, in *Stato ed economia dal Codice di Camaldoli alla Costituente*, Roma, 1997, p. 10.

⁴¹ In tal senso TAVIANI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, (di seguito indicato come *Atti Costituente cit.*), vol. II, Roma, 1970, p. 1683, ebbe esplicitamente ad evocare l'autorità del *Codice di Camaldoli*, in risposta all'obiezione mossa dal compagno di partito on. Giuseppe Cappi il quale, a titolo personale, aveva espresso la propria intenzione di votare un emendamento all'articolo 38 proposto dalla Commissione (che, nel testo definitivamente approvato, diverrà poi l'art. 42), avanzato dal – pur *democristiano* – on. Giovanni Perlinger, avendo avuto quest'ultimo a correttamente rilevare come il testo presentato (*ivi*, pp. 1671 ss.), oltre che giuridicamente ambiguo, si prestasse altresì ad interpretazioni gravemente lesive del *diritto di proprietà* e di quello a succedere *mortis causa*; il che, appunto (così come illustra BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali cit.*, p. 52 s.), pur ponendosi in perfetta sintonia rispetto ai *principi* espressi dal *Codice di Camaldoli*, giungeva parimenti a costituire una nozione abbastanza avulsa dalle correnti concezioni della *Dottrina sociale della Chiesa*.

uniformazione della volontà politica ai dettami del *Codice di Camaldoli*, si giunse, al contrario, sinanco ad erroneamente attribuire il contenuto dei suoi *principi* informativi a ben differenti atti del *Magistero* i quali ultimi, per la verità, apparivano ovviamente improntarsi, piuttosto, a concezioni obiettive punto dissimili, rispetto agli archetipi riferibili ai peculiari modelli etico-sociali comunemente evocati negli specifici contesti di quell'emblematica fonte di cognizione del *progressismo cristiano*⁴².

Tanto atteso, gli esponenti *democristiani*, presenti alla Costituente, dotati di una specifica competenza *economica* furono gli onorevoli: Amintore Fanfani, Paolo Emilio Taviani ed Ezio Vanoni⁴³. Fra questi, Fanfani – il cui pensiero s'inseriva organicamente nel filone di una «... visione insensata del Medioevo e della dottrina scolastica ...»⁴⁴ – insieme con Dossetti e con La Pira, si trovava ad essere a capo di una specifica formazione *progressista* d'ispirazione *mouneriana*⁴⁵, interna alla Democrazia Cristiana; mentre Taviani – le cui fondamentali concezioni si ravvisavano riposare nell'alveo della stessa dottrina *fanfaniana*⁴⁶ – aveva pubblicato una monografia sulla *proprietà privata* la quale era stata negativamente recensita da *La Civiltà Cattolica*⁴⁷, e che, fra l'altro, era parimenti riuscita a fruttare all'autore

⁴² In tal senso, LA PIRA, in *Atti Costituente cit.*, vol. VI, p. 558, per probabilmente indurre il compagno di Partito on. Carmelo Caristia ad accettare una proposta di tutela costituzionale della *proprietà* che – di coerenza rispetto a quanto prospettato rispetto al *Codice di Camaldoli* e sotto quella stessa dizione di *proprietà personale* già contemplata nell'ordinamento sovietico – cadesse soltanto su quei beni che, per via immediata, direttamente derivassero dal lavoro o dal risparmio del singolo.

⁴³ BARUCCI, *Economisti alla Costituente, ne La cultura economica nel periodo della ricostruzione*, (a cura di Mori), Bologna, 1980, p. 35, ulteriormente specificando (*ivi*, p. 36) come Fanfani fosse professore di Storia economica, presso l'Università Cattolica di Milano, Taviani libero docente di Storia delle dottrine economiche e Vanoni, infine, professore di Scienza delle Finanze, presso la Facoltà di Ca' Foscari di Venezia.

⁴⁴ Così WOOD, *Chiesa e mercato cit.*, p. 83, a seconda di una considerazione già formulata anche da Rothbard, il quale, per l'appunto, colloca il pensiero di Amintore Fanfani all'interno di tale ambito culturale, formatosi su di una scorretta deduzione – in chiave ideologicamente *anticattolica* – delle categorie neoscolastiche, «... avanzata per la prima volta dagli storici socialisti e statalcorporativisti tedeschi Wilhelm Roscher e Werner Sombart ... e poi ... sposata da scrittori influenti come il socialista anglicano Richard Henry Tawney ...», nonché dall'«... economista Frank Knight, fautore del libero mercato ma fanaticamente anticattolico ...» e dai «... suoi seguaci della Scuola di Chicago...».

⁴⁵ BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali cit.*, p. 39.

⁴⁶ BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali cit.*, p. 22.

⁴⁷ BRUCCULERI, "La proprietà", ne *La Civ. Catt.*, I, 1947, p. 143 s., aveva ad esprimersi intorno alla contrarietà rispetto ai dettami dell'Enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI, tradita dal principio assunto da Taviani relativamente all'automatica decadenza dal diritto di *proprietà privata*, in scapito di quel proprietario che avesse amministrato il superfluo dei propri beni in maniera non rispondente allo scopo dell'istituto; il religioso manifestava altresì (*ivi*, p. 144) il proprio rilievo critico sulla convinzione nutrita dal medesimo Autore secondo cui «... la donazione del superfluo sia un dovere di giustizia ...», dal momento che, al di là dei casi estremi, l'opinione dei Padri della Chiesa invocati da Taviani a sostegno della sua tesi non poteva apparire che di carattere strumentale, in quanto riferibile a

persino una denuncia canonica al Santo Uffizio⁴⁸, in ragione della sua scarsa aderenza alla *Dottrina sociale della Chiesa*, e della sua spiccata propensione apologetica nei confronti delle suggestioni collettivistiche proprie alle dottrine *marxiste*⁴⁹.

Tale compagine d'indole *mouneriana*, in relazione alla più generale visione *economica*, alle già scorse tesi *maritainiane* «... aggiunte criteri desunti dalla lettura di Keynes ...»⁵⁰ e, sempre di coerenza rispetto agli anzidetti presupposti ideali, più in particolare, risulta esplicitamente, da un'autorevole testimonianza, come Dossetti – forse il maggior ispiratore del gruppo – personalmente nutrì «... un giudizio

ben differenti contesti storico - spirituali, ed era stata inoltre espressa assolutamente senza alcuna «...precisione di linguaggio e nette formule scientifiche...», giacché, fra l'altro, «... quando il sentimento trabocca da tutti i pori dell'anima e si parla al cuore più che all'intelligenza, nulla di più facile che trascorrere in qualche formula equivoca se non addirittura inesatta ...»; venivano altresì ad essere valutate come irrealistiche, se rapportate alla situazione concreta, (*ivi*, p. 145 s.) la formule di *diritto al lavoro* e di *diritto al salario familiare* prospettate sempre nell'opera in questione; nonché, infine, (*ivi*, p. 146 s.) si procedeva ad una calzante critica rispetto alla teoria avanzata da Taviani circa il fatto che «...il miglior regime economico sarebbe quello, in cui siano esclusi dalla privata appropriazione quei capitali e strumenti di produzione che non vengano personalmente adoperati dai loro proprietari ...».

È incidentalmente da rilevarsi come, nel contesto dello stesso numero de *La Civiltà Cattolica*, alla p. 153, ulteriormente figurasse una recensione critica dell'opera del medesimo Autore dal titolo *Prospettive sociali*, nel cui merito, si facevano notare alcune incongruenze quali: l'assunto, divisato da Taviani, di un'analoga possibilità di formulazione del *calcolo economico* tanto nel sistema collettivistico che in quello privatistico dei beni, nonché la «... paradossale [...] affermazione che la formula “salario giusto” sia una contraddizione in termini ...», senza la preliminare dimostrazione «... che il salario ... [sia] ... per se stesso intrinsecamente ingiusto ...».

⁴⁸ Se ne veda l'accenno in BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali cit.*, p. 54 alla nota 151.

⁴⁹ In sostanziale concordanza con la convinzione di origine *maritainiana* – che, più addietro, già s'è avuto il modo d'indagare – a seconda della quale si potrebbe ricondurre a pieno titolo nell'alveo del *cristianesimo* la sostanza di quella *prassi* concretamente operata dai *regimi comunisti* – e, dunque, già poter previamente concordare, sul piano etico e politico, circa la sostanziale bontà della loro azione materiale – una volta che la si fosse separata dai suoi presupposti ideali d'indole *ateistica*, opinava, infatti, TAVIANI, *La proprietà*, Roma, 1946, p. 122 s. «... noi consideriamo invece il socialismo, ossia il collettivismo dei mezzi di produzione – esclusi quelli direttamente eserciti dal proprietario – come un sistema economico che prescindendo dalla mèta dell'universale comunanza, sia privo dell'apparato filosofico materialistico ed evolucionistico di cui il Marx e l'Engels lo hanno circondato, e non abbia perciò alcuna ubbia di pretendersi unico sistema, fatalmente necessario al progresso, allo sviluppo, al perfezionamento della vita sociale in genere e di quella economica in particolare, di tutti i popoli della terra ...».

⁵⁰ In tal senso DE ROSA, *La Democrazia Cristiana del secondo dopoguerra*, in DE GASPERI - DE ROSA, *I cattolici dall'opposizione al Governo*, Roma - Bari, 1985, p. 597 e, sempre in accezione conforme, anche BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali cit.*, p. 45; intorno alla progressiva penetrazione, all'interno degli ambienti cattolici, del pensiero *antiliberalista* di Keynes, a partire dalla metà degli anni '40 dello scorso secolo, si veda ROGGLI, *Il mondo cattolico e i “grandi temi” cit.*, p. 576 s.

fortemente negativo sui ceti medi, sul capitalismo e sulla stessa libertà d'iniziativa economica ...»⁵¹.

È da segnalarsi, tuttavia, come non si trattasse, comunque, di una posizione di minoranza, da considerarsi come ideologicamente isolata nell'ambito della formazione scudo crociata, ma, anzi, la relativa impostazione informatrice paresse piuttosto riflettere l'opinione della maggioranza di quel partito, così come ci apparirebbe dimostrato, fra l'altro, anche dallo stesso programma varato dalla Democrazia Cristiana in vista dell'Assemblea Costituente, nell'occasione del suo primo Congresso Nazionale, tenutosi in Roma verso la fine dell'aprile 1946. In tale contesto, infatti, l'on. Guido Gonella, esponente di spicco dell'area *democristiana* ufficialmente più *moderata*, aveva avuto ad esplicitamente indicare, con sua piena soddisfazione, la complessiva linea direttrice del manifesto in oggetto come improntata ad un indirizzo di «... radicale *progressismo sociale* ...», riconducibile, per estrema sintesi, ad una (almeno sino ad allora, inusitata) sorta di «... *laburismo cristiano* ...»⁵².

Sicché, anche alla luce di questi scarni rilievi, appare meglio intelligibile la più complessiva constatazione secondo cui, unite in un sostanziale ripudio ideologico della concezione dell'*economia di mercato*, «... fra le maggiori forze politiche non si ravvisa[va]no grandi segni di differenza: la prospettiva di politica economica proposta dal PCI col cosiddetto "Nuovo corso" era non molto distante da quella disegnata da non pochi cattolici, così come da non pochi socialisti ...»⁵³. Avrebbe avuto buon

⁵¹ Così ELIA, *A colloquio con Dossetti e Lazzati: intervista di Leopoldo Elia e Pietro Scoppola*, 19 novembre 1984, Bologna, 2003, p. 140.

⁵² Nello specifico merito, si veda quanto portato più ampiamente da BERETTA, *La "Costituzione economica cit.*, p. 388; anche RODOTÀ, *Art. 44*, in *Rapporti economici*, tomo II, in *Commentario della Costituzione (a cura di Branca)*, Bologna - Roma, 1982, p. 213 ha ad esprimersi positivamente circa le «... marcate analogie ...» che, ad esempio, caratterizzarono, in sede di Assemblea Costituente, la «... definizione della proprietà proposta da Togliatti ...» rispetto alle «... indicazioni contenute nei documenti programmatici della Dc ...».

⁵³ BARUCCI, *Economisti alla Costituente cit.*, p. 30; questa linea politica indicata attraverso la denominazione di "Nuovo corso", come esamina BARTOLOZZI BATIGNANI, *La programmazione*, ne *La cultura economica nel periodo della ricostruzione cit.*, p. 112 ss., era emersa nell'agosto del 1945, nel corso del convegno "Ricostruire", indetto dal P.C.I., al fine di definire il proprio programma economico. In quell'occasione, sul parere degli *intellettuali*, era prevalsa l'opinione dei *politici* che, al contrario dei primi, erano ben consapevoli del fatto che l'Italia si sarebbe trovata a collocarsi nell'area d'influenza *statunitense*, ed avevano quindi considerato la pratica impossibilità di una diretta applicazione, nel nostro Paese, del modello di totale *pianificazione collettivistica* adottato dallo Stato *sovietico*. In questo senso, Luigi Longo (*ivi*, p.115), partendo dalla considerazione della posizione di governo in quel momento detenuta dal Partito, ebbe ad affermare che, in quanto «...non assoluto detentore del potere politico, esso avrebbe dovuto darsi una linea di politica economica orientata verso un avviamento al socialismo, piuttosto che sposare la tesi del piano [sott. di programmazione integrale] di evidente derivazione socialista ...», ed anche Palmiro Togliatti, per parte sua, (*ivi*, p.116) ebbe ad ammettere che difficilmente si sarebbe riusciti ad imporre immediatamente la rivendicazione di una pianificazione economica generale e che, quindi, si sarebbe rivelato assai più opportuno il dare l'avvio,

giuoco, quindi, l'on. Palmiro Togliatti nell'affermare che «... si sta scrivendo una Costituzione che non è una Costituzione socialista ...»⁵⁴, o che «... noi non rivendichiamo una Costituzione socialista ...»⁵⁵, quando poi, in relazione alla concreta disciplina dei *rapporti economici* – elemento fondamentale di quello *Stato a democrazia progressiva*, tipico degli assetti statuali a guida *marxista*⁵⁶ – per parte di molti dei rappresentanti dello scudo crociato, di fatto, si era già avuta a diffusamente registrare non tanto la manifestazione di una mera convergenza compromissoria, quanto, piuttosto, quella di un'opzione sostanzialmente adesiva, intorno alle relazioni ed alle proposte di articolato coerentemente avanzate dai *comunisti*, in stretta dipendenza dell'aderenza ideale al cennato modello sociale di stampo *maritainiano*.

Per altro verso, relativamente alla scarsa consistenza effettiva rivestita dal loro precedente diniego circa l'obiettivo tendenza *socialista* che intendeva animare il complessivo indirizzo informatore del disegno in quella sede da essi effettivamente perseguito, è da parimenti denotarsi come ai *comunisti* fosse altresì sfuggita una sorta di *contra se factio*; questo, per l'evidente ragione che, sempre nel medesimo contesto costituente, era stata da loro contraddittoriamente formulata anche l'esplicita ammissione d'aver inteso direttamente orientare le loro prefigurazioni costituzionali «... come ha rilevato lo stesso onorevole Togliatti nella sua relazione sull'argomento, nella direzione generale di una trasformazione economica socialista ...»⁵⁷. Sempre da qui, parimenti quella più generale considerazione politologica, secondo cui: «... forse uno dei maggiori guasti della costituzione italiana fu quello di autorizzare la sinistra a presentare come “costituzionali” i propri programmi politici ...»⁵⁸.

Dalle considerazioni che immediatamente precedono – pur nella loro intrinseca schematicità – riterremo possano altresì ricavarsi i motivi per un miglior chiarimento di quell'affermazione del *costituente democristiano* Costantino Mortati il quale, nell'occasione del ventesimo anniversario della Costituzione italiana, aveva avuto a commemorare il segno generale delle concezioni prevalenti di quell'assise, cogliendole come convergenti in una linea di pensiero *cristiano-sociale* che «...calata nella realtà di oggi [...] trova la sua più autentica espressione negli ideali del socialismo ...»⁵⁹.

all'interno della vita economica del Paese, ad un procedimento progressivo di graduale inserimento degli elementi di pianificazione.

⁵⁴ TOGLIATTI, in *Atti Costituente cit.*, vol. VI, p. 554.

⁵⁵ TOGLIATTI, in *Atti Costituente cit.*, vol. I, p. 327.

⁵⁶ *Ex multis*, con più specifico riferimento al modello *sovietico*, cfr. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, (trad. it.), Milano, 1984, p. 216.

⁵⁷ MONTAGNANA, in *Atti Costituente cit.*, vol. II, p. 1445.

⁵⁸ Così ROMANO (Sergio), *Le Italie parallele*, Milano, 1996, p. 120.

⁵⁹ MORTATI, *Considerazioni sui mancati adempimenti costituzionali*, in *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, vol. IV, Firenze, 1969, p. 468, alla nota (8) e, considerando la prevalente tendenza ancora in essere fra i *socialisti* negli anni intorno al '68, non ci parrebbe

Infine, parimenti opineremmo che i medesimi elementi valutativi possano meglio aiutarci, a fornire una plausibile risposta alle perplessità, già manifestatesi nei primi commentatori della vigente Costituzione, circa la scarsa aderenza tradita dagli assetti economici statuitisi in sede di Costituente, rispetto alla *Dottrina sociale della Chiesa*; una caratteristica tanto nettamente svelata, da suscitare addirittura «...l'impressione che la corrente dem.-cr., nonostante le favorevoli condizioni, in cui è venuta a trovarsi nella preparazione dei nostri artt., non abbia voluto impegnarsi fino in fondo nella difesa dei propri punti di vista, dimostrando nel complesso, quando si trattava di dare applicazione ai suoi principî, una certa indecisione e titubanza ...»⁶⁰, ed è anche in stretta correlazione a quest'ultimo fenomeno che, appunto, deriva la problematicità di poter discernere, per altro verso, l'effettivo svolgimento di alcun principio cristiano dal contesto del nostro vigente strumento fondamentale, senza ricorrere ad un'evidente forzatura della *mens* del legislatore costituzionale di quell'epoca⁶¹.

azzardato inferire che il *socialismo* al quale l'Autore intendeva riferirsi fosse quello di matrice *rivoluzionario-massimalista* e non già il modello *reformista*, affermatosi soltanto in epoca successiva.

⁶⁰ COLI, *La proprietà e l'iniziativa privata*, in *Commentario sistematico alla Costituzione italiana*, (diretto da Calamandrei e Levi), Firenze, 1950, p. 360. Tale discrasia ravvisabile fra l'attività di gran parte dei Costituenti *democristiani* ed i principî della *Dottrina sociale della Chiesa* (alla quale i primi si sarebbero dovuti ispirare, quanto meno per il fatto di aver esplicitamente invocato ed ottenuto, in loro favore, la mobilitazione del clero e delle Istituzioni cattoliche, nell'occasione delle tornate elettorali), venne, per lo più, a determinarsi, attraverso il dispiegamento di particolari schemi tattici.

⁶¹ Per una più dettagliata disamina della sostanza dell'assunto si vedano GRASSO, *Critiche di un cattolico del 1947 alla Costituzione*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987, p. 169 s.; ID., *Il richiamo alle "radici cristiane" e il progetto di Costituzione europea*, in *Dir. Soc.*, 2004, p. 184; BALLADORE PALLIERI, *Diritto costituzionale*, Milano, 1976, p. 497 ss., nonché la sempre concordante sinossi condotta da ANTONELLI, *Questione cattolica e questione democristiana (spunti critici di diritto costituzionale)*, in *Dir. soc.*, 1988, p. 314 s. ed Autori ivi citati alla nota (24); WEILER, *Per un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, (trad. it.), Milano, 2003, p. 68 s., dopo aver rilevato come l'omissione di riferimenti religiosi, all'interno di un testo costituzionale, «... significa semplicemente privilegiare, nella simbologia dello Stato, una voce del modo ...», quella laicista, «...rispetto a un'altra, facendo passare tutto questo per neutralità ...», porta proprio l'esempio della vigente Costituzione italiana (*ivi*, pp. 30, 53, 62 e 82), quale paradigmatico modello di strumento fondamentale d'ispirazione *laicista*; in ogni caso, sia pure prescindendo dalle possibili controversie dottrinali che potrebbero manifestarsi sulla questione, nel senso che s'è sopra divisato, ad esempio, parrebbero poter militare anche talune dichiarazioni esplicite che DOSSETTI e LA PIRA ebbero a fornire in sede di *Assemblea Costituente*, nella loro qualità di eminenti rappresentanti della Democrazia Cristiana, già nel corso delle sedute preliminari alla concreta formulazione delle proposte di articolato.

Più specificamente nel merito, DOSSETTI (cfr. *Atti Costituente cit.*, vol. VI, p. 322) ebbe ad esplicitamente negare di voler «... affermare [...] una ideologia cattolica ...», analogamente a tutti gli altri suoi compagni di partito partecipi di quell'assise costituente, ai quali, a suo dire, dovevasi quindi riconoscere il particolare merito di essere, assai più degli altri colleghi appartenenti alle differenti formazioni, «... spiriti preoccupati di fare affermazioni fondate soltanto sulla ragione ...»; con ciò, si

Del resto, a finale conclusione di queste poche note, apparirebbe altresì significativo anche un rilievo intorno all'effettivo pensiero nutrito dello stesso Alcide De Gasperi circa i più generali assetti economici, ciò anche per il fatto di averlo spesso accreditato la storiografia come l'*anima liberale* della Democrazia Cristiana. Assai probabilmente, tale posizione è stata direttamente dedotta dalle svariate situazioni estrinseche che, apparentemente, lo avevano visto costretto in quel ruolo, indipendentemente da quelli che, al contrario, potevano invece costituire i suoi effettivi convincimenti. Quest'ultimi, sia pure se per implicito, si potrebbero

era evidentemente avanzata la singolare ipotesi – che, ad onor del vero, potendosi piuttosto ascrivere, al più, a contesti spirituali d'ispirazione *luterana*, non parrebbe d'altronde poter trarre alcun genere di sostegno dall'ambito della teologia *cattolica* – dell'esistenza di un rapporto improntato ad un'assoluta incompatibilità fra la *Fede* e la *ragione*, quando, al contrario, Pio XII, da ultimo, parimenti nel corso dell'Udienza Generale del 12 maggio 1943, aveva avuto ad esplicitamente confermare la classica definizione della Fede come «... assenso dell'intelletto alle verità rivelate da Dio ...», questo, anche a seconda della chiara indicazione della Costituzione dogmatica *Dei Filius*, del Concilio Vaticano I, la quale, a sua volta, era venuta ad espressamente ribadire *claris litteris* (cap. IV): «... sebbene la fede sia superiore alla ragione, non vi potrà mai essere vera divergenza fra fede e ragione: poiché lo stesso Dio, che rivela i misteri e comunica la fede, ha deposto nello spirito umano il lume della ragione ...».

Circa i più concreti modelli ispiratori fatti propri dall'*attività costituente* di una buona parte della maggioranza della compagine *democristiana*, appaiono particolarmente emblematiche le posizioni manifestate da LA PIRA, il quale, dal canto suo, riconoscendo «... “a priori” l'apporto prezioso ...» che le rivoluzioni francese e sovietica avevano «... dato per la conquista della civiltà umana ...» (in *Atti Costituente cit.*, vol. I, p. 315), con più specifico riferimento (in *Atti Costituente cit.*, vol. VI , p. 304) alla definizione di «... un sistema integrale organico dei diritti della persona e dei diritti degli enti sociali – compresi quelli economici – in cui la persona si espande ...», ebbe testualmente a richiamare quale primo archetipo di riferimento – sia pure affermando, per vero, di non volerlo integralmente recepire – la Costituzione sovietica *staliniana* allora vigente, suscitando la puntuale obiezione del *qualunquista* on. Ottavio Mastrojanni, che fece subito notare come il recepimento di quell'impostazione avrebbe fatalmente implicato anche la sostanziale adesione ad una più generale concezione materialistica, della quale quel documento costituiva una puntuale rappresentazione; in ordine al modello dei principî regolatori dei rapporti civili, invece, lo stesso LA PIRA (*ivi*, pp. 316 e 319), nella sua relazione alla prima Sottocommissione, esplicitamente ammise d'essersi ispirato anche ai *principî* del *giacobinismo*, altresì formulando talune proposte applicative (l'obbligatoria iscrizione, per legge, di tutti gli Italiani nel libro delle professioni) che, per ammissione dello stesso Togliatti (*ivi*, p. 320), trasmettevano l'impressione che si fosse venuti «... a cadere in alcuna di quelle formule che, ingiustamente, si attribuiscono al comunismo ...».

Atteso quanto testé considerato circa l'effettiva *volontà costituente* (poi coerentemente attuata) del gruppo *democristiano*, le ragioni dell' assenza di un qualsiasi carattere cristiano dalla contestualità del nostro vigente strumento fondamentale, non possono che apparirci in tutta la loro evidenza; in favore della coerenza dell'assunto, se ne consideri, ancora, la linearità del successivo svolgimento che, ad esempio, si estrinsecò, precedentemente al *referendum* del 1974, anche nel *fatto concludente* di come nei «... giudizi dinanzi alla Corte costituzionale, il Presidente del Consiglio dei Ministri ... democristiano, (pur avendo per legge facoltà di non comparire in questi giudizi), volle costituirsi, ogni volta, a difendere, per voce dell'avvocato generale dello Stato, la costituzionalità del divorzio, in contraddittorio con quei cattolici che avevano promosso le questioni d'illegittimità ...», così come rilevato da GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padova, 2002, p. 29.

comunque congruamente dedurre, anche dal fatto della sostanziale adesione del politico trentino all'entusiastica approvazione del testo costituzionale del 1948, anche nei suoi risvolti di tenore *economico-sociale*; così come, d'altronde, in analoghi termini, le relative proposizioni risultarono parimenti essere state accolte, anche per parte delle compagini di maggioranza del suo partito che, pure, si erano mostrate manifestare una generale tendenza formalmente *moderata*, in principale ragione delle esigenze, dettate loro dalle ineludibili necessità riconnettibili a ciò che oggi suole indicarsi, sotto la nota dizione di *marketing elettorale*.

Quantunque se per via induttiva, riterremmo potrebbe rinvenirsi un ulteriore elemento sintomatico delle reali concezioni *economiche* coltivate da De Gasperi, attingendolo da un particolare inerente al suo saggio *Idee ricostruttive della Democrazia cristiana*, «... stampato e diffuso nel luglio 1943 ...» e, quindi, concepito in un momento in cui lo statista, ancora libero dai vincoli successivamente impostigli dalle esigenze elettorali e dalle contingenze di Governo, più apertamente poteva manifestare i propri reali convincimenti⁶²; più specificamente nel merito, ci apparirebbe costituire elemento davvero suggestivo il fatto di come, in tale scritto, egli ben si fosse peritato «... di non proporre o sollecitare una continuità programmatica proprio con l'esperienza del popolarismo, sul quale pesava il sospetto d'essere stato troppo liberista e disponibile verso gli automatismi del mercato concorrenziale ...»⁶³.

4. Sommario riscontro di taluna delle ragioni determinanti l'opzione di modello economico successivamente perseguito dallo Stato italiano e mero accenno incidentale, circa un'ipotesi di possibile ricomposizione del fenomeno, all'interno di categorie della *Teoria generale*

Per tanto, dopo quanto tratteggiato, si riterrebbe poter costituire una coerente deduzione, l'affermazione circa il fatto che, al di là della contingenza dettata dalle convenienze elettorali, relativamente alle opzioni materiali delle epoche successive, non apertamente sfavorevoli alle ragioni del *libero mercato*, si possa

⁶² D'altronde, come rileva BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali cit.*, p. 53, lo stesso on. Taviani, dal canto suo, una volta disceso ufficialmente nell'agone, per ragioni di opportunità politica, nell'occasione della seconda riedizione della propria opera *Prospettive Sociali*, si era trovato nella necessità di dover notevolmente attenuare le sue tesi in favore del pratico annichilimento della sostanza economica dei *diritti successorî* e della necessità circa l'instaurazione di un'*organizzazione totalitaria dell'economia*, ai fini del fondamento di una efficace politica di *pianificazione*. Nel merito, giova l'incidentale osservazione circa il fatto di come, nel corso del successivo dibattito *costituente*, l'on. Taviani, attraverso le sue proposte di articolato, avrebbe poi comunque riproposto la sostanza di questi suoi convincimenti, a seconda della loro originaria ed integrale entità concettuale.

⁶³ DE ROSA, *La Democrazia Cristiana cit.*, p. 586 s.; per un lineamento degli orientamenti economici, favorevoli all'*economia di mercato*, presenti nel pensiero di Don Luigi Sturzo, si veda MALGERI, *Luigi Sturzo*, Roma, 1982, p. 174 ss.

verosimilmente poter ravvisare una scelta che, più che condivisa, si trovò piuttosto ad essere *forzosamente accettata* dalla gran parte dei governanti *democristiani*, pure se fra le contrastanti prese di posizione delle correnti interne più esplicitamente posizionate a *sinistra* e connesse all'area *sindacale*, ed i numerosi interventi legislativi dalla natura assai spesso contraddittoria⁶⁴.

Opineremmo che ciò possa avere avuto luogo, piuttosto che di conseguenza all'ufficiale *forma di Stato* che, pure, il Trattato di pace aveva esplicitamente imposto all'Italia⁶⁵, in principale ragione della più ampia realtà politico-economica nella quale il nostro Paese si era trovato a partecipare⁶⁶, a motivo della sua appartenenza a quella sfera di carattere geopolitico nella quale gli accordi di Yalta avevano ritenuto di doverlo porre⁶⁷.

Giova l'incidentale rilievo di come, *de apicibus*, dalla più generale situazione testé divisata riterremmo potersi sostanzialmente far discendere anche l'adesione del nostro Paese alle Comunità Europee le quali, come è noto, possono veder ascrivere alle loro origini anche il fatto di aver costituito una sorta di figura residuale, partorita in luogo di una fallita unificazione politica degli Stati d'Europa che si sarebbe dovuta

⁶⁴ Cfr. DE ROSA, *La Democrazia Cristiana cit.*, p. 603.

⁶⁵ Come rileva ANTONELLI, *Profili giuridici cit.*, p. 12, «... quanto all'Italia, va ricordato che il regime politico e, quindi, secondo la terminologia usuale della dottrina giuspubblicistica, la forma di Stato e la stessa costituzione, furono determinate, alla fine del secondo conflitto mondiale, in forza del trattato di pace del 1946 (artt. 15 e 17) [...] va sottolineato, al riguardo, che era prevista l' esecutività del Trattato stesso indipendentemente da qualsiasi ratifica dell' Italia e che le sue clausole erano state dettate o meglio imposte dalle Potenze alleate vincitrici, senza discussione alcuna con i rappresentanti italiani ...» e, per tanto, (ID., *Questione cattolica cit.*, p. 318) «... l'instaurazione di un regime liberal - democratico ... [ci] ... fu prescritta, formalmente, dai vincitori ...»; per un' analoga indicazione, si veda anche GRASSO, *Ancora a proposito della Costituzione in Nomos*, 2019, n. 2, p. 3 s.; ID., *Costituzione e secolarizzazione cit.*, p. 123 e si consideri anche DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale*, Padova, 2001, p. 119; analogamente, in ordine alla subordinazione imposta al tenore stesso del nostro vigente strumento fondamentale, per parte dei «... condizionamenti provenienti dall'esterno ...», si esprime anche ATRIPALDI, *Il catalogo delle libertà civili nel dibattito in Assemblea costituente*, Napoli, 1979, p. 10 .

Accenniamo liminariamente a come, in conseguenza di quanto testé considerato, con riferimento alla formazione del nostro vigente strumento costituzionale, non possa quindi propriamente parlarsi di una forma d'esercizio del *potere costituente*, inteso quale «... diritto primigenio ed inalienabile, anteriore ad ogni statuizione positiva, capace di stabilire la costituzione ...», così GRASSO, *Potere costituente*, voce dell'*Enc. Dir.*, vol. XXXIV, Milano, 1985, p.643 s.

⁶⁶ Così come, del resto, in senso analogo, costituì un' *accettazione* determinata da uno stato di necessità e non già l'oggetto di una libera *scelta*, per parte della Democrazia Cristiana, anche la stessa adesione dell'Italia all'Alleanza Atlantica, così come rileva anche BAGET BOZZO, *L'intreccio cit.*, p. 50.

⁶⁷ Per un lineamento dei progressivi accordi intercorsi fra le Potenze alleate, in ordine al condizionamento politico degli ordinamenti dei Paesi sconfitti, LANCHESTER, *La rappresentanza in campo politico e le sue trasformazioni*, Milano, 2006, p. 125 s., necessariamente riconducendosi a questo medesimo ambito concettuale (*ivi*, p.147) anche il fatto che «... il (ri)stabilimento di libere istituzioni rappresentative nell'ordinamento italiano è stato frutto di una azione prevalentemente *endogena* [...] con un influsso incisivo attuale e potenziale delle potenze alleate ...».

attuare, a seconda del dettame scandito da un modello e da un esplicito suggerimento politico di provenienza *statunitense*⁶⁸; del resto, la stessa finalizzazione dell'impiego degli aiuti percepiti attraverso il "Piano Marshall", almeno in certa qual misura, oltre che un'accettazione degli elementi fondamentali dell'*economia di mercato*, giungeva parimenti ad implicare anche un'esplicita induzione alla «... cooperazione tra le economie europee ...», le quali, appunto, apparivano precipualmente improntarsi agli obiettivi dettami, stabiliti da quest'ultimo modello dei *rapporti economici*⁶⁹.

Sempre all'interno di questa più ampia visuale prospettica, non parrebbe dunque costituire ipotesi del tutto peregrina la possibilità di una parziale riconduzione dei conseguenti "comportamenti dovuti" al più vasto novero di quelle cause efficienti che esercitarono il loro influsso, relativamente all'iniziale inattuazione del nostro – parzialmente discordante – dettato costituzionale⁷⁰.

In conseguenza di quanto da ultimo considerato, riterremmo possa parimenti meglio cogliersi – soprattutto una volta consumatasi l'esclusione delle forze *social-comuniste* dalla compagine di Governo e constatata da De Gasperi l'impraticabilità della formazione di una nuova maggioranza di *centro-sinistra* – l'affidamento dei Ministeri economici ad esponenti della cultura *liberale*, nei primi anni del dopoguerra; furono costoro, infatti, che riuscirono ad imprimere al Paese un indirizzo generale di sistema che, quantunque spesso contraddetto dalle scelte puntuali man mano operate dalla legislazione nazionale, veniva tuttavia a porsi in una posizione sostanzialmente favorevole alle concezioni del *libero mercato*⁷¹.

⁶⁸ Per un accenno nel merito, si veda BALLARINO, *Lineamenti di diritto comunitario e dell'Unione europea*, Padova, 1997, p. 3, nonché GRASSO, *Aspetti e questioni di diritto costituzionale nella formazione del diritto delle Comunità Economiche Europee*, ora in *Scritti scelti di diritto costituzionale e su «Europa e Costituzione»*, Padova, 2005, p. 215.

⁶⁹ In tal senso orientata anche l'esplicita conclusione di ALESINA - GIAVAZZI, *La crisi. Può la politica salvare il mondo?*, Milano, 2008, p. 82 e si veda analogamente anche RICCI, *Il compromesso costituente cit.*, p. 149.

⁷⁰ È in questo senso che potrebbe forse rinvenirsi una più compiuta collocazione di quel fenomeno ricordato anche da GRASSO, *Critiche di un cattolico cit.*, p. 159, in ragione del quale, successivamente alle consultazioni elettorali del 1948, gli uomini dello scudo crociato si videro costretti ad adoperarsi «... con tutto il peso della propria forza parlamentare e governativa ... al fine d'impedire, od almeno rimandare, quanto possibile, l'attuazione delle stesse norme costituzionali ...» e ciò, nonostante il fatto che, in sede di Assemblea Costituente, si fosse registrato il «... vivace ... concorso delle correnti di "sinistra" di detto partito nella stesura degli enunciati di carattere economico e programmatico ...»; sia pure se riconducibile a molteplici altri fattori, a nostro modo di vedere, questo fatto ebbe a verificarsi anche come necessaria conseguenza dell'opzione favorevole alla percezione dei benefici economici connessi al "Piano Marshall" che, per l'appunto, implicava l'adesione ad un complessivo disegno economico e dei rapporti sociali sostanzialmente estraneo rispetto a quanto si era prefigurato nel nostro strumento fondamentale, la cui attuazione, quindi, sotto questo profilo, dovette essere forzosamente posticipata ad un'epoca politicamente più propizia e meno condizionata dai fattori estrinseci, determinatisi in ragione del complessivo quadro geopolitico .

⁷¹ Cfr. GIANNITI, *Note sul dibattito cit.*, p. 918 s.

Il quadro generale della realtà testé divisata, venendo in gran parte a prescindere dalle eventuali volontà d'indirizzo genuinamente auspiccate dai *rappresentanti* delle *maggioranze politiche* – pur se egemoni nel nostro ambito nazionale – apparve, dunque, altresì condizionarsi, nel suo corso, ad uno stimolo eteronomo, giacché, come testé considerato, anche sotto il profilo del *modello economico* concretamente perseguito, la situazione stessa dell'instare nell'area d'influenza *statunitense* portava a ricomprendere in sé, quanto meno su di un piano ufficiale, anche l'esplicita adozione – quantunque, nella pratica, in una chiave spesso minorata dall'attività del legislatore nazionale – di taluni dei fondamentali *principi generali* attinenti alla *libertà negoziale* ed all'*intrapresa individuale*. Da ciò, nel nostro avviso, ben potrebbe del pari ricavarsi un ulteriore motivo di riflessione circa il fatto che «... la costituzione economica, solennemente enunciata nella Carta del 1948, poco o nulla... [abbia potuto] riconoscersi nel reale ed effettivo svolgersi dell'economia italiana ...»⁷².

Si trattò, dunque, di una più complessiva situazione la cui essenza, sotto il profilo della teoria giuridica, parrebbe forse potersi presumibilmente cogliere nell'aspetto sostanziale di un anomalo modello esplicativo di *costituzione materiale*, il quale, pur similmente determinando una pratica svalutazione della rilevanza della *costituzione formale*, presenterebbe, altresì, un tratto insolitamente *esogeno*, il quale, come tale, si rivelerebbe sostanziarsi con il segno di una natura pressoché esorbitante, rispetto ai limiti speculativi presupposti da un unico ordinamento statale⁷³. Per altro verso, quest'ultima caratteristica ci parrebbe venirsi a porre, in un senso più generale, su di un piano logico di sostanziale sintonia con quell'autorevole opinione che già aveva avuto a rilevare come, nell'epoca contemporanea, il costituzionalismo non potesse più trovare attuazione, semplicemente entro gli ambiti ristretti di un'unica entità statale⁷⁴; da ciò, infatti, non ci parrebbe dunque azzardato l'inferire, per

⁷² Così come osserva IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, Roma - Bari, 1998, p. 20; per converso, certamente di qui quelle accuse di tradimento alle idealità originariamente espresse dal *Codice di Camaldoli* – e che, poi, furono tradotte anche nella contestualità del nostro vigente strumento costituzionale – rivolte alla classe dirigente *democristiana*, evocate criticamente da FALCIATORE, *L'economia mista* cit., p. 9 ss.

⁷³ Come apparirebbe intuitivo, sostanziandosi (MORTATI, *La Costituzione in senso materiale*, (1940) rist., Milano, 1998, spec. p. 124 ss.) l'essenza di detta figura di *costituzione*, nel *materiale* atteggiarsi della rilevanza giuridica di quell'influsso ideale esercitato dalle forze politiche, egemoni nella sfera statale, «... come fonte suprema dell'ordinamento [...] che [...] agisce anzitutto come fonte di validità o di positivizzazione della costituzione formale ...», non parrebbe, dunque, concettualmente discostarsi radicalmente, dai confini logici di questa più ampia struttura speculativa, l'analogo ricorrere di un'affine forma di retaggio, allorquando d'origine *esterna* rispetto al singolo ambito nazionale considerato.

⁷⁴ In tal senso, FRIEDRICH, *Governo costituzionale e democrazia*, (trad. it.), Vicenza, s.d., p. 48 ed adesivamente anche GRASSO, *Il richiamo alle "radici cristiane"* cit., p. 191 alla nota (19).

immediata induzione, come un tale carattere, per così dire ultra-ordinamentale, possa analogamente trasmettersi, anche con riferimento a quella dimensione spaziale, che si rivela come strutturalmente pertinente alla configurabilità delle relative categorie dottrinali⁷⁵.

L'ipotesi della specifica figura testé divisata – ai fini della determinazione dell'obiettivo *indirizzo politico generale* ed a differenza del suo più usuale archetipo – non si presterebbe a vittoriosamente sovrapporre, rispetto a quanto formalmente statuito nei testi costituzionali, il portato della volontà ideologica concreta dei soggetti politicamente egemoni nel singolo assetto nazionale⁷⁶; al contrario, essa, attraverso una dinamica specularmente divergente, realizzerebbe, invece, l'anteposizione positiva di *principi politici* di carattere *esogeno* alla volontà ideologica attuale degli attori istituzionalmente dominanti sul piano interno, analogamente sminuendo, tuttavia, l'efficacia di quanto (ad opera di quest'ultimi) sanzionato per via ufficiale, nel contesto normativo del relativo strumento fondamentale. La qual cosa, più che sotto le note forme d'un'*autolimitazione* della *sovranità statale*, parrebbe piuttosto potersi ulteriormente apprezzare, anche sotto quelle, meno caratterizzate e più sfuggenti, di una sua forma di *limitazione di fatto* o, appunto, di una sua *limitazione* per via di *costituzione materiale*⁷⁷.

⁷⁵ Ci parrebbe militare in favore di questa conclusione, proprio nello specifico merito, l'ammissibilità della ricostruzione di una peculiare concezione di *costituzione materiale* – così come riferibile all'influenza di poteri *esogeni* rispetto agli ambiti del particolare ordinamento statale – in grado di condizionare al proprio indirizzo politico i *principi* sanzionati dalla *costituzione formale*, che viene ad essere esplicitamente riconosciuta, da ultimo, anche da DOGLIANI, *Costituzione in senso formale, materiale, strutturale e funzionale. A proposito di una riflessione di Gunther Teubner sulle tendenze autodistruttive dei sistemi sociali*, in *Dir. pubbl.*, 2009, p. 301 s.

⁷⁶ Cfr. MORTATI, *La costituzione in senso materiale cit.*, spec. pp. 115 ss. e 206 s., particolarmente manifestandosi detta prevalenza sulla *costituzione formale* (*ivi*, p. 116), in ispecie, a fronte di strumenti fondamentali che appaiano rappresentare l'espressione di un «... compromesso fra forze contrastanti ...».

⁷⁷ Il concreto ricorrere, anche *di fatto*, di tale situazione viene ad essere registrato, ad esempio, da SCIACCA, *Del pensiero politico del ventesimo secolo. Crisi o dissoluzione dello Stato-sovrano?*, in *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, Serie V, Vol. I (2001-2002), p. 325 s., ciò anche soltanto in ragione del sorgere dell'Organizzazione delle Nazioni Unite che istituzionalmente hanno sanzionato l'esistenza di Paesi dotati di una maggiore «... pienezza dei poteri nella società internazionale ...», deducendo il fatto d'essersi ormai dissolta, nei rapporti fra gli Stati, «... la simmetria egalitaria di Westfalia ...» e da RESCIGNO G. U., *Corso di diritto pubblico*, Bologna, 2010, p. 24; per una sintetica notazione, circa quelle dottrine (non condivise dall'Autore) che contemplano il fenomeno di condizionamento operato dalla *Grandi Potenze* nei confronti delle altre entità statuali, si rimanda a quanto riportato in QUADRI R., *Diritto internazionale pubblico*, Napoli, 1968, p. 31; d'altro canto, sempre sul versante *internazionalistico*, è altresì da rilevarsi – così come considera anche CONFORTI, *Diritto internazionale*, Napoli, 2006, p. 15 – che l'attuale sussistenza della nozione della *sovranità* cd. *esterna* non possa concretamente rilevarsi in termini assoluti, ma, al contrario, ci si debba invece limitare al

Bibliografia

- ALESINA - GIAVAZZI, *La crisi. Può la politica salvare il mondo?*, Milano, 2008.
- ANTONELLI, *Le immunità del Presidente della Repubblica italiana*, Milano, 1971.
- ANTONELLI, *Profili giuridici della crisi dello Stato moderno*, in *Studi Urbinati*, anno XLVI, 1977 – 1978.
- ANTONELLI, *Questione cattolica e questione democristiana (spunti critici di diritto costituzionale)*, in *Dir. soc.*, 1988.
- ATRIPALDI, *Il catalogo delle libertà civili nel dibattito in Assemblea costituente*, Napoli, 1979.
- BAGET BOZZO, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra, la Dc di Fanfani e di Moro 1954/1962*, Firenze, 1973.
- BAGET BOZZO, *L'Intreccio. Cattolici e comunisti 1945-2004*, Milano, 2004.
- BAGET BOZZO, *Costituzione & politica*, in BAGET BOZZO - SALERI, *Giuseppe Dossetti. La Costituzione come ideologia politica*, Milano, 2009.
- BALLADORE PALLIERI, *Diritto costituzionale*, Milano, 1976.
- BALLARINO, *Lineamenti di diritto comunitario e dell'Unione europea*, Padova, 1997.
- BARUCCI, *Economisti alla Costituente*, ne *La cultura economica nel periodo della ricostruzione*, (a cura di Mori), Bologna, 1980.
- BERETTA, *La "Costituzione economica": genesi e principi*, ne *Il pol.*, 1988
- BERETTA, *Formazione e principi della «Costituzione economica»: un'introduzione storica*, in A.A. V.V., *La Costituzione italiana quarant'anni dopo*, Milano, 1989.
- BISCARETTI di RUFFIA, *Diritto costituzionale*, Napoli, 1989.
- BONINI, *Storia costituzionale della Repubblica. Profilo e documenti (1948-1992)*, Roma, 1993.
- BRUCCULERI, "La proprietà", ne *La Civ. Catt.*, I, 1947.
- CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1974.

semplice riscontro di «... un dato *formale* ...», secondo cui «... è indipendente e sovrano lo Stato il cui ordinamento sia originario ...», con ciò, ci parrebbe, sostanzialmente uniformandosi all'opinione espressa da KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, (trad. it.), Torino, 1975, p. 321 s., per altro, pretendendo quest'ultimo Autore esplicitamente in favore del primato dell'*ordinamento giuridico internazionale* su quello nazionale, cfr. ID., *Lineamenti di teoria generale dello Stato*, (trad. it.), Torino, 2004, pp. 39 ss. e 48 s.

Per un breve accenno alla risalente dottrina germanica del Kreittmayr che aveva postulato l'insufficienza di talune, pur incidenti, *limitazioni alla sovranità cd. esterna*, in ordine al venir meno dell'indipendenza – e, quindi, della qualifica stessa di *Stato sovrano* – dell'ente territoriale che si fosse trovato ad esservi sottoposto, si rimanda a GALIZIA, *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Milano, 1951, p. 495.

- COLI, *La proprietà e l'iniziativa privata*, in *Commentario sistematico alla Costituzione italiana*, (diretto da Calamandrei e Levi), Firenze, 1950.
- COLARIZI, *Storia dei partiti nell'Italia repubblicana*, Roma-Bari, 1997.
- COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987.
- CONFORTI, *Diritto internazionale*, Napoli, 2006.
- COULTER, *Tradimento*, (trad. it.), Milano, 2004.
- CRAVERI, *Partiti politici e "democrazia speciale"*, ne *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, (a cura di De Rosa e Monina), vol. IV, Soveria Mannelli, 2003.
- DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Milano, 1994.
- DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino, 2010.
- DE ROSA, *La Democrazia Cristiana del secondo dopoguerra*, in DE GASPERI - DE ROSA, *I cattolici dall'opposizione al Governo*, Roma - Bari, 1985.
- DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale*, Padova, 2001.
- DOGLIANI, *Costituzione in senso formale, materiale, strutturale e funzionale. A proposito di una riflessione di Gunther Teubner sulle tendenze autodistruttive dei sistemi sociali*, in *Dir. pubbl.*, 2009.
- DOSSETTI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. VI, Roma 1971.
- ELIA, *Costituzione, partiti, istituzioni*, Bologna, 2009.
- FARIAS, *Idealità e indeterminazione dei principi costituzionali*, Milano, 1981.
- FONZI, *Mondo cattolico, Democrazia Cristiana e sindacato (1943-1955)*, Milano, 1981.
- FRIEDRICH, *Governo costituzionale e democrazia*, (trad. it.), Vicenza, s.d.
- GALIZIA, *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Milano, 1951.
- GAMBINO, *Storia del dopoguerra dalla liberazione al potere DC*, Roma-Bari, 1975.
- GEDDA, *18 aprile 1948. Memorie inedite dell'artefice della sconfitta del Fronte Popolare*, Milano, 1998.
- GRASSO, *Potere costituente*, voce dell'*Enc. Dir.*, vol. XXXIV, Milano, 1985.
- GRASSO, *Critiche di un cattolico del 1947 alla Costituzione*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987.
- GRASSO, *Rilevanza costituzionale del sistema elettorale nell'ordinamento repubblicano*, in *Dir. soc.*, 1995.
- GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padova, 2002.
- GRASSO, *Le elezioni del 18 aprile 1948 e la formazione del diritto costituzionale*, in *Scritti in onore di Antonino Pensovecchio Li Bassi*, tomo I, Torino, 2004.
- GRASSO, *Il richiamo alle "radici cristiane" e il progetto di Costituzione europea*, in *Dir. soc.*, 2004.

- GRASSO, *Aspetti e questioni di diritto costituzionale nella formazione del diritto delle Comunità Economiche Europee*, ora in *Scritti scelti di diritto costituzionale e su «Europa e Costituzione»*, Padova, 2005.
- GRASSO, *1946-47. Vaticano, Democrazia Cristiana, Costituzione della Repubblica italiana*, in *Instaurare omnia in Christo*, Gennaio - Febbraio 2009.
- GRASSO, *Ancora a proposito della Costituzione in Nomos*, 2019, n. 2.
- GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia, 1973.
- KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, (trad. it.), Torino, 1975.
- KELSEN, *Lineamenti di teoria generale dello Stato*, (trad. it.), Torino, 2004.
- IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, Roma - Bari, 1998.
- LANCHESTER, *La rappresentanza in campo politico e le sue trasformazioni*, Milano, 2006.
- LA PIRA, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. I, Roma, 1970.
- LA PIRA, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. VI, Roma, 1971.
- MALGERI, *Luigi Sturzo*, Roma, 1982.
- MAMMARELLA, *L'Italia dalla caduta del fascismo ad oggi*, Bologna, 1978.
- MAMMARELLA, *La Prima Repubblica dalla fondazione al declino*, Roma - Bari, 2002.
- MONTAGNANA, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. II, Roma 1970.
- MORTATI, *Considerazioni sui mancati adempimenti costituzionali*, in *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, vol. IV, Firenze, 1969.
- MORTATI, *La Costituzione in senso materiale*, (1940) rist., Milano, 1998.
- MUSELLA, *Il trasformismo*, Bologna, 2003.
- NOVACCO, *L'officina della Costituzione italiana*, Milano, 2000.
- PREDIERI, *Mediazione e indirizzo politico nel parlamento italiano*, in *Riv. it. sc. pol.*, 1975.
- QUADRI R., *Diritto internazionale pubblico*, Napoli, 1968.
- RESCIGNO G. U., *Corso di diritto pubblico*, Bologna, 2010.
- RICCI, *Il compromesso costituente*, Foggia, s.d. (ma 1999).
- RODOTÀ, *Art. 44*, in *Rapporti economici*, tomo II, in *Commentario della Costituzione (a cura di Branca)*, Bologna - Roma, 1982.
- ROMANO (Sergio), *Le Italie parallele*, Milano, 1996.
- ROTHBARD, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo*, in *Elites*, 2004, n.3.
- SALE, *Togliatti De Gasperi e la questione religiosa*, ne *La Civ. Catt.*, 2004, IV.
- SALE, *Gli Stati Uniti e l'esclusione delle sinistre dal Governo nel 1947*, ne *La Civ. Catt.*, 2005, I.
- SALE, *De Gasperi e la Costituzione repubblicana*, ne *La Civ. Catt.*, 2008, I.
- SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, (trad. it.), Milano, 1984.

- SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, (trad. it.), Torino, 2004.
- SCIACCA, *Del pensiero politico del ventesimo secolo. Crisi o dissoluzione dello Stato-sovrano?*, in *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, Serie V, Vol. I (2001-2002).
- SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, 1977.
- SCOPPOLA, *Una crisi politica e istituzionale*, ne *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, (a cura di De Rosa e Monina), vol. IV, Soveria Mannelli, 2003.
- SPANTIGATI, *I fondamenti della comunicazione*, Milano, 2001.
- TAVIANI, *La proprietà*, Roma, 1946.
- TAVIANI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. II, Roma, 1970.
- TOGLIATTI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. I, Roma 1970.
- TOGLIATTI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. VI, Roma 1971.
- TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli. Un uomo sul trono di Pietro*, Milano, 2007.
- TRAVERSO, *Partito politico e ordinamento costituzionale*, Milano, 1983.
- WEILER, *Per un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, (trad. it.), Milano, 2003.
- WOOD, *La Chiesa e il mercato*, (trad. it.), Macerata, 2008.

Il mondo incerto. *Lockdown* tra rischi e rituali

Stefano De Matteis

An uncertain world. Lockdown between risks and rituals

Abstract

During this second lockdown (October-December 2020) the most common feelings, as shown by an ethnographical study, have been anguish and agony. In these months, loneliness prevails everywhere. The major obstacle that arises – and the most difficult to overcome – is the economic crisis. With the exception of the leisured and most protected classes, poverty is now generalized.

This led to the revival or resumption of traditional or “classic” forms of solidarity. Family and mutual parental aid networks started working again.

Two separate kinds of uncertainty have characterized Europe, and especially Italy, in this period.

The first is “institutional”, and concerns the political actions of the governments, which have often proven inconsistent (bestowing holidays bonus and “state cashback” to promote economy, and then complaining about people crowding on the beaches or in the streets).

The second involves the citizens, confused by these different contradictory signals.

The response has been extremely varied. Sometimes with self-destructive effects (among young people, for example). Others showed a silent despair, faced the difficulty with indifference, or implementing attempts at normality.

Keywords: rituals, individual defense strategy, daily life/everyday life, danger, fear

Partiamo dalla cronaca

Il 9 marzo del 2020 l'Italia si ferma. Non è un *blackout*, ma una decisione ufficiale presa per proteggere gli italiani da un invisibile quanto imprevedibile nemico. Un virus. Con una clausura che è andata avanti per un periodo lunghissimo. Fino al 3 giugno.

Questo primo *lockdown* è stato come un “fermo immagine”: tutto si è bloccato senza che ci fosse, di quanto stava accadendo, una consapevolezza collettiva. Nonostante questo – e almeno per una volta – l'Italia è stata unificata da un senso di responsabilità e di condivisione riconosciute anche internazionalmente. L'intero Paese ha stretto i denti, si è fatto forza e ciascuno, nel chiuso delle proprie stanze, case o appartamenti, ha inventato riti e creato passatempi, costruito occasioni di socializzazione diversificate e messo alla prova, sul piano delle relazioni ravvicinate, modelli inediti di rapporto. Allo stesso tempo ha sperimentato apparecchiature

tecnologiche utilizzate fino a quel momento unicamente a scopi di svago, come Facebook o Instagram, in declinazione “social”, in modo da rinsaldare legami parentali, amorosi o di amicizia oramai allentati o spezzati dalla pandemia. Tutti, individualmente o a piccoli gruppi, hanno ideato modi per “resistere” all’inaspettata diffusione del SARS-CoV-2¹.

In quei mesi di marzo, aprile e maggio 2020, si è creata una «sospensione»². Un vuoto, dove venivano a intrecciarsi numerosi fili: un avvenimento inedito e inesplorato, mai vissuto prima; allo stesso tempo, si subiva la tragedia dei numerosissimi morti. Una storia comunque tagliente, che veniva distanziata solo col richiamo alla spagnola di cento anni prima; più lieve forse per chi era distante, cioè fuori dalla geografia “rossa” o non contagiato o colpito direttamente da decessi, molto più pesante se vista dalla prospettiva delle vittime o delle zone maggiormente colpite. Per molti tuttavia era anche un’esperienza di scoperta, che reggeva sulla chiusura obbligata ma si trasformava in un modo di sperimentare nuove forme di comunicazione (dai balconi, dai terrazzi, reali o virtuali, per ricreare piazze, bar e aggregazioni sociali).

Se il primo *lockdown* è stato un fermo immagine e una sospensione, il secondo, cominciato a fine settembre, è stato un singhiozzo devastante. Dopo aver sofferto per quei primi tre mesi, a partire da giugno si era vissuta l’illusione che quello slogan rassicurante e consolatorio lanciato all’inizio, «tutto andrà bene», si fosse avverato: si poteva scorrizzare in giro con le bici o i monopattini elettrici acquistati grazie ai bonus elargiti a pioggia e, addirittura prenotare una vacanza in parte garantita dagli incentivi previsti per far riprendere l’economia.

Tutto lasciava intendere che, almeno da noi, stesse per tornare “la normalità”. Certo, i notiziari non sempre erano rincuoranti, si accennava a una ricaduta, a una seconda ondata, ma ottobre era lontano. E così pure il pericolo. E questo agevolava la rincorsa al *carpe diem*.

Giugno, luglio, agosto, settembre: tutti a cercare di risanare le economie e riconquistare il *loisir*, a rifarsi del tempo perduto in svaghi e divertimenti; con gli amici, in piazza, al mare.

Alla fine di settembre le cose si sono complicate. O meglio, le cose non si erano mai semplificate, ma eccole tornare in evidenza con tutto il loro tragico potenziale: il contagio si estende a macchia d’olio, le varianti si moltiplicano, i morti aumentano. Una crisi inaspettata per chi si era illuso che tutto fosse finito. Da questo momento anche l’Italia viene sottoposta a un parziale e saltellante *lockdown*: gli

¹ Cfr. Stefano De Matteis, *Fermo immagine, rituali e strategie; come far fronte al lockdown nella vita quotidiana*, in «Psicoterapia psicoanalitica», a XXVII, n. 2/2020, pp. 175-193.

² Francesco Remotti, *Sospensione, accecamento, Antropocene*, in Marco Aime, Adriano Favole, Francesco Remotti, *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Milano, Utet, 2020, pp. 19 e sgg.

italiani sono vittime di un continuo apri e chiudi, di uno *stop and go* dissennato³. Che ha spinto alla disperazione. I mesi estivi non sono stati sufficienti a ricostruire un'economia già di per sé fragile e messa ancor più in crisi e assottigliata dal primo *blackout* della pandemia. Per molti è stato come trovarsi sull'orlo di un baratro.

Guardiamo un po' più da vicino questo secondo *lockdown*. E attraversiamolo seguendo alcune tracce tra loro molto diverse ma che ci permetteranno di costruire uno sguardo d'insieme, ovviamente provvisorio e non definitivo, visto che siamo ancora tutti nel mezzo della tempesta.

Caratteri generali

In questa seconda fase si sono riscontrate in Europa, e in Italia in particolare, due pesanti incertezze. Strettamente associate.

La prima è quella "istituzionale", riguardante la gestione della pandemia da parte del governo che ha dato spesso indicazioni contraddittorie (bonus vacanze, *cashback* di stato... contro parziali *lockdown*, pericolo del contagio dichiarato ma non contrastato con efficacia...). La seconda, quella dei cittadini, confusi da questi segnali contrastanti. E impotenti nell'immaginare soluzioni o alternative.

La risposta "pubblica" è stata molto diversificata a seconda delle zone e delle regole previste in ciascuna di esse. Spesso tuttavia il comportamento più facilmente riscontrabile, a prescindere dalla provenienza geografica, è stato quello di mettere in atto tentativi di "normalità", realizzati anche contravvenendo alle regole stabilite: uscire quando non era permesso, fare visita a parenti e amici, affollare le strade, rincorrere aperitivi, ritornare nei luoghi abituali... Basta confrontare il comportamento diffuso dei precedenti mesi del primo *lockdown* e quelli dell'autunno perché risulti evidente la differenza.

Tra marzo e giugno ciascuno si è trovato bloccato dov'era e se molti sono stati presi dalla disperazione, molti altri sono stati spinti a "lavorare" individualmente e in gruppo, facendo ricorso a rituali difensivi e protettivi che hanno seguito uno schema comune.

Punto di partenza è stato lo spazio: pulire la casa, organizzare le giornate, occuparsi degli approvvigionamenti. Così le abitazioni, grandi o piccole, si sono trasformate in spazi della mente. Successivamente sono stati aperti armadi e si è scesi a scavare nelle cantine o si è saliti a rovistare nelle soffitte. Si è cominciato a lavorare col tempo, a ripensare e a rimettere in gioco il passato: fotografie, filmati, indumenti, vestiti, ricordi... tutte queste "reliquie" dei tempi trascorsi sono state riscoperte e socializzate. Vecchi giochi rimessi in funzione. Tutto serviva a scandire il tempo

³ Per un approfondimento su questi temi cfr. Luca Ricolfi, *La notte delle nifee. Come si malgoverna un'epidemia*, Milano, La nave di Teseo, 2021.

dell'immobilità. E permetteva alle persone di intrecciare narrazioni, elaborare riflessioni, riaprire o curare ferite.

Si sono creati momenti di autoriflessione, di regressione o di rielaborazione.

I “giochi” famigliari che abbiamo sintetizzato e i rituali connessi hanno permesso a molti di uscire “salvi” dal primo *lockdown*, ma non li si poteva ripetere all'infinito. E quando la clausura si è ripresentata, da ottobre in poi, si sono rivelati inutilizzabili. E non solo perché si trattava di strade già battute ed esplorate, esperienze già “consumate” e gettate alle spalle nell'illusione che «andrà tutto bene», con annesso il tentativo di smaltirle e rielaborarle da giugno in avanti; ma anche e proprio perché quell'incubo si era ripresentato. Più forte e potente di prima.

In ambito rituale è da sottolineare il mancato ricorso – nel primo come nel secondo *lockdown* – a forme tradizionali di ritualità religiosa, tanto ufficiale quanto popolare: nessun San Gennaro è stato scomodato, neanche online. D'altro canto si è trovata una sorta di nuova fede laica nella “sanità”, riconoscendo e acclamando il lavoro fondamentale di medici e infermieri, di cui si riscopre oggi l'importanza, trattandoli da eroi e dedicandogli persino un loro giorno del ricordo. Ovviamente tutto questo avviene come “contrappeso” esattamente quando ci si rende conto che:

«Se oggi mancano medici e ospedali e posti letto è perché qui si è tagliato nel vivo: sono stati tagliati i finanziamenti pubblici, chiusi i piccoli ospedali, ridotto il personale sanitario, si è dato impulso a faraoniche case di cura private»⁴.

Ma nella crisi generale, diffusa e globalizzata – e retta dalla tirannia dell'emergenza – non ci si sofferma ad analizzare questi dati, né a esaminare le cause o a verificare perché non si sia fatta attenzione ai segnali premonitori del virus⁵; e nemmeno ci si interroga sul perché le società non siano state in grado di preparare la giusta accoglienza a «un protagonista inatteso ma non nuovo»⁶.

Dai morti del World Trade Center di New York alle migliaia di dispersi nel Mediterraneo, fino ai decessi per Covid, il nuovo secolo pare sia stato caratterizzato da molte occasioni in cui i rituali venivano a mancare – una constatazione che ha permesso a Adriano Favole di coniare la formula di «riti impossibili»⁷. E se nei primi mesi della pandemia, come detto, numerosi sono stati gli sforzi per riformulare, ripensare e rielaborare delle ritualità, con la fine del 2020 lo scenario sociale è completamente mutato: se all'inizio regnava lo sgomento, accompagnato dalla volontà di superare un *periodo* che “dicevano” sarebbe stato breve, a una verifica

⁴ Adriano Prosperi, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Torino, Einaudi, 2021, p. 120.

⁵ David Quammen, *Perché non eravamo pronti*, trad. it. di Milena Zemira Ciccimarra, Milano, Adelphi 2020.

⁶ Adriano Prosperi, *cit.*, p. 117.

⁷ Adriano Favole, *Confini, socialità, riti*, in Marco Aime, Adriano Favole, Francesco Remotti, *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Milano, Utet, 2020, p. 105.

etnografica le sensazioni dominanti della seconda chiusura sono state di angoscia e di agonia.

Accompagnati dalla solitudine.

«Non sappiamo a chi rivolgerci», mi dice Alberta, milanese sessantenne. Marito in cassa integrazione e figli senza più lavoro. «Quello che entra non copre le uscite. Abbiamo ridotto le spese al minimo. Ma tolti i costi fissi ci resta ben poco per il vitto. Ci arrangiamo facendo tutti i lavori possibili, ma non è facile trovarne. Io stessa sono andata per le case a fare le pulizie ma da ottobre non mi vogliono più per paura del contagio. Questa è anche la scusa più diffusa, perché le persone brancolano nel buio e non sanno per quanto andrà avanti questa situazione e quindi anche loro preferiscono risparmiare».

A un sopralluogo effettuato alle mense della Caritas in centro a Milano mi raccontano, dati alla mano, che a partire da ottobre le presenze sono triplicate. Lo stesso poco tempo dopo accade alla mensa del Carmine, a Napoli.

In questo secondo *lockdown* l'ostacolo più difficile e complicato appare quello economico: «All'inizio ci siamo arrangiati, abbiamo fatto leva sulle riserve. Ma poi? I risparmi sono finiti e non sappiamo come fare».

Tranne le classi agiate e le persone con occupazioni più garantite, la miseria è oramai generalizzata. Non c'è altra speranza che nella solidarietà.

Quale solidarietà

Una situazione così disegnata ha portato alla rinascita, alla ripresa o all'allargamento di forme di solidarietà. Ma quali? La più nota, quella istituzionale e pubblicamente riconosciuta, riguarda principalmente le associazioni che hanno esercitato e messo in atto una sorta di welfare diffuso, reso possibile anche dal coinvolgimento e dal contributo di fasce di cittadini che si sono resi disponibili per la raccolta di fondi o di materie prime. Il tutto veniva poi smistato nelle reti di riferimento di ogni singola associazione.

Parallelamente ha preso forma e si è esteso anche un sistema di sostegno retto da micro attività: alcune basate su legami di carattere religioso, altre su forme di partecipazione politica. Ad esempio si è riaffermata la capillare funzione dei parroci che si sono adoperati in favore dei bisognosi. Dopo anni in cui il loro ruolo pubblico è stato se non assente di certo molto contenuto, è come se avessero riscoperto grazie alla crisi il loro "antico" ruolo di autorità locali e la relativa funzione di operatori sociali: gestendo così la loro azione pubblica facendo da bilancia tra chi può e chi non ha. E così ne ho visti tanti mobilitare la cerchia dei devoti più fedeli e disponibili e dei parrocchiani assidui per organizzare raccolte e distribuzione di cibo. In parallelo

va segnalata la significativa attività di gruppi politici come *Potere al popolo*, che hanno messo in piedi un serio supporto rivolto principalmente alle fasce più indigenti delle aree urbane o dell'hinterland dove sono collocate le sedi operative dei loro militanti.

Ma a parte questi tentativi, di cui alcuni riusciti e altri zoppicanti, c'è stata una terza via, che dobbiamo riconoscere come la principale, e forse la più forte e capillare: e sta nella riaffermazione di quelle forme di solidarietà che potremmo chiamare tradizionali o "classiche". In primo luogo, si sono riaccese, hanno ripreso o preso vita le reti famigliari e i percorsi di mutuo soccorso parentale.

Se c'è una cosa che in questo anno ha unito e riunificato alcune realtà italiane molto diverse tra loro, è stata la famiglia. Tra ottobre e gennaio, tra Milano, Roma e Napoli, le tre città che ho posto in osservazione, ho visto che si tessevano nuovi rapporti o si rinfocolavano relazioni familiari che funzionavano anche in sostituzione dei sistemi di mutuo soccorso pubblici o in assenza dei sussidi statali. Lo stesso avveniva, come vedremo, in modo completamente diverso, con le linee di sostegno amicale.

Una delle novità è il pranzo comune, ma consumato a distanza: si mangia assieme ma in case diverse; si asportano pranzi, si spediscono vettovaglie, si consegnano cibi preparati.

Giulio, quando il sabato va a fare la spesa al Pam di piazzale Martini, "esagera" nei generi di prima necessità: pasta, pomodori, scatolame, pane, uova. Torna a casa e fa le spartizioni per i parenti in maggiori ristrettezze. Naturalmente ha sempre la scusa pronta: i punti fedeltà, i buoni spesa della ditta in alimenti da consumare subito... Il metodo del "rifornimento", a quel che ho potuto verificare, vale più che altro per i parenti più "larghi", più lontani, perché nei casi delle relazioni più strette si tende a offrire direttamente del denaro: quanto se ne ha e per come è possibile dividerlo.

Le due sorelle romane Martina e Franca tengono in mano le sorti dell'intero nucleo famigliare. Sono in sei tra sorelle e fratelli, con una considerevole dose di nipoti quasi tutti sposati, in matrilocalità nelle vicinanze di Nomentana Batteria. Conoscendo le difficoltà dei più incerti, hanno deciso di gestire una sorta di salvadanaio comune, mettendo assieme i loro risparmi personali ma coinvolgendo anche quei famigliari che possano permetterselo. E così ogni venerdì o sabato fanno il giro dei fratelli e dei nipoti e dispensano prodotti. Oppure ci vanno una volta al mese con dei regali più consistenti.

Questi sono solo pochi esempi di campo, ma rappresentano la punta di un iceberg che serve a dare l'idea di quanto abbiamo avuto modo di ricostruire: un tracciato preciso e definito di sostegni e vicinanza che vive grazie alla parentela. E che taglia il paese trasversalmente.

La famiglia si conferma una rete ancora solidissima che, come stiamo vedendo, può essere attraversata e rigenerata dai fermenti della solidarietà. Riempita,

rinnovata, rafforzata da nuovi contenuti. Ci siamo addirittura imbattuti in casi in cui la relazione e lo scambio di oggi riaprono ricordi familiari lontani: “così come si sono aiutati i nostri nonni al tempo della seconda guerra...”, ho sentito dire più di una volta. I racconti o le mitologie famigliari hanno creato un sostrato, un riferimento, una base salda per gli scambi di oggi, offrendo un passato o una storia che ha funzionato da motore e ha alimentato rapporti nuovi e più intensi. Se non ci fosse stata la pandemia, forse tutta questa elaborazione con il conseguente richiamo al passato non ci sarebbe.

Con un’aggiunta. Quello cui abbiamo appena accennato è solo uno dei possibili tracciati della solidarietà. Ma ne potremmo sintetizzare anche altri.

Nell’indagine svolta in area campana abbiamo visto come la linea famigliare conviva e si intrecci fortemente anche con quella del vicinato. Se nel primo *lockdown* le interazioni con i vicini si erano mantenute nell’ambito della cortesia e del reciproco sostegno più formale che sostanziale, in questo secondo periodo quei primi contatti sono serviti a costruire reti che si sono pian piano solidificate e rinsaldate cementando la possibilità di creare forme di relazione più mature, strutturate e proiettate nel futuro, con scambi assidui e continuativi: cosa che abitualmente non accade in un contesto condominiale, tra vicini di casa e tra conoscenti; in sintesi, tra tutte quelle persone che non sono unite da legami di sangue.

Queste forme di solidarietà parentale e di vicinato più prossimo, riguardano fondamentalmente i casi riscontrati a livello urbano, cittadino; nel momento in cui ci siamo trasferiti in provincia abbiamo avuto modo di appurare che le reti di vicinato si sono rivelate una grande risorsa anche a livelli ben più estesi.

Ho scomodato molti amici residenti in paesi e paesini campani – nell’avellinese, nel casertano, nel beneventano –, dove sono nati e cresciuti, o dove sono semplicemente conosciuti perché ci abitano da lungo tempo, e mi hanno confermato, raccontato e mostrato l’esistenza di questa trama di rapporti costruiti sulla base della condivisione spaziale, della “conoscenza locale”, e che, proprio perché si tratta di zone circoscritte, si estende anche su un terreno di relazioni allargato.

Una tale situazione mette immediatamente in evidenza la differenza tra città e provincia: qui tali legami sono più “sentiti”, abituali e strutturati anche senza il bisogno di una parentela ufficiale, mentre nelle città si reggono su una spazialità limitata e prossima e sono fortemente segnati dalle reti famigliari.

E gli altri?

In questi mesi, a causa delle difficoltà di spostamento, non mi è stato possibile fare verifiche puntuali. Ma ho comunque avuto modo di constatare che la situazione è ancor più diversa nelle aree dell’hinterland e nelle periferie (zona Est di Napoli o ai

“confini” di Tor Bella Monaca, ad esempio), dove i processi di coesione sono più articolati e i rapporti tra locali e “stranieri” più stridenti: si sconta anche il problema che in alcuni casi si tratta di zone nate spesso senza una programmazione e senza la possibilità di strutturare anche un tessuto relazionale (luoghi della socialità, piazze, parchi, aree giochi per bambini, ma perfino bar e vie con negozi, demandando il tutto al più vicino centro commerciale). Quindi senza spazi sociali dove poter fare rete in modo da costruire un sistema di scambi accettato e condiviso. In questi luoghi spesso gli stessi abitanti “subiscono” il vicinato, perché sono stati messi forzatamente a contatto con coloro che reputano estranei, quando non stranieri. E qui i circuiti relazionali si restringono, affidandosi principalmente alle reti familiari o a quelle della conoscenza diretta e solidificata nel tempo. Che spesso portano a malsane forme di *solidarietà per inimicizia*, cioè uniti contro gli altri, estranei o stranieri che siano.

Ovviamente il vero problema è per chi non ha famiglia e non è integrato in un tessuto cittadino, di paese o di provincia. E questo riguarda soprattutto “gli invisibili”, tanto per fare una esplicita citazione al famoso libro di Ralph Ellison⁸.

Nei mesi del secondo *lockdown* mi è stato difficile rintracciare molti dei miei conoscenti stranieri che vivevano alla giornata: chi con bancarelle improvvisate, chi vendendo fiori o collanine ed elefanti. Queste persone sono letteralmente scomparse. Risucchiate nel gorgo dei clandestini che si muovono nei dintorni della stazione centrale o nelle immediate periferie urbane, dove si arrangiano in situazioni di assoluta precarietà. Esponendosi così al rischio della malavita.

Risulta chiaro come in questi mesi si sia rafforzato un sistema che aumenta il divario tra i garantiti e gli incerti. Una distanza che diventa abissale se non enorme tra gli assicurati e gli invisibili. Con il “vantaggio” che questi ultimi non li si vede. E nessuno se ne accorge.

Prime diagnosi

A una prima analisi, fatta su scala allargata basandomi su una fascia di venti-trentenni – incontrati personalmente quando è stato possibile, oppure per via telematica –, vengono fuori alcuni problemi per certi versi prevedibili: al primo posto c’è la questione della solitudine. La chiusura in area casalinga porta ben presto a consumare o esaurire tutti i possibili impegni e, di seguito, nasce il dilemma di come occupare il tempo: le ore di studio divengono infinite; i rapporti diretti sono impossibili, se non attraverso i mezzi informatici. E anche la capacità di inventare “nuove” forme di relazione tende a prosciugarsi sempre di più: una volta sperimentato l’incontro di gruppo via Skype, l’aperitivo su Zoom, la cena in diretta Facebook, le conversazioni

⁸ Ralph Ellison, *L'uomo invisibile*, trad. it. di Francesco Pacifico, Roma, Fandango, 2021.

con FaceTime, si comincia a sentire la vacuità di questi mezzi come surrogato di incontri faccia a faccia. Gli scambi relazionali si assottigliano.

Quindi, se il primo *lockdown* era stato caratterizzato da un forte impiego della tecnologia, per cui gli aperitivi via Skype furoreggiavano, così come le videochiamate, il secondo ha guidato verso un'essenzialità delle relazioni. Una narratrice italiana annota sulla sua pagina Facebook che «In questi tempi senza potersi vedere amo molto di più le telefonate all'antica, lunghe conversazioni senza video, senza faccette emoticon. Senza effetti di ravvicinamento impossibile. Invece intensità della voce e forza delle pause silenziose. Quello avvicina». E lo scrive a metà novembre del primo anno di Covid, quando il *lockdown* è ripreso da circa un mese.

Il tutto è rafforzato dal completo annullamento dei corpi, questione che riguarda tanto le donne quanto gli uomini. Viene a disegnarsi così un mondo silenzioso, vissuto nell'isolamento, dove c'è una totale assenza di espressività fisica che in molti casi ha portato all'azzeramento del desiderio.

È ovvio che queste informazioni sono parziali: i dati, diretti e immediati, nascono da un riscontro su circa 150 soggetti selezionati da molti luoghi d'Italia. Un campione forse ristretto, che andrebbe non solo esteso, ma anche incrociato, ad esempio, con “gli sportelli emergenza Covid”, cioè con le linee telefoniche messe a disposizione in molte città per il sostegno psicologico, di cui al momento non si conoscono la quantità di fruitori, le fasce d'età, il tipo di richieste. Nello stesso tempo, andrebbero studiati con attenzione i casi di femminicidio e bisognerebbe procedere a un'analisi dettagliata sulle violenze famigliari che, da quanto si sa, hanno subito un incremento significativo.

Vecchi e giovani

Nel clima che stiamo descrivendo, dobbiamo mettere in evidenza i due capi opposti del filo che tiene insieme il quadro venutosi a disegnare in questo anno: i vecchi e i giovani.

Purtroppo il SARS-CoV-2 ha toccato principalmente la popolazione anziana e ne ha fatto strage. Decimando nonni e spesso anche genitori. È stato un tragico colpo di spugna sulle storie famigliari, che ha tagliato di forza quell'area situata più in alto nella scala generazionale e da cui molto ancora dipendeva. Si trattava dei narratori di storie domestiche, dei portatori di memorie collettive, di nonni con le diffusissime funzioni di babysitter o che semplicemente rappresentavano un sostegno economico per i propri figli e un appoggio per i nipoti. Se ne sono volati via. Senza lasciare traccia. Anzi, lasciando spazio unicamente al mondo “di mezzo” e ai giovani.

La generazione degli attuali quaranta-cinquantenni, rappresentati da questa classe di mezzo, continua cercando una propria e “nuova” collocazione sociale e

culturale, e lo fa con grande difficoltà e incertezza⁹. Mentre per le giovani generazioni vale un discorso a parte.

Nella storia recente e nel nostro passato prossimo, quando le società capitalistiche occidentali raggiungevano un livello di crisi diffusa e significativa, percepibile su diversi piani della vita sociale – economico, produttivo, demografico –, mettevano in pratica quella che potremmo leggere come una cinica valvola di sfogo: ricorrevano alla guerra. Guerra di trincea nella Prima, aerea nella Seconda guerra mondiale. Dopo questa data e con l'avvento dell'atomica, le guerre sono diventate impraticabili, si rischia di dissolvere quanto si è costruito e, in un certo senso, di perdere la gallina dalle uova d'oro visto che (quasi) tutto può venir minacciato dalla distruzione totale. Infatti, le grandi potenze lasciano che si compiano solo conflitti relativamente piccoli, o si limitano a fomentare spregiudicatamente quelli propizi ai loro interessi economici.

Il secolo scorso è stato anche il secolo dei giovani, che purtroppo sono stati anche sacrificati per lo sviluppo e il progresso, tanto che in entrambe le guerre il numero dei morti nella fascia d'età che va dai 16 ai 28 anni è stato elevatissimo¹⁰. Il nuovo secolo ha preparato per loro una sorta di «congiura»¹¹ che li ha messi in un angolo. Dopo il danno, come se non bastasse, la beffa: sono stati anche umiliati e appellati con termini come «bamboccioni» o «choosy», per ritrovarsi poi privati, a causa della pandemia, di ogni possibilità di azione, bloccati al computer e ancor più vittime della tecnologia e obbligati al mercato dei consumi online.

Quindi, un intero universo giovanile, già marginalizzato e costretto all'immobilità, subisce una forma di impotenza che trova riscatto unicamente in momenti che potremmo definire “esplosivi”. A fine 2020 al Pincio, a Roma, abbiamo assistito a scontri tra gruppi di giovani che si davano appuntamento quasi con l'esclusivo scopo di fare a botte. La cosa si è ripetuta a Venezia, a Gallarate, in Umbria e in forma un po' più sotterranea prosegue. Il silenzio su questi avvenimenti sembra quasi voluto. Ma le notizie trapelano e, sebbene le motivazioni dichiarate possano essere molteplici (regolamenti di conti tra bande, micce innescate da amori negati o contesi...), il risultato è simile: prendere la piazza, mettersi in mostra, esibire la propria rabbia e la propria collera, anche se tutto questo assume solo forme distruttive, verso se stessi e verso gli altri.

Si tratta di «adolescenti in furore» mossi dal «terrore della solitudine», come scriveva Ernesto de Martino circa sessant'anni fa, che danno spazio a «esplosioni di aggressività, senza premeditazione e senza organizzazione, senza capo e senza

⁹ Su quest'argomento rimando al mio *Le false libertà. Verso la postglobalizzazione*, Milano, Meltemi, 2017.

¹⁰ Su questi temi è importante l'interpretazione su un ampio panorama sociologico che ne dà Goffredo Fofi, *Il secolo dei giovani e il mito di James Dean*, Milano, La nave di Teseo, 2020.

¹¹ Stefano Laffi, *La congiura contro i giovani. Crisi degli adulti e riscatto delle nuove generazioni*, Milano, Feltrinelli, 2014.

scopo», rette in questo caso da un furore autodistruttivo, seguendo un «impulso di annientamento», facendo sfoggio del «loro potere di eversione». È la solitudine del terrore che si incarna in «puro furore distruttivo»¹².

Situazioni estreme come quelle che stiamo vivendo, se non gestite, possono spingere verso il non-umano. La mancanza di regole, l'assenza di ritualità e di ogni progettualità, la mancata previsione e proiezione nel futuro – tutto questo porta alla perdita del controllo e allo scoppio della violenza che guida il nostro mondo per strade inedite e che può spingere alcuni a seguire la via che sfocia nell'indistinto e nel caos.

Conclusioni: prove generali di capitalismo estremo?

La prevedibilità non può non coniugarsi che con responsabilità, cura, rapporto diverso e sacro con il creato, con la natura, prevenzione, attenzione, tensione per il mondo in cui viviamo. L'imprevedibilità – spesso frutto di retorica, mitologie, interessi – può rappresentare un alibi per non fare, un pretesto per non assumersi la responsabilità qui e ora, per rinviare sempre a domani, alimentando un senso di ineluttabilità. Il futuro sembra inevitabile, potrebbe anche non accadere, e proprio questo rischio, questa minaccia, questa paura, accanto a un'etica e a una nostalgia del futuro, potrebbero rappresentare la nostra salvezza. Responsabilità, prudenza, saggezza, etica del futuro come limitazione del rischio e ridimensionamento dell'imprevedibile. Il futuro non è quello che avverrà domani. Piuttosto, è quello che decidiamo, pensiamo, facciamo oggi per costruire il domani¹³.

Come succede in casi simili, la pandemia, per prevedibile che fosse, ha messo in evidenza una quantità di questioni fondamentali. Per cui credo non si possa essere d'accordo con Bernard-Henri Lévy quando scrive:

«I virus sono stupidi; i virus sono ciechi; i virus non sono lì per raccontare storie agli esseri umani o per trasmettere quelle dei loro cattivi pastori; non c'è, quindi, nessun “buon uso”, nessuna “lezione sociale”, nessun “giudizio finale” da trarre dalla pandemia (a parte naturalmente quelle semplici considerazioni senza pathos sullo stato, per esempio del sistema sanitario e sul fatto che non si spenda mai abbastanza, in nessun paese, per la ricerca e gli ospedali)»¹⁴.

¹² Ernesto de Martino, *Furore, Simbolo, Valore*, Milano, il Saggiatore, 2013, pp. 183-184.

¹³ Vito Teti, *Prevedere l'imprevedibile. Presente, passato e futuro in tempo di coronavirus*, Roma, Donzelli, 2020, pp. 57-58.

¹⁴ Bernard-Henri Lévy, *Il virus che rende folli*, trad. it. di Anna Maria Lorusso, Milano, La nave di Teseo, 2020, p. 51.

No, non penso sia *solo* una faccenda di sanità, né *solo* di ricerca scientifica. Si tratta di questioni che riguardano l'ecologia e la prevenzione, soprattutto il modo in cui programmiamo e progettiamo il futuro. E che mettono in discussione il nostro modo di usare i dati che abbiamo a disposizione per far leva sulle nostre capacità di "immaginazione"¹⁵ per costruire il domani.

Una tale prospettiva ci offre, inoltre, la possibilità di guardare al futuro con altri occhi: di equità e di attenzione "ecologica" al mondo che ci sta intorno, di una nuova e maggiore considerazione per la natura nel rispetto dell'ambiente.

Nonostante tutto, questa poteva essere utilizzata come una grande opportunità. Per ripensare il mondo intero. Sono stati in tanti a metterci sull'avviso: da Walter Benjamin, e non solo con le *Tesi di filosofia della storia*,¹⁶ a Dwight Macdonald, Albert Camus, Paul Goodman, Nicola Chiaromonte... Un'occasione per fermare l'Angelus Novus che si è trasformato nell'angelo sterminatore. Ma francamente non mi pare che sia stata intrapresa la strada per costruire un progetto di futuro non egemone e dominatore.

Epidemie e pandemie sono il sordo rumore di fondo che accompagna l'evoluzione storica della specie, ne azzerava le conquiste, la richiama alla sua superiore condizione di precarietà e dipendenza dalla natura. Tutto questo ce lo eravamo dimenticato. All'improvviso tutti quelli che apparivano come i segni del progresso illimitato nel dominio della natura e dell'illimitata espansione – economica, tecnologica, produttiva – si sono rovesciati nel loro opposto diventando i fattori del successo e le vie di trasmissione dell'agente di morte. Se il bacillo della peste nera del 1348 viaggiò a lungo con le navi genovesi partite da Caffa nell'autunno del 1347, il Covid-19 ha impiegato poche ore per attraversare il mondo intero. Ma c'è stato altro da allora. Parliamo del rovesciarsi dell'idea di libertà nel neoliberalismo; della globalizzazione come trasformazione del globo in un unico mercato dominato dall'avidità di guadagno di multinazionali che hanno risucchiato tutta la ricchezza in pochissime mani. E parliamo della poca o nessuna globalizzazione che c'è stata tra i popoli e i loro Stati. Il progetto europeista nato dalla volontà di cancellare i nazionalismi e le pulsioni di dominio imperialistico che avevano portato alla Seconda guerra mondiale è diventato sotto i nostri occhi la chiusura di un continente egoista e xenofobo¹⁷.

¹⁵ «Ho chiesto a Khan [del Centers for Disease Control and Prevention] del COVID-19. Che cosa è andato così rovinosamente storto? Cosa ne è stato della preparazione della sanità pubblica [...]? Perché la maggior parte dei paesi – e in particolare gli Stati Uniti – era così impreparata? Per una mancanza di informazione scientifica, o di soldi? "Per una mancanza di immaginazione" ha detto», David Quammen, *cit.*, pp. 21-22.

¹⁶ Walter Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di Renato Solmi, Torino, Einaudi, 1962, pp. 72-83.

¹⁷ Adriano Prosperi, *cit.*, p. 119.

Il nuovo secolo, inaugurato con l'incubo delle torri gemelle, si è trovato ad affrontare la crisi del 2008 che ha messo in ginocchio intere economie, da cui è stato faticosissimo uscire. Se ne vivevano ancora gli strascichi quando è arrivata la pandemia. Con effetti sicuramente devastanti. Potremmo forse cominciare a ipotizzare che *comunque* questa situazione di crisi sia stata utile e abbia fatto il gioco di qualcuno. Non di certo per rimettere in carreggiata il mondo, attribuendole quel ruolo di freno d'emergenza che Benjamin pensava potessero assumere le rivoluzioni¹⁸. È stata invece utilizzata appieno da un capitalismo sempre più estremo. Precisiamo: non sto sostenendo che il Coronavirus sia un'invenzione, che sia il frutto di un complotto capitalista o, peggio ancora, di una volontà ebraico bancaria, come un'infausta ipotesi ha tristemente riproposto di recente¹⁹. Sostengo invece che, tutto sommato, dato il sistema e il metodo di funzionamento dei paesi cosiddetti sviluppati e la loro organizzazione, in cui risiedono le principali ragioni che hanno prodotto la pandemia, quest'ultima abbia giocato a loro favore: ha immobilizzato il mondo intero, togliendogli ogni forma di socialità, di scambio e di aggregazione, e questo nella totale assenza di spazi alternativi dove esercitare momenti di libertà, di condivisione, di conflitto, costringendo in un certo senso l'uomo alla condizione di consumatore sovrano e promuovendo questa funzione in modo da spingerlo ai consumi quasi esponenzialmente.

In questo anno si sono svuotati interi magazzini di tecnologie più o meno desuete, di attrezzi da giardinaggio, di utensili per la casa e il bricolage, per non parlare di tutto il vasto repertorio che riguarda l'ultima grande passione delle società del progresso: la cucina.

Si è verificata così una strana contingenza: per un verso l'impossibilità di muoversi, uscire, viaggiare, fare shopping generalizzato... porta a conservare e accumulare. Non a caso le banche lamentano l'immobilità di gran parte dei conti correnti della clientela media che tiene i propri capitali "dormienti". Ma se la percezione del pericolo e del rischio, l'incertezza verso il domani e la totale assenza di programmi istituzionali per organizzare il futuro sono più forti dei tentativi di persuasione degli istituti di credito a realizzare investimenti, per un altro verso le persone vengono spinte a intraprendere un'altra strada: vengono incitate, invogliate, stimolate a spendere.

Ecco quindi come sfruttare il Coronavirus sul piano economico: si è venuto a creare un mondo domestico e, principalmente, familiare; chiuso e isolato; maldestri dipendenti da tastiera per ogni genere di attività. Tutto questo disegna e definisce anche una platea di consumatori casalinghi che grazie ai miglioramenti nell'uso della

¹⁸ Cfr. Michael Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, trad. it. di Gianfranco Morosato, Verona, Ombre corte, 2021.

¹⁹ Pasquale Bacco, Angelo Giorgianni, *Strage di Stato. Le verità nascoste della Covid-19*, prefazione di Nicola Gratteri, Bergamo, Lemma Press, 2021.

tecnologia possono, tra una lezione e l'altra, nel bel mezzo di una riunione su Zoom, tra uno sformato per il pranzo e una torta per la cena, con un semplice clic, distrarsi con qualche acquisto. Oppure recarsi sul sito del supermercato e ordinare la spesa. O, ancora, affacciarsi nei grandi mercati online a curiosare, che poi l'offerta "straordinaria solo per oggi" non mancherà mai e magari sarà proprio quella, o un'altra simile, a invogliarti a comprare anche ciò che non serve.

In fin dei conti si è trattato di una manna per quelle industrie che hanno potuto mettere fuori quantità di produzione immobilizzata o di moltiplicare le vendite per l'e-commerce che proprio quest'anno ha preso il via un po' dappertutto in maniera massiccia.

Continuare a ragionare in questa direzione significa interrogarsi se la pandemia non possiamo anche interpretarla come una sorta di prova generale per il futuro che aspetta le generazioni che verranno. E assume le forme di un angoscioso film di fantascienza: donne e uomini soli, la cui socialità è azzerata; in una realtà dominata dalla tecnologia in modo quasi assoluto; e dove il controllo degli apparati dello Stato è molto "accurato", per usare un eufemismo. Un mondo senza vie di fuga. Tranne che negli acquisti.

Al momento non ho trovato alternative: non mi pare che ci siano corsi di controinformazione per insegnarci a mettere la tecnologia al nostro servizio e non viceversa. E forse proprio su questo dovremmo tornare ad apprendere dalle società tradizionali²⁰.

Chi, senza essere un mago o un profeta, aveva profilato la possibilità di una pandemia, ha anche avvertito di futuri pericoli: crisi dovute allo scatenamento di altri virus; per l'inefficacia molto prossima degli antibiotici. Ma rispetto a questi allarmi, nulla si fa. Per non parlare del fatto che da questa crisi non si esce rafforzati ma ancora più deboli, visto che sul piano dei cambiamenti generali, dai sistemi di produzione al riscaldamento globale, alla protezione della natura al consumo indiscriminato di carne... su tutto questo si è fatto e si fa molto poco. E nulla mi pare sia previsto.

Conviene quindi proteggerci dal mondo isolandoci e separandoci. Scegliendo tecnologie sempre più avanzate con cui comunicare, e che ci permettano di avere il mondo a distanza ma a portata di *touch*.

Sempre che si posseggano i numeri magici di accesso a tutto questo: quelli del bancomat o della carta di credito.

²⁰ Su questi temi vedi il mio *Tecnologie a portata di touch*, «Agalma», n. 40, ottobre 2020, pp. 19-27.

Bibliografia

- Bacco Pasquale, Giorgianni Angelo, *Strage di Stato. Le verità nascoste della Covid-19*, prefazione di Nicola Gratteri, Bergamo, Lemma Press, 2021.
- Benjamin, Walter, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di Renato Solmi, Torino, Einaudi, 1962.
- Colazzo, Salvatore, *Diritto alla salute, (auto)immunizzazione e bisogno di comunità*, Napoli, Esi, 2020.
- De Cesare, Donatella, *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020.
- de Martino, Ernesto, *Furore, Simbolo, Valore*, Milano, il Saggiatore, 2013.
- De Matteis, Stefano, *Le false libertà. Verso la postglobalizzazione*, Meltemi, Milano 2017; Id., *Tecnologie a portata di touch*, «Agalma», n. 40, ottobre 2020, pp. 19-27; Id., *Fermo immagine, rituali e strategie; come far fronte al lockdown nella vita quotidiana*, in «Psicoterapia psicoanalitica», a XXVII, n. 2/2020, pp. 175-193.
- Ellison, Ralph, *L'uomo invisibile*, trad. it. di Francesco Pacifico, Roma, Fandango, 2021.
- Favole, Adriano, *Confini, socialità, riti*, in Marco Aime, Adriano Favole, Francesco Remotti, *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Milano, Utet, 2020.
- Fofi, Goffredo, *Il secolo dei giovani e il mito di James Dean*, Milano, La nave di Teseo, 2020.
- Gribaudo, Gabriella, *La memoria, i traumi, la storia. La guerra e le catastrofi del Novecento*, Viella, Roma, 2020.
- Laffi, Stefano, *La congiura contro i giovani. Crisi degli adulti e riscatto delle nuove generazioni*, Milano, Feltrinelli, 2014.
- Lasch, Christopher, *Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio*, trad. it. di Lucio Trevisan, Bompiani, Milano, 1982.
- Lévy, Bernard-Henri, *Il virus che rende folli*, trad. it. di Anna Maria Lorusso, Milano, La nave di Teseo, 2020.
- Löwy, Michael, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, trad. it. di Gianfranco Morosato, Verona, Ombre corte, 2021.
- Prosperi, Adriano, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Torino, Einaudi, 2021.
- Quammen, David, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, trad. it. di Luigi Civalleri, Milano, Adelphi, 2014; Id. *Perché non eravamo pronti*, trad. it. di Milena Zemira Ciccimarra, Milano, Adelphi, 2020.
- Remotti, Francesco, *Sospensione, accecamento, Antropocene*, in Marco Aime, Adriano Favole, Francesco Remotti, *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Milano, Utet, 2020.
- Ricolfi, Luca, *La notte delle nifee. Come si malgoverna un'epidemia*, Milano, La nave di Teseo, 2021.

Starace, Giovanni, *Gli oggetti e la vita. Riflessioni di un rigattiere dell'anima sulle cose possedute, le emozioni, la memoria*, Donzelli, Roma, 2013.

Teti, Vito, *Prevedere l'imprevedibile. Presente, passato e futuro in tempo di coronavirus*, Roma, Donzelli, 2020.

Žižek, Slavoj, *Virus. Catastrofe e solidarietà*, trad. it. di Federico Ferrone, Valentina Salvati, Bruna Tortorella, Maria Giuseppina Cavallo, Milano, Ponte alle grazie, 2020.

Alla ricerca della sostenibilità pendolando fra *cultura e misura*

Gianfranco Franz

In search of sustainability swinging between Culture and Measure

Abstract

After summarizing the current worsening of the long ecological crisis between humans and nature, the essay investigates the trajectory of the notion of sustainability, starting from the founding moments of the ecological thought. The author is highlighting the substantial failure of the institutional culture and policies for sustainable development and the limited contributions to the construction of a different relationship between human beings and the environment from social and human disciplines, as well as humanities and cultural contributions like novels, arts, performing arts, and multimedia. The cultural journey backwards for the rediscovery of the ecologized thought addresses the dualism between *Measure* and *Culture* as the original and basic problem of the concept and practices of sustainability and discusses transdisciplinary as a possible way to find a new space for ecological knowledge and action.

Keywords: environment, footprints, Anthropocene, cultures of sustainability, transdisciplinarity

L'attuale peggioramento di una lunga crisi ecologica

Nel 2015, a seguito della conferenza sul clima di Parigi (COP21) e della ratifica dell'*Agenda 2030 per lo Sviluppo sostenibile* da parte delle Nazioni Unite, il dibattito internazionale sulla sostenibilità ottenne un rinnovato vigore. Nei pochi mesi successivi gli entusiasmi globali furono raffreddati prima dalla vittoria di Donald Trump negli Stati Uniti, poi, nel 2018, dalla vittoria di Jair Bolsonaro in Brasile, mentre in Europa si consolidavano le posizioni sovraniste, nazionaliste e protezioniste ovviamente molto fredde rispetto al perseguimento dei famosi 17 obiettivi per lo sviluppo sostenibile.

Nonostante ciò, nello stesso periodo accadde qualcosa d'imprevedibile. Greta Thunberg, allora quindicenne, rifiutò di entrare in classe fino alla data delle vicine elezioni in Svezia, reclamando una seria politica ambientale. Era l'agosto del 2018 e stavamo assistendo al primo e solitario *Friday For Future*. In pochi mesi, una piccola e apparentemente insignificante azione locale messa in atto prevalentemente con il corpo da una sconosciuta ragazzina di una nazione importante ma periferica, ingigantita dalla comunicazione virale dei cosiddetti *social*, aveva risvegliato milioni di giovani di tutto il mondo, i quali, per alcuni mesi, avrebbero sfilato, dopo anni di

letargo civile e politico, reclamando azioni concrete per fermare il cambiamento climatico. Nel dicembre 2018 Greta parlò per la prima volta al mondo dal *meeting* COP24 di Katowice, in Polonia, davanti ai rappresentanti di 196 stati impegnati a cercare di rimettere in “carreggiata” le politiche definite a Parigi nel 2015. Un anno più tardi, a metà dicembre 2019, con l’Australia in fiamme e la popolazione del Cile in rivolta generale, la conferenza sul clima (COP25), in calendario proprio a Santiago, fu spostata a Madrid, concludendosi con l’ennesimo fallimento.

Fra Parigi 2015 e la seconda ondata di incendi australiani del 2020, seguita da quelli in Siberia, la gran parte dei media occidentali mise in agenda il tema del riscaldamento globale con continui articoli e inchieste, offrendo uno straordinario palcoscenico per le giovani generazioni e per le loro rivendicazioni sul clima, mentre all’inizio del 2020 un nuovo elemento di destabilizzazione e incertezza scoppiava all’improvviso (ma non per gli esperti): la crisi pandemica del Covid-19.

La conferenza sul clima di Madrid del 2019 è stata l’ultima dimostrazione della miopia dei governi di quasi tutte le nazioni del mondo ed è andata in scena solo pochi mesi dopo un evento controverso eppure rilevante: il 19 agosto 2019, duecento fra le maggiori imprese degli Stati Uniti, l’*élite* del capitalismo globale, si erano riunite nella Business Roundtable, per sottoscrivere il periodico documento di cosiddetta *Corporate Governance*, con il quale si assumevano l’impegno di seguire gli stessi principi etici¹. Il documento fu subito salutato come rivoluzionario poiché, per la prima volta dal 1972, quando la Business Roundtable venne fondata, il documento sottoscritto dalle imprese statunitensi si impegna a rispettare la dignità dei lavoratori e la conservazione dell’ambiente:

«We respect the people in our communities and protect the environment by embracing sustainable practices across our businesses»².

Come ho scritto, si tratta di un documento controverso, perché non è chiaro se si tratti di una strategia di *greenwashing*, ovvero di una vera e propria conversione verde da parte delle maggiori multinazionali globali che, nel 1997, all’alba del radicale processo di aperture dei mercati internazionali che oggi chiamiamo globalizzazione, avevano sottoscritto un analogo documento in cui si affermava che il

¹ Fra i membri della Business Roundtable ricordo alcune grandi multinazionali: American Airlines, American Express, Amazon, Apple, Boeing, Bayer USA, BlackRock, Caterpillar, Cisco, Citygroup, Chevron, Coca-Cola, FedEx, Deloitte, Exxon, Ford, IBM, General Motors, Goldman Sachs, LyondellBasell, Johnson & Johnson, JP Morgan Chase, Lockheed, Marriott, Nasdaq, Mastercard, Moody’s, McKinsey, Motorola, Procter & Gamble, Pepsi Cola, Siemens USA, Walmart, United Airlines, Visa, Western Union, UPS, Whirlpool, Xerox.

² H. Grove, J. Holcomb, M. Clouse, T. Xu, ‘Analyzing the Business Roundtable Statement on the Purpose of a Corporation and Linking it to Corporate Governance’, in *Corporate Board: Role, Duties and Composition*, vol. 16, no. 11, 2020, pp. 19–27. <https://www.businessroundtable.org/business-roundtable-redefines-the-purpose-of-a-corporation-to-promote-an-economy-that-serves-all-americans/>;

solo e unico fine delle imprese è creare valore e profitto per gli azionisti. Ad ogni modo, fra il 2018 e il 2020, il dibattito su riscaldamento globale, cambiamento climatico e integrazione globale di società e sistemi produttivi ha registrato una magnitudo come non si era più rilevata dal 1992, l'anno della conferenza di Rio de Janeiro.

All'interno della cornice formata da questi eventi e a poco più di un anno di distanza dalla celebrazione dei 30 anni dalla conferenza di Rio de Janeiro questo scritto intende argomentare concetti e culture per una diversa sostenibilità, positiva, finalmente efficace e capace di incidere sui comportamenti delle persone. Infatti, dopo quasi tre decenni di sforzi scientifici enormi per misurare l'insostenibilità della maggioranza assoluta delle società contemporanee e dei nostri sistemi di estrazione, produzione e consumo, è giunto il momento di riconoscere la crucialità e la decisività delle dimensioni culturali e emozionali, del racconto e della narrazione per ridare o addirittura assegnare un senso del tutto nuovo alla nozione consunta e slabbrata di sostenibilità, lasciandosi alle spalle altri concetti logori e contaminanti come sviluppo, efficienza, crescita, competitività e, perfino, prosperità, per la deriva materialistica che da tempo sta subendo questo termine, soprattutto nell'arena di competizione fra religioni cristiane, per l'accento forte posto sul benessere economico, il successo finanziario e la salute dalle chiese evangeliche e pentecostali (Spadaro, Figueroa, 2018).

Rispetto al tema della crisi ecologica planetaria bisogna augurarsi che la drammatica esperienza ancora in corso della pandemia aiuti l'umanità e, al suo interno, le componenti più ricche e influenti ad invertire il processo di esagerata mobilità, di crescita insensata e di eccessiva integrazione dei sistemi sociali e produttivi così come si sono affermati (e sono stati imposti) nel corso degli ultimi vent'anni. Un'assunzione di consapevolezza da sviluppare nonostante l'integrazione globale attuale abbia permesso, per non fare che un esempio, di individuare risposte vaccinali efficaci in meno di un anno dallo scoppio della pandemia, un risultato ottenuto evidentemente sia grazie al processo di connessione internazionale fra centri di ricerca ed imprese, sia grazie ai flussi finanziari che hanno reso possibile questa sfida, permettendoci di parlare di globalizzazione positiva da opporre ad una globalizzazione negativa. Come ha osservato Jared Diamond in *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, le civiltà possono infatti morire sia per eccessivo isolamento, sia per eccessiva integrazione, che è la condizione dominante oggi (Diamond, 2004).

Ancorché sempre più voci critiche si stiano levando, sia rispetto agli impatti della globalizzazione sulle nostre vite, sia riguardo al crescente consumo di risorse naturali, le nostre organizzazioni sociali continuano a rimanere invischiate nei vecchi paradigmi e questo benché la nostra corrente civilizzazione sia andata ben oltre specifiche soglie di rischio per la vita nel pianeta così come l'abbiamo conosciuta durante la breve e gentile (climaticamente parlando) epoca geologica dell'Olocene

(Chakrabarty, 2009), il cui avvento è collocato dagli studiosi 11.700 anni fa. In brevissimo tempo, poco meno di un secolo, la specie umana ha raggiunto e superato limiti scientificamente verificati e misurati sia di consumo delle risorse naturali, sia di produzione di scarti, fra i quali vanno annoverate le emissioni di anidride carbonica (e non solo) in atmosfera (Steger e James, 2019).

In poco più di trent'anni, a seguito del crollo del Muro di Berlino (1989) e con l'ingresso della Cina nel WTO nel 2001, a compimento delle riforme innescate alla fine degli anni '70 da Deng Xiaoping, che trasformarono il paese più popoloso del mondo da pachiderma arretrato nella cosiddetta 'fabbrica del mondo', il capitalismo occidentale ha conseguito il trionfo di un'economia globalizzata apparentemente priva di limiti e barriere, anche rispetto allo sfruttamento delle risorse non rinnovabili: non solo gli idrocarburi, ma i metalli, le terre rare, il suolo, le riserve di acqua dolce fossile, gli stock ittici (rinnovabili secondo ritmi assai più lenti) e così via, sebbene tutte le istituzioni mondiali e le imprese fossero a conoscenza fin dall'inizio degli anni '70 dell'esistenza di limiti fisici e biologici alla crescita e allo sfruttamento del pianeta.

La profonda interdipendenza economica cui è giunto il mondo si è parzialmente inceppata con la pandemia del 2020 e ha portato alla ribalta riflessioni critiche sull'insostenibilità di catene di approvvigionamento globali sempre più ampie e parcellizzate. Un'organizzazione complessa che non è facile interrompere, ma la modificazione della quale si renderà necessaria negli anni a venire, sia per fronteggiare il fenomeno del riscaldamento globale, sia perché le iniquità che produce nei sistemi sociali sono anch'esse costantemente in crescita. Ipotizzare la fine del sistema globale di produzione e consumo dominante o un suo ridimensionamento regionale (Europa, Bacino del Mediterraneo e Africa, Asia centrale e India, area del Pacifico, Americhe) produrrà indubbiamente impatti dolorosi sui sistemi economici, politici e culturali dominanti e alcune questioni diverranno strategiche: per esempio, i) come si potrà gestire la transizione a modelli circolari di economia e consumo, passando da una globalizzazione senza limiti e controlli ad una interconnessione comunque necessaria, ma necessariamente meno entropica? ii) Come possiamo costruire culture e comportamenti ecologicamente orientati e rispettosi dei cicli di vita naturali ormai sempre più sconvolti? iii) Come si può ricostituire un pensiero ecologico che, dopo essersi formato fra gli anni '60 e '70, è stato spazzato via dal trionfo del mercato e del consumo?

Relativamente alla prima questione, io credo sia essenziale investire energie intellettuali e cospicue risorse finanziarie nella transizione verso comunità, città ed economie circolari, in questa sequenza, sottolineando cioè i valori positivi di abitudini più sane, modificando progressivamente i comportamenti individuali, delle famiglie e delle comunità rispetto ai modelli di consumo che sono diventati egemonici a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale, ma sempre più negli ultimi quarant'anni. Purtroppo, invece, oggi si assiste ad una grande spinta – anche finanziaria – verso

processi produttivi circolari che, tuttavia, mostrano un carattere fortemente *top-down* e rivolto essenzialmente alle grandi imprese, focalizzando due obiettivi principali, l'energia e la plastica, che per quanto determinanti sono comunque parziali e non toccano direttamente la sfera degli individui e delle famiglie, considerate come beneficiari passivi.

Rispetto alla seconda questione, un rinnovato pensiero ecologico può diffondersi ed affermarsi solo attraverso una divulgazione orizzontale, imperniata sulla narrazione piuttosto che sulla fredda e sterile esposizione di dati talmente complessi da risultare incomprensibili anche a persone culturalmente preparate ed informate. È una sfida che tocca gli organi d'informazione e l'industria editoriale, ma anche la ricerca scientifica, non solo nella sua esecuzione e nei finanziamenti che riceve (sempre penalizzanti il sapere umanistico e le discipline sociali), ma anche nella formulazione di piani di studio innovativi e trans-disciplinari e nel reclutamento dei docenti, sempre più settoriale e superspecializzato. L'avanzamento verso un nuovo pensiero ecologico può essere ottenuto soltanto attraverso una lenta sedimentazione culturale e formativa, riequilibrando i generalmente negativi messaggi sull'insostenibilità, con messaggi positivi. Non è facile ed ora provo a illustrare il perché.

La mia risposta alla terza questione, vale a dire la ricostituzione di un pensiero ecologico, è, in buona sostanza, questo articolo.

Comprendere il nostro fallimento

Sebbene gli *standard* di vita contemporanei dell'*uomo occidentale* siano in gran parte dovuti agli sviluppi scientifici e tecnologici conseguiti negli ultimi 150 anni, l'attuale approccio alla riproduzione della vita sociale attraverso il consumo di massa deriva in buona sostanza dalla ricostruzione post bellica degli anni '50 del '900, un periodo molto breve. In precedenza mai nessuna società era così profondamente e completamente dipendente da modelli di consumo tanto esagerati. Anche solo limitandosi all'Italia, ogni persona nata fra gli anni '50 e l'inizio degli anni '70 può testimoniare quanto ancora parsimoniosa e 'circolare' fosse la società del tempo, anche quella urbanizzata, non solo quella rurale, peraltro in via di estinzione, come testimoniato da molte opere artistiche, letterarie e cinematografiche. Si tratta dunque di una storia di breve durata per superare la quale dev'essere forgiata una nuova storia, lavorando su simboli, emozioni, bellezza, e anche su valori affermatasi più di recente, come il culto della salute e del corpo, riuscendo a veicolare il messaggio del disequilibrio fra uomo e natura anche con strumenti apparentemente banali o ritenuti superficiali come i *meme* che circolano su Instagram o su Facebook.

Infatti, a dispetto della produzione infinita di progetti di ricerca, modelli e rapporti iper-specializzati e a dispetto di innovazioni tecnologiche ultra-sofisticata per

la sostenibilità, rese possibili dal trionfo della rivoluzione digitale, il pianeta è in crisi. Nonostante i discorsi politici e le politiche orientate alla sostenibilità e nonostante le miriadi di azioni locali per salvare la Terra, ci stiamo rapidamente avvicinando a soglie di rischio oltre le quali processi anche irreversibili potrebbero essere innescati. Dal *Summit della Terra* di Rio de Janeiro del 1992 e dal *Rapporto Brundtland* del 1987, che per primo presentò al mondo il concetto di sviluppo sostenibile, abbiamo perso trent'anni impegnandoci in azioni inefficaci³. Adesso l'urgenza della sostenibilità è assai più rilevante di allora.

Sia le scienze naturali (fisica, chimica, biologia, geologia), sia le discipline tecniche (architettura, ingegneria), sia infine le scienze sociali e le scienze umane hanno fallito nell'obiettivo di fornire risposte *comprehensive* e socialmente comprensibili sul perché sia imprescindibile modificare gli stili di vita (prima ancora che i processi produttivi) se si vuole raggiungere una sostenibilità nel rapporto uomo-natura. Il fallimento è dovuto sia all'incapacità di comunicare efficacemente i risultati delle ricerche condotte, sia all'indifferenza di lunga durata degli organi di informazione, sia al disinteresse, anch'esso di lunga durata, del sistema produttivo mondiale, dall'agricoltura alla produzione di *smartphone*.

Una delle ragioni di questa incapacità è insita nello scarso valore che, generalmente, è assegnato ai contributi culturali per la comprensione dei fenomeni naturali e della complessità ecosistemica. Quando i romanzi, le *performance* teatrali, i film, le arti visive si sono soffermate sull'ecologia della condizione umana, il giudizio su tali contributi è spesso stato relegato ai canoni estetici o criticato per la drammatizzazione e spettacolarizzazione dei discorsi sullo sviluppo sostenibile.

Peraltro, tutte le agenzie di promozione e finanziamento, dalle Nazioni Unite all'Unione Europea, dalle grandi banche internazionali per lo sviluppo e la cooperazione, fino agli stati nazionali, hanno sempre penalizzato, fino a pochi anni fa, tutta la sfera della produzione culturale e le sperimentazioni transdisciplinari, favorendo quasi esclusivamente ricerche scientifiche specialistiche e applicazioni tecnologiche. Una scelta politica (ma anche culturale) che ha ridotto se non impedito, dopo un iniziale fervore nel corso degli anni '90 a seguito del successo di Rio de Janeiro, che le università sviluppassero concrete esperienze formative e di ricerca *multi* e *trans* disciplinari intorno al complesso rapporto fra ecologia, cultura, economia e genere umano. Un rapporto talmente articolato e profondo nel tempo da richiedere che gli Argonauti del sapere sappiano navigare un oceano di conoscenza profondo soltanto pochi centimetri, eppure periglioso come i mari solcati da Ulisse. Al contrario, nelle università di tutto il mondo e nella maggior parte dei centri di ricerca prevale la tendenza opposta, che incentiva la specializzazione e la

³ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford, Oxford University Press (1987) 1997 e United Nations Conference on Environment and Development (UNCED), *The Earth Summit*, Rio de Janeiro, 1992.

segmentazione degli oggetti di ricerca, segmentazione che ha ormai raggiunto lo stato di una vera e propria frammentazione difficilmente ricomponibile anche all'interno di una stessa disciplina.

Un'ulteriore considerazione rispetto al fallimento culturale nella ricerca della sostenibilità è che, a fronte di una produzione tecnica e scientifica sterminata (milioni di libri e articoli), il contributo delle scienze sociali e della produzione culturale di tipo interpretativo, dialogico, performativo e narrativo è stato piuttosto ridotto e solo di recente, con la drammatizzazione introdotta dagli effetti del cambiamento climatico, si è irrobustito. Infine esiste un'altra ragione, forse la più vera e recondita: modificare il processo auto-distruttivo che il genere umano ha avviato nei confronti del pianeta che lo ospita significa mettere in atto cambiamenti così profondi e pesanti negli stili di vita di una grande parte della popolazione mondiale che nessuno, dalle istituzioni di governo sovra-nazionali fino a quelle locali per arrivare a scienziati, scrittori, reti televisive e imprese, ha il coraggio di affrontare.

Il fallimento è frutto di molteplici fattori interconnessi fra loro piuttosto che una singola specifica causa. Fra questi bisogna considerare come, nel corso di tre decenni, i principi guida della sostenibilità siano stati ampliati a dismisura, annacquando la portata della nozione e riducendo la rilevanza delle pratiche locali. Il raggiungimento e la ricerca della sostenibilità sono presto diventati una retorica slabbrata per governi e imprese, come se il solo parlarne fosse sufficiente a determinare il cambiamento, riducendo progressivamente la nozione di sviluppo sostenibile a slogan sempre più vuoti. Nel frattempo, l'insostenibilità strutturale delle organizzazioni sociali dei paesi più avanzati si è ampliata, trasferendosi culturalmente e tecnologicamente ai paesi emergenti o in via di sviluppo, mentre l'imperativo morale per una vita più equilibrata e rispettosa degli ecosistemi e dei loro fragili meccanismi si riduceva ad un'opzione, una testimonianza, riducendo le possibili soluzioni alle scelte di precisi gruppi sociali particolarmente sensibili, che hanno dato prova di essere capaci di creare nicchie di mercato verde, ecologico, organico, che, tuttavia, sono risultate insufficienti in termini di massa critica per orientare concretamente la produzione verso modelli e processi più virtuosi. Progressivamente, questo carattere è diventato, *bourdianamente* parlando, una distinzione di classe e di capitale culturale posseduto, escludendo dall'offerta dei prodotti sostenibili tutte le fasce sociali a basso reddito e scarsamente acculturate, che, nello stesso periodo di tempo, aumentavano progressivamente all'interno dei paesi più ricchi.

Un altro fattore è dovuto alle epocali trasformazioni geo-politiche degli ultimi trent'anni. In seguito ai *summit* di Rio e di Kyoto, mentre i paesi più attenti alle istanze di un riequilibrio ecologico cominciano a porre dei limiti stringenti alle peggiori pratiche di insostenibilità, la globalizzazione del capitale si stava intensificando giungendo a riconfigurare le società di quasi tutti i paesi del mondo. Le economie emergenti nei primi anni 2000, Brasile, Russia, India, Cina e Sud Africa, i cosiddetti BRICS, e l'ingresso della Cina nel WTO, hanno segnato una svolta

radicale negli equilibri politici ed economici mondiali. Per la prima volta nella storia dei BRICS e di altri paesi del *Global South* le classi medie in espansione hanno avuto accesso in via crescente al consumo di massa. Lo scoppio della bolla finanziaria dei titoli *subprime*, fra il 2007 e il 2008, che rapidamente influenzò negativamente le economie di molti paesi avanzati ed emergenti, distruggendo ricchezza e lavoro, ha inesorabilmente prodotto una minore sensibilità ai temi del cambiamento climatico, della transizione ecologica e del risparmio di energia e materie prime. In pochi anni le politiche per la crescita e per la riduzione della povertà e della disoccupazione tornarono ad essere il primo punto dell'agenda politica di molti governi. Per poter affermare che la responsabilità della drammatica crisi climatica che stiamo vivendo sia dovuta alla sola crescita dei paesi emergenti dovremmo oggi poter dire che Europa e Stati Uniti, Giappone, Australia e Canada, in una parola l'Occidente atlantico, sono dei campioni di sostenibilità e così non è.

Questi fattori sono stati certamente fatali per il consolidamento e l'ampliamento dei pochi risultati conseguiti a partire dalla crisi del buco nell'ozono, nella seconda metà degli anni '80 e, soprattutto, dopo Rio de Janeiro, ma alla loro base c'è stata la sostanziale debolezza del pensiero ecologicamente orientato nelle culture sociali e politiche delle più rilevanti (e insostenibili) società mondiali. Una debolezza culturale che non è stata ancora risolta, nonostante le decine di migliaia di buone pratiche promosse e conseguite da città, associazioni internazionali e locali, organizzazioni comunitarie e, anche, numerose imprese private. Infatti, anche a fronte di molti risultati locali anche brillanti, le emissioni di gas serra sono aumentate in modo esponenziale, così come l'impronta ecologica di ogni nazione. L'industrializzazione dell'agricoltura continua a scala globale e degrada sempre di più l'equilibrio ecologico dei suoli riducendone la capacità di cattura e stoccaggio del carbonio, la pesca industrializzata continua a trasformare gli oceani in ecosistemi pseudo gestiti e in via di esaurimento, la dispersione della plastica viene ora quotidianamente osservata con grande drammatizzazione, mentre i flussi di smaltimento di rifiuti tossici si sono trasformati in attività transnazionali in via di legalizzazione. Tutte pratiche che sono spesso inquadrare all'interno del paradigma dello sviluppo, ovviamente sostenibile.

Wolfgang Sachs, attualmente direttore del Wuppertal Institute, uno dei centri di ricerca della sostenibilità più avanzati del mondo, spiegò trent'anni fa come il concetto di sviluppo era ormai obsoleto già a partire dagli anni '70. L'accademico e ambientalista tedesco rifletteva su come non potesse esserci sviluppo senza sostenibilità, ma neppure sostenibilità senza sviluppo, dimostrando l'artificio concettuale che aveva tentato di tenere insieme la malattia (lo sviluppo) e la sua terapia (la sostenibilità); Sachs non fu certo gentile con Gro Harlem Brundtland, spesso erroneamente considerata la progenitrice del concetto di sviluppo sostenibile, definendo il rapporto che prese il suo nome come il 'tetto' concettuale sia per violare che per curare l'ambiente (Sachs, 1995). Come sottolineava di recente lo scienziato

sociale australiano Paul James, l'influente *Rapporto Brundtland* ipotizzava e promuoveva un'economia sostenibile fondata comunque sull'obiettivo della crescita, mentre rivelava un totale deficit culturale rispetto al pensiero ecologico (James, 2015a e b).

In modo radicale lo storico statunitense Lynn Townsend White Jr., riflettendo sulla crisi ecologica incipiente in un celebre articolo pubblicato nei primi anni '60 non privo di conseguenze politiche (Richard Nixon se ne lamentava con Henry Kissinger), concludeva che un mondo democratizzato avrebbe potuto sopravvivere alle sue stesse implicazioni solo se fosse stato in grado di ripensare i suoi stessi assiomi. Citare uno storico medievista statunitense apparentemente così lontano nel tempo ci permette di comprendere quanto il genere umano opponga resistenza agli avvertimenti del pericolo imminente. Si tratta di un'evidenza ben conosciuta già dagli antichi: da almeno 2.800 anni infatti sappiamo che gli esseri umani non ascoltano Cassandra. Oggi, nel bel mezzo di una crisi strutturale delle democrazie occidentali, incapaci di gestire gli oligopoli finanziari globali (perché sottomesse alla loro egemonia), ci troviamo a dover affrontare una crisi ecologica senza precedenti, anticipata nel corso degli ultimi quarant'anni del XX secolo da quelle che in altri miei scritti ho definito le *beautiful mind* del pensiero ecologico. Gli assiomi alla base delle democrazie occidentali di cui parlava White non solo non sono stati ripensati e sono destabilizzati da soggetti plutocratici di una potenza mai vista prima, ma, in tema di sostenibilità, quegli assiomi risultano essere del tutto inutili.

La storia ancora non scritta del pensiero ecologico richiede quasi uno scavo archeologico tanto quel cumulo di consapevolezza si è andato disperdendo *come lacrime nella pioggia* in pochi decenni. Ritornare su scritti quasi dimenticati che rappresentano le fondamenta di una vita in pace con la natura è necessario se si intende plasmare nuove culture della sostenibilità.

Come spiega Enzo Ferrara (2016), è necessario agire sulla cultura senza attendere decisioni palingenetiche dai rappresentanti politici nazionali ed internazionali. La speranza di una *governance* globale per l'ambiente è un miraggio, tanto più evanescente quanto più gli organismi internazionali e i governi nazionali continuano a ritenere la politica economica e l'innovazione tecnologica come la soluzione alla crisi ecologica stessa. Ferrara enfatizza come il concetto di crescita abbia lavorato per secoli nelle nostre menti, rendendoci incapaci di differenziare il concetto di sviluppo associato a quello di crescita economica dal concetto di progresso. Per citare ancora White, l'epoca della storia umana dominata dal metodo scientifico, dalla tecnica e poi dalla tecnologia – più o meno 350 anni – ha eretto i pilastri dello squilibrio ecologico attuale, rafforzando la *hybris* della scienza sia rispetto alla natura, sia rispetto alle altre componenti della conoscenza e della cultura umana. Mi preme qui riportare il testo di White:

«I personally doubt that disastrous ecological backlash can be avoided simply by applying to our problems more science and more technology [...]. Despite Copernicus, all the cosmos rotates around our little globe. Despite Darwin, we are *not*, in our hearts, part of the natural process. We are superior to nature, contemptuous of it, willing to use it for our slightest whim» (White, 1967, p. 1206).

Per vincere la battaglia della sostenibilità è oggi necessario impegnarsi in un compito quasi impossibile da realizzare: smantellare o almeno ridurre la rilevanza di uno straordinario edificio culturale e scientifico costruito da altre menti meravigliose nel corso degli ultimi quattro secoli. Non sto proponendo di negare il lascito giuntoci da Copernico, Galileo, Cartesio, Newton e tutti i loro successori impegnati ad astrarre il nostro pensiero dal legame con la natura col fine di dominarla. Si tratterebbe di pura follia. Quell'eredità fa parte integrante della nostra conoscenza e continuerà a contribuire al progresso del sapere umano. Nondimeno, le *élite* culturali, politiche ed economiche devono imparare a riporre minore fiducia nelle *magnifiche sorti e progressive* rappresentate da scienza e tecnologia, in favore di una vera e propria bonifica ecologizzante del linguaggio, liberandosi di concetti quali efficienza, produttività, crescita, competitività e finanche prosperità. Per non fare che un esempio, l'insensata fiducia nella capacità di efficientamento garantite dall'innovazione tecnologica deve tornare a fare i conti con un pensatore ben conosciuto e per questo generalmente taciuto come l'economista scozzese William Stanley Jevons (1866), che dimostrò la fallacia del concetto di efficienza notando come l'innovazione tecnologica nella produzione e nell'impiego di energia prodotta dalla macchina a vapore e quindi dalla combustione del carbone conduceva a un risparmio energetico e finanziario immediato, ben presto superato dall'ampliamento della capacità produttiva consentita proprio dai risparmi nell'impiego dell'energia (paradosso di Jevons).

La domanda sorge spontanea: come possiamo riuscire a scappare dall'edificio eretto intorno alla capacità di misurazione? Nel castello della *Misura* magnifiche stanze sono state destinate alla poesia, le narrazioni, le opere d'arte, in una parola alla bellezza. Queste stanze, come i musei, sono prigioni dorate per relegare tutte le forme non scientifiche di rappresentazione del mondo e della vita della natura. Inaspettatamente, anche la matematica è divenuta prigioniera degli algoritmi, il più limitato e deterministico fra i meravigliosi strumenti a sua disposizione, e i numeri sono stati imprigionati dagli indicatori, milioni di mattoncini incapaci di forgiare nuove culture, ma abilissimi a forzare il pensiero di miliardi di persone.

Come ci ha insegnato Serge Latouche (2000), decenni di critica post strutturalista delle grandi narrative moderniste non sono riusciti a liberare la nostra mente dal concetto di progresso inteso come sviluppo materiale, quindi crescita. Prima di Latouche questo aspetto fu investigato da David Orr, docente di studi ambientali e fondatore del Meadow Creek Project in Arkansas, una comunità pioniera

dell'autosufficienza ecologica. Nella sua *lectio magistralis* per le Annual E.F. Schumacher Lectures, Orr, poco meno di trent'anni fa, prese posizione contro il predominio della misura:

«The architects of the modern worldview, notably Galileo and Descartes, assumed that those things that could be weighed, measured, and counted were more true than those that could not be quantified. If it couldn't be counted, in other words, it didn't count. Cartesian philosophy was full of potential ecological mischief, a potential that Descartes's heirs developed to its fullest ... Descartes was at heart an engineer, and his legacy to the environment of our time is the cold passion to remake the world as if we were merely remodeling a machine» (Orr, 1993, p. 3).

Il motore di una sostenibilità positiva

Non riusciamo a liberarci dalla retorica del cosiddetto *What Should We do?*, dalla necessità di progettare e programmare nonostante non si sappia come procedere e meno che mai si sa come raccontarlo. Anche la formazione universitaria, ormai ridotta ad *educazione*, vale a dire somministrazione unidirezionale dall'alto verso il basso di tecniche e competenze, ha sempre rifiutato le suggestioni provenienti da studiosi come Edgar Morin, il primo a riflettere, già nel 1965, sulla necessità di una conoscenza poli-disciplinare per tentare di risolvere la crisi ambientale (Morin, 1965), o come Basarab Nicolescu, teoreticamente e pragmaticamente orientato ad indagare nuovi spazi di conoscenza trans-disciplinare (Nicolescu, 1985, 2010, 2012).

La specializzazione disciplinare è fondamentale per avanzare in profondità con la conoscenza e l'acquisizione di dati rilevanti, eppure è del tutto inservibile e alla fine inutile se non è accompagnata da una divulgazione efficace, poiché le persone, ma anche le classi dirigenti e i politici, non dispongono di tempo per approfondire il sapere disponibile. Collaborare in modo comunicativo permetterebbe di far comprendere come la questione ecologica combini innumerevoli temi determinanti per il vivere quotidiano apparentemente non correlati alla salute ambientale; temi come inclusione ed esclusione, diversità biologica e culturale, autenticità culturale e conservazione delle tradizioni, ecosistemi culturali, produzioni locali, perfino sicurezza e diritti, per arrivare ai nuovi (e antichissimi) modelli di circolarità che potrebbero offrire grandi opportunità per le economie decentrate e marginalizzate dalla globalizzazione. Si tratta di immensi campi di ricerca e azione, all'interno dei quali gli scienziati di tutte le discipline, ma anche gli artisti e i comunicatori potrebbero offrire contributi rilevanti (Hawkes, 2001, Burford *et al.*, 2013).

Le ricerche e gli studi ultra-specialistici degli scienziati che stanno lavorando sui *Planetary Boundaries* devono essere *banalizzate* per diventare costrutto sociale

condiviso. Il concetto dei Limiti planetari è costruito su elaborazioni di dati alquanto complesse ma è una nozione facile da comunicare lavorando sul concetto di limite. Più ancora dell'Impronta ecologica, che può facilmente essere calcolata da chiunque, ma si fonda su una costruzione astratta e anche distorsiva del concetto stesso di impronta, la nozione dei Limiti planetari presenta una *naturalezza fisica* indiscutibile. Non a caso Kate Raworth (2017) ha ottenuto un clamoroso successo con la metafora dell'economia della ciambella che proprio al paradigma dei Limiti è ricondotta. Il doppio limite della ciambella, interno ed esterno, con i limiti del benessere sociale da non valicare verso l'interno e quelli ambientali verso l'esterno è sicuramente la figurazione più efficace per comunicare i valori della dignità sociale e del benessere interrelati a quelli della sostenibilità.

Novels Against Novel Entities (Romanzi per contrastare le Nuove entità)

Dovremmo ricordarci degli Argonauti, una *banda multidisciplinare* di navigatori, eroi, semidei, re, parenti e padri di futuri re ricordati da Omero e narrati da Esiodo. Impegnati nel viaggio alla ricerca del Vello d'oro costoro decisero di farsi guidare da Giasone, un ragazzo privo di esperienza. Attraverso varie vicissitudini, vittorie, disgrazie e successi Ercole, Castore, Polluce, Laerte, Peleo e Telamone, padri, gli ultimi tre, dei futuri eroi omerici, affidano al giovane il loro destino, il quale, consapevole della propria impreparazione, aveva chiesto ad Ercole di assumere il comando della spedizione. Poiché narra di un'impresa collettiva, condotta da rappresentanti di diverse generazioni considerati dello stesso rango, il mito degli Argonauti è perfetto per spiegare cosa dovremmo fare se solo fossimo ancora capaci di ricevere e rielaborare le lezioni delle antiche cosmogonie rese decorative dal trionfo degli algoritmi.

Non mancano, tuttavia, segnali positivi di cambiamento. Recentemente, grazie all'affermazione delle cosiddette *ecological humanities*, le discipline umanistiche, letterarie e filosofiche stanno impegnandosi sempre più convintamente sui temi del cambiamento climatico e della crisi ecologica, avendo compreso che tali questioni non possono essere riservate alle scienze, richiedendo piuttosto robusti contributi culturali, estetici ed etici. Wendy Parkins, studiosa di letteratura inglese, sottolinea come gli scrittori dell'epoca vittoriana avevano pienamente compreso la portata delle straordinarie trasformazioni sociali, economiche ed anche ambientali della trionfante Rivoluzione industriale: intuizioni, visioni e premonizioni di romanzieri, filosofi, esteti, artisti e attivisti politici come John Ruskin, William Morris, Edward Carpenter e John Stuart Mill dimostravano una esatta consapevolezza dei fenomeni in corso nel momento stesso del loro dispiegarsi (Parkins, 2017). Scrittori, romanzieri e poeti hanno descritto il mondo che andava incontro alla Seconda guerra mondiale in modi molto diversi, sullo sfondo dei quali rimaneva il denaro volatilizzatosi con la crisi del

1929. Contrasti e ineguaglianze sociali permanevano nelle narrazioni del secondo dopoguerra e del *boom* economico, una presenza che viene rarefacendosi a partire dagli anni '80 del XX secolo per poi tornare di recente, rappresentando sperequazioni sociali e crisi ambientale. Il romanzo è stato in grado di affrontare sia gli sconvolgimenti epocali seguiti alla Rivoluzione industriale, sia quelli prodotti dalla Grande Depressione. Non allo stesso modo e con lo stesso successo, se non per casi sporadici (*Solar* di Ian McEwan del 2010), le letterature e le arti visive sono riuscite a offrire efficaci ritratti dell'insostenibilità. Thomas Piketty, in diversi passaggi del suo monumentale lavoro *Le Capital au XXI^e siècle*, elabora una riflessione di vasta portata sul ruolo della letteratura nella rappresentazione degli aspetti dominanti di una determinata epoca. L'economista francese cita i romanzi di Jane Austen e di Honoré de Balzac a proposito della loro capacità di rappresentare con grande esattezza la rilevanza dei temi collegati ai patrimoni familiari e al reddito delle famiglie nel corso del XIX Secolo, con descrizioni puntuali delle infinite diseguaglianze sociali dovute all'assenza di meccanismi di redistribuzione del reddito, dei vantaggi dovuti al censo e delle preoccupazioni dei benestanti rispetto al pericolo della perdita di privilegi anche solo a causa di imprevisti familiari. Alcuni passaggi del libro sul ruolo degli scrittori sono sorprendenti per la loro rarità in testi di economia. Piketty (2014, pp. 12-13), citando i due autori, scrive che la loro «conoscenza intuitiva» riesce a cogliere implicazioni notevoli in relazione a fenomeni sociali complessi «with a verisimilitude and evocative power that no statistical or theoretical analysis can match».

Il romanzo è ancora prodotto di largo ma non larghissimo consumo sebbene non sia più in grado di informare di sé masse sociali sempre più omologate. Sovviene il dubbio che anche la produzione letteraria ed artistica sia eterodiretta da algoritmi, il cui dominio attuale avrebbe sorpreso Kurt Gödel, il matematico viennese che negli anni '30 del XX secolo aveva dimostrato, attraverso la formulazione dei suoi teoremi di incompletezza e di espressioni non decidibili, l'incompletezza di quegli automi, non dimostrabili logicamente e neppure contraddicibili. Oggi sappiamo come, attraverso la potenza decidibile del calcolo algoritmico, ogni aspetto della nostra vita sia determinabile e tracciabile, orientando i nostri consumi, fino a conformare la nostra stessa cultura e, quindi, le menti. Arriverà il giorno in cui gli algoritmi, attraverso altri automi e *robot*, modificheranno addirittura i nostri corpi, come è stato genialmente messo in scena dal film di animazione più ecologico della storia del cinema: *WALL-E* (2008).

Insisto sul carattere decisivo di saper proporre storie, simboli, visioni emozionanti del mondo perché il discorso scientifico risulta distante e inafferrabile per molti e non è casuale che nell'epoca della massima potenza della scienza sia sempre più diffuso un apparentemente inspiegabile pensiero antiscientifico. Conseguire risultati sostanziali nella modifica dei comportamenti richiede – a mio avviso – più storie che dati scientifici, perché per trovare un equilibrio con la natura il genere umano ha più bisogno di meta narrazioni e di metafore, magari prodotte da dei

dati, che di numeri e indicatori. L'auspicio è che le discipline umanistiche orientate ad indagare la crisi ecologica siano in grado di fornire strumenti per costruire narrazioni efficaci sulla natura e sulla sua crisi da noi innescata.

Coniugare la misura dell'ambiente con la rappresentazione ecologica della crisi ecosistemica è stata la miscela che consentì l'enorme successo editoriale di *Silent Spring* di Rachel Carson, la biologa marina che fu capace di spiegare il danno irreparabile prodotto dagli insetticidi e dai pesticidi usati indiscriminatamente dagli agricoltori statunitensi nel corso degli anni '50 e '60. Il libro della Carson, pubblicato nel 1962, fu alla base dei primi movimenti a difesa della natura, oltre, soprattutto, a causare la messa al bando del DDT nel 1972 negli Stati Uniti e nel 1978 in Europa, per la sua capacità di spiegare, attraverso la narrazione letteraria, come l'aspersione dei prodotti chimici per aumentare la resa agricola, eliminando gli insetti, comportava la scomparsa dei piccoli uccelli e la rapida desertificazione degli ecosistemi rurali, oltre che provocare malattie, aumento dei casi di cancro e il sopraggiungere di specie capaci di adattarsi ai veleni. Nella scrittura di *Silent Spring* la biologa utilizzò la conoscenza e il metodo scientifico suoi propri, ma seppe costruirvi attorno l'emozione del racconto, un affresco della bellezza rurale e del dissesto ecosistemico provocato dal progresso.

Ho parlato di uno storico medievista e di una biologa marina, entrambi statunitensi ed entrambi capaci di coniugare scienza, riflessione storica e racconto, innescando dibattiti (White) e successi editoriali (Carson) di lunga durata, grazie ad una capacità narrativa ed emotiva straordinaria. Eppure le *armate* della *Scienza* e quelle della *Cultura* continuano a confrontarsi l'una contro l'altra sul terreno della *Misura*. Le prime continuano incessantemente a produrre dati quantificando piuttosto che narrando la complessità della crisi fra *Homo Sapiens* e *Natura*; le seconde provano a resistere cercando di utilizzare gli strumenti delle prime, come dimostra l'azione pluriennale e ricca di stimoli svolta dal Forum d'Avignon. L'esercito dominante quantifica freneticamente perché incapace di narrare la complessità globale della crisi ecologica, mentre il secondo esercito entra in battaglia usando il linguaggio del primo (capitale culturale, capitale sociale, patrimonio culturale come valore aggiunto, valorizzazione, industria culturale, ecc.). Gli studi di economia ambientale e quelli di economia ecologica, grazie all'interazione di economisti ed ecologi, sono fatalmente attratti dal magnetico campo della Misura e si concentrano nella definizione dei cosiddetti *servizi ecosistemici*, riducendo la Natura a dispensatrice/distributrice di servizi, cercando vanamente di assegnare un valore monetario a risorse non preziose, ma più semplicemente e radicalmente indispensabili come l'acqua, l'ossigeno, la biodiversità, la pura e semplice bellezza dei fiori. Questi studiosi, usando il termine *servizio*, non fanno altro che riproporre e confermare l'antropocentrismo che ha causato la crisi ecologica, riducendo il problema a una questione di gestione delle risorse. Si tratta di un discorso pericolosissimo perché fondato sul più stolido degli utilitarismi: la natura cessa di essere una categoria

significativa in sé, un valore assoluto, qualcosa che ci regala risorse indispensabili alla vita, per essere una volta ancora ridotta a strumento, a puro distributore di servizi. Un'inquietante deriva concettuale. La vera sfida è come uscire dal bipolarismo Misura/Cultura, Scienze dure/Scienze sociali e/o umane e trovare, almeno sui temi della sostenibilità e della crisi ecologica, delle nuove sintesi capaci di generare discorsi comprensibili ai più ampi strati della popolazione di tanti paesi del mondo per implementare azioni efficaci rispetto all'obiettivo di non superare i limiti planetari e di retrocedere rispetto a quelli che abbiamo già superato. L'obiettivo più urgente per una vita in pace con la natura dovrebbe diventare quello di comunicare e divulgare, popolarizzandola, l'enorme mole di conoscenza che abbiamo già accumulato.

Riscoprire il primo pensiero ecologico

Per provare a riattivare un concreto percorso transdisciplinare verso un pensiero ecologico è necessario rivisitare le fonti originarie che quello stesso pensiero fecero zampillare e scorrere nel corso della seconda metà del XX secolo, con rimandi e ancoraggi a contributi ancora precedenti. Il motivo per cui tale operazione culturale e scientifica è necessaria è il fallimento di tutte le misure assunte per rallentare e fermare il riscaldamento globale e la perdita di biodiversità nel pianeta sulla base del concetto di sviluppo sostenibile. È vero che tutto l'edificio scientifico, tecnico e culturale messo in campo da quei pensatori fallì a sua volta, non riuscendo ad affermarsi globalmente durante gli anni '80, quando anche in Europa fiorirono i primi movimenti ecologisti e le prime formazioni partitiche ambientaliste, ma ciò che fu pensato e scritto a partire dagli anni '30 in avanti è ancora oggi rilevante, se non altro perché costituisce il patrimonio e l'eredità culturale da preservare e attualizzare. Infatti, dopo accese polemiche (di cui parlo più avanti) e dopo primi notevoli successi, quel pensiero è quasi svanito dai dibattiti e anche dalle bibliografie, sempre più concentrate nel citare miriadi di articoli pubblicati in riviste internazionali che servono ad elevare il *ranking* dei ricercatori.

Fra le *beautiful mind* del pensiero ecologico, oltre a quelle già citate, alcune rappresentano pietre miliari del pensiero sistemico intorno alla crisi ambientale: Barry Commoner (1971) e Gregory Bateson (1972), Donella Meadows (1972), Herman Daly (1973) e, fra gli italiani, Giorgio Nebbia (1969) ed Enzo Tiezzi (1984). Tutti questi studiosi, solidi nelle loro discipline, non sono stati sfiorati dal dubbio e dalla paura di cadere nel regno dell'indefinitezza, della generalizzazione e della genericità, le dimensioni che terrorizzano gli studiosi e i ricercatori. Come aveva sottolineato Morin, generico e generale condividono la stessa radice di generare, la qualità principale di tutte le forme di vita nel pianeta. Per Morin una conoscenza capace di risolvere la crisi ecologica non può essere settoriale, quindi incapace di abbracciare tutto il sapere necessario per generare risposte. Mai profeta fu tanto inascoltato. Senza

il supporto di studi transdisciplinari non è possibile comporre le tessere del mosaico ecologico/umano in una figurazione significativa e la ricerca della sostenibilità continuerà a produrre eccellenti risultati scientifici e tecnologici, confermandosi incapace di generare un consistente immaginario globale. L'assunto che scienza e tecnologia avrebbero di per sé stesse risolto il problema dell'insostenibilità, garantendo la crescita economica, è il grande errore su cui il paradigma dello sviluppo sostenibile è stato fondato sin dagli anni '80 del XX secolo: sviluppo capace di soddisfare i bisogni (come in passato), preoccupandosi di rendere sostenibile solo una minima parte di tutto ciò che esso comporta.

È stato Gregory Bateson, aggregando concetti da più discipline grazie alla sua peculiare multidisciplinarietà (psicologo, sociologo, semiologo, linguista, cibernetico ed epistemologo), ad offrirci la definizione di «ecology of mind» o «ecology of ideas», una scienza ancora inesistente come corpo organizzato di teorie e conoscenze, si premurava di avvertire lo psicologo e cibernetico inglese (Bateson, 1972, p. 1). Se dal 1987 (Rapporto Brundtland) e dal 1992 (Rio de Janeiro) avessimo attentamente studiato gli scritti di Bateson ci saremmo resi conto di come si sarebbe andati incontro a un fallimento. Egli scrive, infatti, che il vero problema per l'affermazione di un pensiero ecologico è che gli esseri umani sono sistemi auto-correttivi.

«They are self-corrective against disturbance, and if the obvious is not of a kind that they can easily assimilate without internal disturbance, their self-corrective mechanisms work to sidetrack it, to hide it, even to the extent of shutting the eyes if necessary, or shutting off various parts of the process of perception» (Bateson, 1972, p. 437).

Per Bateson il «purposive thinking» (pensiero intenzionale) caratterizza la nostra specie, risultando il vero responsabile della crisi ecologica fin dal momento – da egli stesso citato – della scelta compiuta da Adamo ed Eva di cogliere la mela proibita. Un pensiero orientato al fare e al trasformare, che si coniuga perfettamente con il *cogito ergo sum* cartesiano, facendoci ritenere possibile ogni azione. Senza alcun timore reverenziale nel mettere in discussione la fiducia nella scienza Bateson propugna la necessità di rivedere il rapporto tra pensiero ed emozioni, ricordando che i poeti hanno sempre saputo vedere prima e meglio, per concludere con un avvertimento che nessuno ha voluto ascoltare da quel lontano 1972: gli errori da cui sono scaturiti i disastri catastrofici provocati dalla cultura occidentale sarebbero niente altro che errori epistemologici dovuti all'enorme aumento di arroganza scientifica generatasi a partire dalla Rivoluzione industriale, che ha modificato strutturalmente le relazioni fra gli umani e il loro ambiente. Il pensiero intenzionale, caratteristica primaria del pensiero occidentale ha permesso di considerare sé stessi come autocrati dotati di pieni poteri sull'universo, che è fatto solo di chimica e fisica, cioè di elementi che si possono conoscere e controllare, così come si possono

controllare senza alcun limite i fenomeni biologici perché ogni aspetto della vita può essere ridotto ad una provetta di laboratorio. Come scrive Bateson:

«Evolution was the history of how organisms learned more tricks for controlling the environment; and man had better tricks than any other creature» (Idem, p. 492).

L'arroganza scientifica ha cancellato le emozioni, riducendo a puri strumenti decorativi e di piacere, destinati all'ozio e alla ricreazione, l'arte, i simboli, il racconto e il mito, grazie alla certezza che i problemi materiali della vita sarebbero stati risolti da scienze e tecnologie, compreso lo squilibrio ecologico generato proprio a causa dell'applicazione illimitata delle ultime due. Bateson non chiede di fare maggior uso delle emozioni e un conseguente minor uso della ragione. Egli chiede, piuttosto, una ridefinizione completa della relazione fra pensiero ed emozioni.

Oggi il concetto di Antropocene è ampiamente dibattuto, soprattutto fra chimici e geologi, i quali controbattono ai sostenitori di questa nuova epoca (peraltro dei chimici), fondata sul predominio dell'uomo sulla natura, di non aver raccolto sufficienti prove sedimentarie (strati di emissioni, strati di polveri o ceneri, ecc.) per approvare tale passaggio di epoca. Sebbene il metodo scientifico adottato dai geologi per la periodizzazione della vita del pianeta sia indiscutibile, ritengo che solo il fatto che gli umani siano giunti a modificare il DNA, vale a dire abbiano conseguito il potere *divino* di modificare la vita attraverso azioni di laboratorio, ci deve far ritenere di vivere in questa nuova e anche spaventosa epoca. Proprio per la possibile e probabile perdita di ogni limite nel potere di modificazione della vita (di tutte le forme di vita esistenti) io credo sia necessario rifondare un pensiero ecologico ripartendo dai progenitori e progeneratrici. Nell'epoca delle possibilità illimitate riscoprire la saggezza del limite è un'opzione decisiva e di vitale importanza, anche per uscire dalla condizione paradossale che vede una parte di umanità – quella che consuma smodatamente – consapevole della necessità di assumere comportamenti sostenibili senza essere in grado di tradurli in azioni quotidiane.

Questo paradosso era stato già chiarito da Wolfgang Sachs proprio lo stesso anno dello svolgimento del *summit* di Rio de Janeiro (Sachs, 1992). La sua critica fu poi accolta nel 1995 dalla Commissione Mondiale per la Cultura e lo Sviluppo dell'UNESCO (WCCD, 1996), con la pubblicazione del celebre *Our Creative Diversity*, il rapporto in cui per la prima volta si parla di diversità culturale, una dimensione colpevolmente assente sia dalle riflessioni della Brundtland, sia da Rio de Janeiro.

Problemi di *governance*, di gerarchia e di allocazione dei finanziamenti

Come ho argomentato altrove (Franz, 2019a e b), dobbiamo rileggere questi contributi ormai lontani nel tempo, sia perché nella nostra epoca nulla si sedimenta e tutto si disperde in una rotazione senza sosta, sia perché oggi abbiamo la possibilità, assente un tempo, di connettere il pensiero ecologico con le dimensioni delle *ecological humanities*, delle *ecological cultures* e degli studi culturali sempre più orientati ad affrontare la relazione uomo-ambiente. Oso arrivare a sostenere che la dimensione culturale all'interno della crisi ecologica è oggi assai più fondamentale della dimensione scientifico-tecnica e questo perché è la dimensione culturale dell'insostenibilità che forma e conforma la vita quotidiana di miliardi di esseri umani e dei principali sistemi sociali globalizzati. Gli assiomi di questa cultura dell'insostenibilità sono stati prodotti dalla cultura occidentale e, in tre decenni di globalizzazione, sono stati assorbiti da quasi tutte le società del mondo. È necessario costruire multiformi culture della sostenibilità perché una sola cultura, ancora una volta di marca occidentale e ancora una volta forgiata su tecnica e tecnologia e sul carattere perentoriamente *top-down* del metodo tecno-scientifico, non può che fallire.

Secondo i fautori di una sostenibilità fondata sull'innovazione tecno-scientifica (la maggioranza di chi agisce per e sull'ambiente) bisognerebbe organizzare due diverse dimensioni dell'azione: una dimensione di ricerca e innovazione scientifica e una dimensione locale orientata alla messa in pratica di azioni sostenibili. Frank Biermann (2007), docente di Global Sustainability Governance all'Università di Utrecht, propone una «Earth System Science Partnership», una sorta di alleanza per organizzare efficientemente la ricerca e l'insegnamento delle scienze naturali (definite «Earth System Analysis»), comprendendo alcune branche dell'economia, della geografia e dell'informatica, separandole dalle discipline umanistiche e sociali che si devono occupare delle pratiche locali («Earth System Governance»). Queste ultime, essenzialmente qualitative, sono considerate «context-dependent», dovendosi confrontare con le città, innumerevoli attori sociali, entità *profit* e *non-profit*, agenzie, amministratori locali, attivisti e imprese. La proposta appare certamente efficace, pragmaticamente orientata a risolvere l'apparentemente irrisolvibile problema dell'incomunicabilità disciplinare, ma, ancora una volta, il pensiero intenzionale e la retorica del «what should we do?» penalizzano i contributi culturali, riducendoli a facilitatori di processi locali (Brocchi, 2008). Si tratta di una soluzione solo parzialmente efficace e spesso insoddisfacente, come hanno dimostrato diversi studi e ricerche in campo urbano e di comunità, che hanno coinvolto discipline e strumenti in uso a sociologi, antropologi, pianificatori, esperti di creatività urbana, *media manager* e artisti, senza riuscire a “catturare la cultura” all'interno delle sfide ecologiche. Nancy Duxbury e Sharon Jeannotte dal Canada (2011) e prima ancora Sheila Jasanoff e Mary Martello dagli Stati Uniti (2004) confermano sia la rilevanza, sia i limiti del coinvolgimento delle comunità

locali e delle minoranze nello sviluppo di buone pratiche. Se tale coinvolgimento è fondamentale per favorire una gestione più attenta delle risorse naturali, portando nei discorsi sull'ambiente le soggettività individuali e le emozioni legate ai luoghi, ai paesaggi, alle abitudini di vita, alle memorie individuali, familiari e collettive, è vero che esso si riduce spesso ad una pura testimonianza, incapace di determinare cambiamenti strutturali.

Costantemente orientati al fare, ci siamo impegnati in un'incessante produzione di agende politiche universali, raccomandazioni, trattati, firmati e presto ignorati, piani d'azione ponderosi che hanno impegnato molte comunità locali senza ottenere risultati decisivi (Easterly, 2015). Pochi e marginali sforzi sono stati dedicati a ridefinire sistemi e meccanismi di formazione e di trasmissione della conoscenza, come propugnava Bateson, continuando a frammentare ancora di più – convinti di procedere verso una razionalizzazione necessaria – l'ampio e potente ventaglio disciplinare a nostra disposizione. Gli attori, siano essi lo scienziato, il tecnico, il tecnologo, il sindaco attuatore o la comunità mobilitata, sono tutti agenti dall'esterno, osservano l'ambiente e la sua crisi, e intervengono come salvatori del mondo grazie ad una competenza. Nessuno agisce all'interno dei propri discorsi e dei propri metodi analitici e assai raramente qualcuno agisce sulle proprie forme espressive e rappresentative, perché tutti continuano ad agire dall'esterno e dall'alto delle proprie risposte tecnico-tecnologiche. Qualora un problema ci disturbi internamente, sempre ricordando Bateson, sarà sufficiente non parlarne.

Il problema rimane sempre lo stesso: per formare e comunicare il pensiero ecologico è necessario uno sforzo ecologico in noi stessi. Come scrive la indo-americana Sheila Jasanoff (2010), professoressa ad Harvard, matematica, linguista, esperta in diritto dell'ambiente e in tecnologie, le rappresentazioni scientifiche dell'ambiente non sono sufficienti a comprendere il mondo come lo vediamo e lo viviamo, meno che mai a far comprendere come vorremmo che fosse. Al cospetto della natura gli individui e le società non reagiscono solo in conseguenza di fatti oggettivi (dati e analisi scientifiche), ma, assai più intensamente, attraverso percezioni soggettive e portati culturali. Si pensi, per esempio, al paesaggio e alla considerazione, del tutto emotiva, che assegniamo ai paesaggi notevoli: le colline toscane, il paesaggio provenzale, le brughiere scozzesi, le voragini e gli orridi del Grand Canyon. I fatti ambientali prodotti dalla scienza difficilmente producono significato per chiunque, mentre la Laguna di Venezia colpisce chiunque, anche il nativo Yanomamö che avesse la ventura di capitarvi, a prescindere dallo stato ecosistemico, dalla qualità delle acque e dalla biodiversità di quel sistema acquatico di transizione fra mare e terra. I fatti oggettivi (le evidenze) e le interpretazioni personali (l'elaborazione delle percezioni e di ciò su cui si riflette) quando riescono ad essere integrati offrono significati multipli in termini di utilità e di condivisione e tutto questo dipende esclusivamente dall'uso che si fa delle parole. Troppo spesso le parole utilizzate per dare sostanza alle evidenze della crisi ambientale sono

completamente astratte rispetto all'esperienza quotidiana delle persone nel loro ambiente. Le parole impronta ecologica, Antropocene, polveri sottili, gas serra, eutrofizzazione delle acque, scioglimento delle calotte polari e dei ghiacciai, nuove entità chimiche in atmosfera, forme di vita resistenti agli antibiotici, il carbonio costituiscono nozioni del tutto avulse e lontane dalla vita di miliardi di persone. Va solo un po' meglio con il tema dei rischi, almeno per le popolazioni ad essi più esposte (e non tutte): terremoti, eruzioni vulcaniche, tsunami, frane; mentre, come stiamo assistendo dall'inizio del 2020, salvo pochi esperti, nessuno si occupa del problema della diffusione dei virus o di altre gravi malattie fino a che esse non ci travolgono.

Come per altri aspetti della vita contemporanea, l'eccesso di informazioni e il loro incessante fluire a scala globale produce insensibilità e disinteresse, a dimostrazione del fatto che la comunicazione e il saper comunicare non sono sufficienti a diffondere nelle persone non esperte la consapevolezza della crisi. Comunicare non equivale a narrare, affabulare, raccontare storie con parole, immagini, musiche, colori e corpi. Narrare e ascoltare storie è ciò che gli esseri umani hanno appreso a fare fin dalla notte dei tempi all'interno di grotte buie e fredde. Pensare che le storie non siano utili a proteggere la natura e a salvarci dalla crisi ecologica è uno degli atti più arroganti che possano essere commessi dalle tecnocratie che sovrintendono sia alla cosiddetta educazione, sia allo sviluppo (termini dalla profonda capacità contaminante) delle ricerche tramite l'erogazione di finanziamenti. Saper integrare le evidenze scientifiche nelle narrazioni creative è l'unico vero strattagemma – il *trick* di cui parla Bateson – per favorire, sul lungo periodo, la veicolazione e il recepimento di contenuti che ci disturbano interiormente per la loro complessità e per lo sforzo che ci richiedono in termini di cambiamento. Solo dissodando il terreno delle emozioni sarà possibile implementare in modo condiviso politiche di restrizione nell'abuso dell'ambiente e di limitazione nel prelievo di risorse naturali. Se anche le *élite* globali convenissero con questo postulato il flusso dei finanziamenti pubblici indirizzati al cinema, al teatro, alla produzione di documentari e di serie televisive, di romanzi e mostre di arti figurative resterebbe irrisorio rispetto a quel che sappiamo investire in mostruosi agglomerati per aumentare la capacità di calcolo e immagazzinare dati. Quando alcune migliaia di scienziati sapranno tutto del clima e dei misteri della meteorologia e avranno immagazzinato miliardi di dati nei loro sistemi di computazione, saremo quasi tutti morti di sudore perché quasi nessuno sarà stato in grado di raccontare il perché o perché sapendolo narrare non ha trovato le risorse per poterlo fare.

Le comunità, nella loro infinita diversità culturale ed economica, devono essere sempre più coinvolte come agenti diretti per il cambiamento e perché questo avvenga è necessario che l'ambiente diventi parte della loro identità e delle loro storie. Oggi la tecnologia offre straordinarie opportunità di produzione multimediale, tecniche di ripresa, montaggio anche a livello amatoriale ed il potere dei media

digitali nel riuscire a creare e diffondere storie è impressionante, finanche spaventoso fino a che resta concentrato nella produzione di teorie fasulle e di cosiddetti messaggi *fake*. Bisogna allora chiedersi a quanto ammontino i finanziamenti europei e dei singoli stati nazionali a favore della creazione di storie, micro-storie, filmati sulla natura dei luoghi direttamente realizzati dalle comunità.

Misura e Cultura, Metriche e Rappresentazioni

Precisamente perché la nozione di sostenibilità è poliedrica e contraddittoria e poiché la dimensione culturale tende a rimanere relegata (e auto relegata) in una posizione ancillare o di vera e propria subalternità, l'approccio *top-down* alla questione ecologica continua a prevalere. Tale ancillarità produce una conseguenza: le evidenze scientifiche, la descrizione del disastro attraverso i dati genera inquietudine poiché l'attenzione è costantemente focalizzata sugli aspetti critici, negativi o propriamente drammatici dell'insostenibilità. Un certo "terrorismo" comunicativo è utile per fare presa sull'opinione pubblica; il problema emerge quando tutta la comunicazione si risolve in terrorismo continuato. La *Misura*, almeno in materia di crisi ambientale e climatica, conduce automaticamente a questo risultato. La *Cultura*, con la narrazione e la creazione di storie avrebbe il grande merito di costruire una sostenibilità positiva. Metriche e rappresentazioni lavorano separatamente sia perché si esprimono attraverso canoni e registri diversi, sia perché da qualche secolo queste due fondamentali dimensioni della conoscenza non appartengono più al medesimo palinsesto, continuamente riscritto su sedimentazioni secolari o millenarie.

Per riuscire a produrre nuove sensibilità attorno alla crisi ecologica è necessario tornare a riunificare le due dimensioni o, perlomeno, a dare più spessore alla seconda, anche perché la crisi finanziaria globale del 2007 ha comportato, fra le altre conseguenze, l'ingresso di molti altri temi all'interno della nozione di sostenibilità, rendendo ancora più complessa ed elusiva la questione: aumento delle povertà, iniquità diffusa, disoccupazione di massa, migrazioni epocali, conflitti razziali e di genere, polarizzazioni urbane e territoriali sempre più marcate. Con la crisi del 2007 è sembrato del tutto naturale ricomprendere questi problemi all'interno della nozione di sostenibilità, anche per renderla più equitativa e vicina alle crisi sociali, aumentandone tuttavia la vaghezza e la difficoltà di dialogo tra esperti (Giovannoni e Fabietti, 2014).

All'interno di ciascuna pozzanghera in cui è disperso e frazionato il mare della nostra conoscenza esperta ci sentiamo comodi e rassicurati, comprendendoci l'un l'altro, rispettando i medesimi canoni e calibri, sempre più ridotti a dialetti scientifici pieni di acronimi, che fungono da identità di club, ma rendono impervia la lettura, in ogni caso scarsamente utile, essendo comunque la maggior parte dei contributi scientifici prodotta unicamente per ristrette cerchie di adepti.

Gli studiosi delle discipline umane e sociali – filosofi, storici, pedagoghi, antropologi, comunicatori, sociologi e geografi – insieme a una gran parte dei giuristi sono stati marginalizzati o si sono auto esclusi da campi di ricerca dominati da materie ostili ai più, da numeri, indicatori, matrici e modelli matematici utilissimi ma incapaci di rappresentare tanto il dramma quanto le possibili vie d'uscita. Come ho già scritto, il genere umano si è trovato a convivere per la prima volta nella storia fra un crescente sentimento antiscientifico e una mole di dati incommensurabile, la cui accumulazione è consentita da capacità di calcolo sempre crescenti, energeticamente insostenibili e sempre più inutili nella loro infinitesimale frammentarietà, moltiplicata algebricamente dalle ideologie delle classifiche bibliometriche e da riviste internazionali sempre più predatorie, dominate dal pensiero e dal mercato anglo-americano. Un processo di uniformazione e omologazione del pensare che produce milioni di articoli iper-specializzati sempre più stitici (Correidoira, 2017). Si tratta di un sistema al quale pochissimi, nelle università e nei centri di ricerca, hanno la forza di sottrarsi, autoescludendosi e ponendosi volontariamente ai margini. Tutto questo è accaduto sebbene nei primi anni '90 si fossero sviluppate collaborazioni interdisciplinari e anche transdisciplinari innovative (Schelhas, Lassoie, 2001), mentre, nei primi decenni del nuovo millennio, la poderosa innovazione tecnologica ha consentito la sperimentazione di nuovi campi di ricerca (che hanno prodotto anche nuovi corsi di laurea), incrociando discipline come la biologia, l'ecologia, la genetica, l'economia, l'ingegneria, le discipline *manageriali*, il diritto, la pianificazione, ma a dispetto di ciò, la grande maggioranza dei sistemi formativi non ha prodotto quei nuovi spazi di conoscenza transdisciplinare di cui parlava Basarab Nicolescu fin dagli anni '80, limitandosi nei casi più fortunati ad architetture accademiche di bilanciata multidisciplinarietà (Giovannoni and Fabietti, 2014; Franz, 2004).

Impronta Ecologica e Limiti Planetari. Problemi di astrattezza

Ho già esposto il problema dell'astrattezza di definizioni e concetti da noi usati per rappresentare scientificamente la crisi ecologica e l'insostenibilità sistemica. Un esempio perfetto è quello del concetto e del modello di calcolo dell'indicatore statistico chiamato *Ecological Footprint*, definito nel corso della prima metà degli anni '90 e poi perfezionato nel 1996 da Mathis Wackernagel and William Rees (1996). Purtroppo, nel corso dell'ultimo decennio, questo strumento, controverso e fortunato per l'immediato successo ottenuto, ha assunto la definizione ancora più astratta di *Carbon Footprint*. Il World Wild Fund for Nature (WWF) lo assunse come strumento di misurazione dello stato globale dell'ambiente sin dal 1999, iniziando a pubblicare annualmente il *Living Planet Report*. Nel 2003 fu creato il Global Footprint Network, con l'obiettivo di rendere l'indicatore sempre più preciso e comunicativamente efficace, con il fine di opporlo costantemente al ben più famoso e

utilizzato Prodotto Interno Lordo (PIL), l'indicatore statistico che domina il nostro tempo. L'Impronta ecologica (IF) e il PIL, pur opponendosi, condividono la caratteristica fondamentale di essere modelli di rappresentazione statistica della realtà e non la realtà stessa, anche se spesso vengono assunti da classi dirigenti e opinione pubblica come tale. Infatti, l'utilità e la disfunzionalità dei due modelli risiedono nella loro prima qualità, quella di saper rappresentare e comunicare il fine ultimo della loro funzione: la crescita di produzione e consumi e, converso, l'eccessivo consumo. Paradossalmente – e questo dovrebbe insegnare qualcosa circa l'importanza della rappresentazione – l'efficacia comunicativa dei due indicatori è molto maggiore dell'esattezza scientifica e del rigore logico che li produce. Il più vecchio e famoso dei due, il PIL, è ampiamente parziale e già il suo inventore, Simon Kuznets, nell'immediato secondo dopoguerra, metteva in guardia il governo degli Stati Uniti dal farne un uso disinvolto, cosa che poi è avvenuta a scala mondiale. Il secondo, la IF, si basa, in estrema e semplicistica sintesi, sul rapporto astratto della produttività media di un ettaro di superficie terrestre, di suolo o di mare (*global hectare*). Non potendo qui soffermarci a discutere il modello di calcolo della IF, mi limito ad evidenziare la critica più sottile e intellettualmente raffinata avanzata negli anni scorsi, che sottolinea come esso abbia stravolto il concetto di impronta riducendolo a una serie negativa di soglie. Anita Girvan, studiosa canadese, spiega come l'impronta possieda significati positivi ancestrali, essendo stato il suo riconoscimento essenziale per la sopravvivenza di individui e gruppi di cacciatori, per i guerrieri e per gli eserciti, ma essendo essenziale anche per gli studiosi, si pensi ai fossili o a una goccia d'ambra che genera un'impronta cristallizzando una vita (Girvan, 2018). A dispetto della storica positività del concetto di impronta la sua metaforizzazione come strumento di misurazione ambientale ha comportato l'introduzione di significati prevalentemente negativi e questo, come sostiene Girvan, nonostante che l'anidride carbonica sia contemporaneamente un elemento vitale del sistema bioatmosferico e un gas serra che ne mette a rischio l'esistenza. Alle argomentazioni appena esposte, aggiungo che lavorare sui significati positivi dell'impronta permetterebbe di verificare in parallelo eventuali progressi. Sappiamo tutto dell'impronta negativa dell'agricoltura industrializzata, ma non sappiamo nulla dell'impronta positiva dell'agricoltura biologica, come sappiamo tutto dell'impronta dei cibi ultra-processati, ma non sappiamo nulla dell'impronta positiva dei cibi a km0. Mentre riusciamo a calcolare l'impronta del turismo di massa, non sappiamo nulla dell'intangibile impronta culturale prodotta da uno scorcio di paesaggio toscano e di come essa determini la prima. E cosa è il patrimonio culturale se non una stratificazione di impronte figurative e architettoniche positive che ci parlano di precedenti sistemi sociali, economici e politici?

Analoghe osservazioni possono essere imputate al modello di rappresentazione dell'Antropocene. Anche questo recentissimo modello possiede una notevole capacità comunicativa, almeno per persone attente alle questioni ambientali,

e ha il merito di aver ribaltato la nozione, anch'essa ancestrale, degli umani come «piccolo mondo su un grande pianeta» in una più appropriata rappresentazione di un «mondo sovradimensionato che grava su un piccolo pianeta». Fra il 2009 e il 2015 il modello di misurazione viene sistematizzato da Johan Rockström⁴, poi rielaborato dal gruppo di lavoro coordinato da Will Steffen (2015). Secondo gli autori del metodo, che richiede l'acquisizione e l'elaborazione di un'enorme quantità di dati da sistematizzare in nove sottosistemi, i Limiti planetari sarebbero particolarmente utili sia per accrescere la consapevolezza generale dei livelli critici che abbiamo superato o siamo in procinto di superare, sia per condurre i decisori politici a promuovere politiche di riduzione del prelievo di materie prime. Come ho già scritto, bisogna plaudire a Kate Raworth per essere riuscita ad appropriarsi del concetto alla base di questa metrica iper-specialistica, per tradurlo in una metafora più efficacemente comunicabile.

Il successo editoriale della Raworth dimostra, almeno in materia ecologico-ambientale, l'utilità di trasferire concetti e nozioni da gruppi di discipline ad altre, possibilmente semplificando e metaforizzando in modo efficace e comunicativo. Dell'insostenibilità sappiamo tutto ad ogni possibile scala, da quella planetaria fino alle minime abitudini dei cittadini. Di come tradurla, rappresentarla, raccontarla, rompendo il muro di indifferenza/inconsapevolezza opposto dalla maggioranza della popolazione sappiamo molto meno.

Sappiamo che il nostro 'mondo sovradimensionato' è sempre più urbanizzato ed è chiaro che la sfida del riscaldamento globale si giocherà nelle città, intorno a quella che già si definisce Impronta urbana. Sappiamo anche che ci impegniamo a misurare tutte le impronte urbane negative, mentre sappiamo ancora molto poco di quanto continuo e pesino le miriadi di azioni virtuose possibili, da quelle più banali (piste ciclabili, zone pedonali, illuminazioni a led, risparmio energetico, ecc.) a quelle più complesse (modernizzazione del trasporto pubblico, fine del consumo di suolo, riduzione della plastica, filiere del km0, digitalizzazione per la smaterializzazione, ecc.).

Dovremmo continuamente ricordare le parole di avvertimento di Sheila Jasanoff (2010) sul fatto che la scienza non è né l'unico né il principale strumento attraverso cui le persone sperimentano e vivono il clima, una relazione che è fatta di infinite memorie personali, familiari e collettive, calendari e tradizioni di

⁴ J. Rockström *et. al.*, 'Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity', *Ecology and Society*, vol. 14, no. 2, 2009, pp. 1–32. Il modello dei Limiti Planetari è basato su nove sottosistemi: integrità della biosfera (o distruzione di ecosistemi e biodiversità); cambiamento climatico; acidificazione degli oceani; trasformazione e consumo di suolo (da suolo naturale a suolo antropizzato); uso insostenibile dell'acqua potabile; flussi biogeochimici (azoto e fosforo nella biosfera); alterazione dell'aerosol atmosferico; inquinamento da nuove entità e nuove entità biochimiche; alterazione e diminuzione dell'ozono nella stratosfera. Il modello rappresenta lo stato di fatto del pianeta alla data di aggiornamento dei dati.

giardinaggio, sensibilità e conoscenze sui cambi di stagione, sui proverbi contadini, sulla fertilità dei suoli e sulla presenza di uccelli e di insetti. Se questo è vero, dobbiamo allora trovare la sintesi fra un caleidoscopio di diversità culturali e un insieme molto definito e ampio di concezioni epistemologiche e di metodologie analitiche. Riuscire a trovare un equilibrio tra *Misure* e *Culture* della sostenibilità permetterà al nostro patrimonio quantitativo di dati di non cadere fatalmente nell'astrattezza autoreferenziale e nell'incomunicabilità, riuscendo a coltivare le nuove culture della sostenibilità e ad usarle come veicolo di disseminazione.

La trans-disciplinarietà come modo per costruire il nostro prossimo nido. Quasi un apologo

Per spiegare cosa penso sia o debba essere la transdisciplinarietà userò la città come pretesto narrativo e farò riferimento ad alcuni pensatori eccellenti che nulla hanno a che fare con la città, ma mi riferirò anche a scrittori e film e altro.

Circa dieci o dodicimila anni fa, da qualche parte, in qualche modo, lentamente ed incrementalmente, alcuni gruppi di umani inventarono la città. Il linguaggio era già stato inventato e la città, la seconda più complessa invenzione dell'uomo, iniziò la sua crescita senza limiti. La Tavola Periodica degli Elementi, la grande invenzione di Dimitri Mendeleev, era ancora lontana dall'essere immaginata e definita, essendo stata pubblicata nel 1869 ed essendo pubblicata grazie al linguaggio e alla città.

Ci sono inconfutabili ragioni per sostenere che la città è la nicchia ecologica dell'umanità una volta che questa si sedentarizzò, l'ecosistema in cui si è sviluppata la civiltà di Homo Sapiens, inizialmente nomade e cacciatore. Ben presto gli edifici sono diventati il nido e la tana degli umani, ma non dovette trascorrere molto tempo perché i costruttori di città perdessero la relazione tra i loro nidi aggregati e l'ambiente circostante. La questione è sempre la stessa: cosa è arrivato prima: l'uovo o la gallina? Cosa venne prima: gli edifici o la città? Abbiamo iniziato a costruire gli edifici perché c'era una città o abbiamo iniziato ad organizzare la città perché c'erano degli edifici? Non è una questione oziosa, anche se può apparire tale.

Procederò con una prima digressione, alla quale ne seguiranno altre.

Franz Boas, negli Stati Uniti, nel 1938, scriveva intorno al problema dell'interpretazione della cultura. È qualcosa di rilevante per il mio discorso, eppure voglio portare il ragionamento sulla sua biografia, perché le vite (di tutti i colori) contano e troppo spesso accademici e ricercatori si concentrano sulle bibliografie. Boas nacque in Westfalia, Germania Nord-occidentale, in una piccola città e in una famiglia ebrea. Studiò a Heidelberg, poi a Bonn e a Kiel, ottenendo una laurea in fisica. Immediatamente rivolse i suoi interessi e la sua vocazione verso la geografia e l'etnologia. La Germania, fra la seconda metà del XIX Secolo e la prima metà del

XX, è stata uno dei centri mondiali del progresso scientifico e tecnologico. Professore di geografia egli prese parte ad una missione di esplorazione del Polo Nord e dopo questa esperienza, nel 1890, si trasferì a New York, che aveva appena iniziato la sua corsa per assurgere, *braudelianoamente*, a prima città-mondo. In meno di dieci anni divenne redattore di *Science*, già allora una delle principali riviste scientifiche e professore di Antropologia alla Columbia University. Oggi è considerato uno dei fondatori dell'antropologia americana e nel 1910 fu fra i fondatori e il primo direttore della Scuola Internazionale di Etnologia e Archeologia di Città del Messico. Infine, Boas è stato l'organizzatore degli studi e delle ricerche sulle lingue dei nativi americani. Che altro si può chiedere a un laureato in fisica? Tornando a quel 1938 dal quale ho preso le mosse, Boas, ponendo la domanda contemporaneamente sociologica e antropologica su cosa venisse prima se la cultura o l'economia, rispondeva in modo semplicemente disarmante: «Cultural life is always economically conditioned and economics are always culturally conditioned» (Boas, 1938, p. 193).

Dopo questa digressione torno alla città che presto ha iniziato ad eccedere la scala umana. La scala umana è un concetto che si adatta e si conforma ai differenti contesti, alle culture e alle epoche, poiché è una funzione astratta tra lo spazio e la densità umana, fra l'ambiente e le risorse reperibili, fra le tecnologie disponibili e le regole, scritte e orali. L'antica Roma eccedeva la scala umana del suo tempo, dipendendo per sopravvivere da un intero impero. Lo stesso accadeva a Londra, durante il XIX secolo, i cui livelli di morbilità e d'insicurezza produssero sia il bisogno di una nuova disciplina, la pianificazione urbana, sia tanti spunti per grandi romanzi. Lo stesso accadeva a Parigi e ad Amsterdam in quegli stessi anni di modernizzazione compulsiva. E proprio riguardo ad Amsterdam, non certo una grandissima città, voglio citare un grande film del 1975, *Kitty Tippel* di Paul Verhoeven, ispirato ad un romanzo del *genere proletario* scritto da Cornelia Hubertina 'Neel' Doff, su una giovane e bella ragazza migrata in città dalla povera campagna olandese e poi divenuta una ricca e famosa scrittrice dopo essere stata una prostituta. Niente di diverso accadeva a Vienna negli stessi anni, la città gentile del nostro immaginario, con l'ultima meravigliosa coppia regale degli Asburgo, una delle più longeve famiglie regnanti della storia, il Kaiser Franz Josph e la Kaiserin Sissi, che danzavano il valzer mentre il mondo cambiava, guerra dopo guerra e per l'Austria di sconfitta in sconfitta. Vienna non era la città gentile e ordinata che abbiamo in mente, essendo sporca e pericolosa come ogni altra grande città in ogni epoca storica. Possiamo apprendere questi aspetti leggendo il romanzo *Josefine Mutzenbacher*, un'altra storia di una giovane ragazza arrivata dal mondo rurale divenuta un'elegante signora passando attraverso la prostituzione. Il romanzo, pubblicato anonimo, fu scritto da Felix Salten, l'autore di *Bambi*, il povero cerbiatto rimasto orfano perché la madre era stata uccisa da un cacciatore. Bambini e bambine, e anche qualche mamma, hanno pianto per Bambi, mentre nessuno ha pianto per Kitty o Josephine e questo a causa della città.

Torno al tema urbano. In meno di 2000 anni gli umani hanno perso la capacità di gestire la loro artificiale nicchia ecologica, sempre più smisurata e senza limiti. Non sappiamo più come uscire dal problema a causa del *bias* nella nostra memoria *ram*, quello che Bateson spiegava nel 1972: essendo noi dei sistemi auto-correttivi, quando un problema eccede le nostre capacità di soluzione o richiede enormi quantità di tempo e di energia, noi preferiamo concentrarci sugli effetti piuttosto che lavorare sulle cause, «if the obvious is not of a kind that they can easily assimilate without internal disturbance» (Bateson, 1972, p. 437). Preferiamo occuparci degli effetti perché questo ci permette di dissezionare e separare ciò che è integrale, richiedendo quindi risposte integrate. Proprio perché siamo ormai incapaci di confrontarci con il tutto sempre più spesso ci concentriamo su frazioni di problemi, confidando nella capacità computazionale. Quest'attitudine psicologica individuale e di massa al tempo stesso si verifica immancabilmente quando affrontiamo la questione della sostenibilità, problema che ci fa assomigliare al criceto nella ruota: corriamo incessantemente in cerca di soluzioni per salvare il pianeta, edifici e automobili ad alta efficienza, abiti più sostenibili, cibo organico, treni e aerei più veloci e a minor consumo di carburante, processi industriali sempre più puliti (almeno in Occidente) e sistemi finanziari sostenibili (non si sa per chi e rispetto a cosa), mentre tutto intorno a noi diventa sempre più insostenibile, dalla produzione di plastica all'agro-industria, dal cibo ai vestiti sempre più chimicizzati, dalle città, sempre più congestionate, inquinate e in crescita spaziale anche in assenza di crescita demografica, al trionfo di beni di consumo prodotti grazie alla perfetta, geniale e algida Tavola degli Elementi.

Le nostre riflessioni e le nostre ricerche sulla/per/della sostenibilità sono inefficaci perché ad essere insostenibile è la nostra stessa natura, in questo assecondata dal capitalismo iper-liberista. Una natura che risponde, prima ancora che alle combinazioni di molecole e ai meccanismi biologici, ai comportamenti, che si assemblano e si consolidano sulla base di "misteriose" e complesse interazioni fra linguaggio, società, ambiente e condizioni economiche. Non può essere diversamente: le città erette grazie alle nostre conoscenze e tecnologie sono da sempre insostenibili e al meglio possiamo solo cercare di mitigare, riducendolo, il tasso di insostenibilità. Ma non azzerarlo. Migliaia di anni fa, infatti, per erigere le prime città, gli umani hanno cominciato a modificare e trasformare l'ambiente in cui si erano sviluppati. Dalle Polis greche si doveva emigrare quando il numero di residenti eccedeva la disponibilità di risorse, mentre le vaste foreste di querce del Veneto, descritte da Strabone e da Plinio il Vecchio, fra il I secolo avanti Cristo e il I dopo Cristo, ma anche quelle della Lombardia e dell'Emilia, erano già scomparse quando le popolazioni nomadi, e per questo considerate barbare, apparvero ai confini orientali dell'Italia.

Dopo tutto, dobbiamo rassegnarci. Non c'è spazio per ogni cosa. Per la nostra vita sedentaria abbiamo bisogno della città, con le sue industrie, i commerci, i servizi, l'agricoltura e le infrastrutture. Il problema è che desideriamo anche le foreste, i

boschi, i laghi, i paesaggi, con i loro uccelli, lupi e orsi. Che poi, però, ci disturbano, mettendo a repentaglio la nostra vita nel nostro nido, un nido che un tempo era l'edificio all'interno della città e adesso è tutto il pianeta, perché vogliamo tutto e tutto deve essere nelle nostre disponibilità e sotto controllo. Un problema che ci disturba internamente, tanto da dover catturare o perfino uccidere gli orsi che, per tentare impossibili riequilibri ecosistemici, reintroduciamo in un ambiente sempre più turistizzato.

Essere o non essere. Questo resta ancora il problema. Se davvero volessimo ristabilire un rapporto di pace con la natura allora dovremmo chiederci come dovremmo essere per continuare ad essere. Siccome questo problema è realmente disturbante preferiamo rinserrarci in nidi comportamentali, settoriali, disciplinari: riciclare la plastica invece di ridurne drasticamente la produzione! Produrre energia pulita e rinnovabile anziché ridurre drasticamente lo spreco di energia impiegata per inutili funzioni: troppi viaggi, troppa aria condizionata, troppa illuminazione casalinga e urbana, ecc. Produrre sempre più cibo per un'umanità in costante crescita, ma non ridurre il cibo a chi ne ha in eccesso e redistribuirlo equamente nel pianeta. Agiamo in questo modo perché le opzioni che scegliamo ci consentono di continuare ad investire e confidare nella tecnologia e nella scienza, senza costringerci a cambiare se non superficialmente, per permettere a noi stessi di dirci socialmente ed ecologicamente corretti. Soprattutto, agiamo così per non mettere in discussione il concetto di crescita, il senso sviato che abbiamo assegnato alla parola progresso e la devianza rispetto al vivere naturale che ha assunto il concetto di sviluppo.

Di recente, sull'onda dell'entusiasmo per la *transizione*, nuova parola d'ordine globale, abbiamo riscoperto l'idea della circolarità da opporre a quella della linearità. È una sfida titanica, quasi certamente votata alla sconfitta, anche se intrinsecamente corretta, che ha individuato come *driver* per la soluzione dei problemi di sostenibilità la modificazione dei principali processi produttivi e di consumo. Il problema è che per mettere in soffitta l'idea della linearità dovremmo trovare la forza intellettuale di mettere in discussione il metodo cartesiano, risalendo alla disputa filosofica fra René Descartes e Giovan Battista Vico, fra il vincitore e lo sconfitto. Un'idea che in qualche secolo ha conformato e plasmato la cultura occidentale, oggi assorbita da tutte le società del mondo. Tutti i padri del pensiero ecologico si sono imbattuti nel problema costituito dalla linearità cartesiana e hanno cercato di ridurne la portata ragionando sulla necessità di agire in modo interdisciplinare e intersettoriale. Si tratta di un nodo gordiano che non riusciamo a sciogliere con un semplice colpo di spada perché significherebbe tagliare i ponti con Galileo, Cartesio, Newton e tutto il pensiero che ne è disceso. Come si fa? Chi ne ha la forza, il coraggio, la densità concettuale? A questa montagna inscalabile se ne associa una seconda, un vero e proprio dilemma individuato nel 1967 da Lynn White, che scriveva:

«Our ecologic crisis is the product of an emerging, entirely novel, democratic culture. The issue is whether a democratized world can survive its own implications. Presumably we cannot unless we rethink our axioms» (White, 1967, p. 1204).

Gli assiomi non sono stati ripensati e difficilmente lo saranno se non in un tempo di elaborazione culturale assai lungo e solo attraverso un vero processo di costruzione culturale transdisciplinare, come ci aveva avvisati Edgar Morin nel 1965, come ci è stato spiegato da Jean Piaget, all'inizio degli anni '70, e da Gregory Bateson, i cui scritti hanno avuto successo e diffusione dopo la sua morte, avvenuta nel 1980 (Bernstein, 2015). A mezzo secolo di distanza da quelle riflessioni la sfida è sempre la stessa: come operare fra specializzazione e universalità, fra il processo del sezionare e quello dell'integrare, fra settorializzazione e generalizzazione. Come lavorare con e attraverso le due modalità, giacché non è neppure pensabile la sostituzione dell'una con l'altra? Come e chi può rimettere ordine nel mosaico esplosivo e disperso?

Riflettere su questo dilemma ci fa arrivare ad un punto di svolta a noi temporalmente più vicino, vale a dire ai contributi di Basarab Nicolescu, fisico teorico rumeno assai poco considerato. Il nome di Nicolescu mi porta ad imboccare un'altra digressione. Questo nome, Basarab, insieme al nome di sua madre, evoca le profondità della storia, i confini duri e molli fra due potenti civiltà, l'Oriente e l'Occidente, l'Asia e l'Europa: la monocratica forza degli dei e degli imperi asiatici di fronte alla storica litigiosa frammentazione europea, dai tempi delle città greche e delle loro umanissime divinità, dalle quali è incubato l'Occidente, fino alle sofisticate e delinquenziali signorie italiane, grazie alle quali alcuni signori della guerra, mercanti, banchieri e papi hanno dato vita a quel lungo cammino fra il Medio Evo e il Rinascimento. La storia non è un accidente e la geografia non è una variabile. Ma cosa c'entrano in tutto questo due nomi di persona, per di più quello della mamma del protagonista? Il nome di questa mamma è Anghelichi Anastasiadis. Un perfetto e sorprendente nome greco. Come ho scritto in precedenza, gli accademici sono più interessati alle bibliografie che non alle biografie, ai luoghi in cui si nasce e ai periodi storici in cui si vive. Basarab, figlio di Anghelichi, porta sulle spalle anche il nome di famiglia, Nicolescu, che a sua volta evoca le pianure lontane della Romania, l'antica Dacia, dove il Danubio conclude la sua lunga corsa. Un luogo periferico, colonizzato dai Romani, percorso dai Vichinghi Rus verso Costantinopoli, frequentato dai mercanti veneziani, soggiogato dalle armate ottomane, circondato dagli Slavi e dal loro apologetico Pan-slavismo, un luogo che, per difendersi, sviluppa una lingua neolatina, adorando il dio cristiano distante e arcaico cristallizzato dai Greci e che, alla fine, cade nel pozzo nero della dominazione sovietica.

Il nostro amico Basarab, cresciuto in questo periferico ed eterno *melting pot*, si trasferisce a Parigi da dove, alla metà degli anni '80 del XX secolo, critica l'originale definizione di transdisciplinarietà consegnataci da Jean Piaget quindici anni

prima, sostenendo che il rischio è di lavorare alla definizione di una super-disciplina, una iper-disciplina che, arrogandosi il ruolo di scienza delle scienze, non potrebbe che trasformarsi rapidamente in un ulteriore sistema chiuso. Per questo Nicolescu predica di andare oltre le discipline mantenendo i nostri piedi ancorati nei settori di provenienza. Cosa significa? E come mettere in pratica questa esortazione? È molto difficile da spiegare e probabilmente neppure Nicolescu è in grado di offrire una risposta, un metodo, tantomeno un decalogo. Il fisico teorico rumeno utilizza concetti nomadi ed esattamente come Bateson sa offrirci risposte vaghe e aperte al tentativo. Come ci ha insegnato Gilles Deleuze, ogni volta che abbiamo a che fare con concetti nomadi, che per definizione sono aperti, digressivi e manipolabili, non riusciamo a capire da dove essi provengano e dove ci portino. Sappiamo che ci porteranno in “terreni vaghi” e questo disturba fortemente la nostra ansia di esattezza. Come scrive Nicolescu, «every level is characterized by its incompleteness» (Nicolescu, 2010, p. 26). Alla fatica dell’eterna incompletezza, già teorizzata a Vienna da Kurt Gödel, dovremmo abituarci, imparando a camminare – gli artisti anche danzando – attraverso, al di là, fra, oltre i confini, per costruire piano piano il nuovo spazio di conoscenza al di là delle discipline di cui parla Nicolescu. Un nuovo spazio di conoscenza, per definizione incompleto e imperfetto, ma adattabile, con la funzione di pentolone capace di contenere la ricerca della sostenibilità. Uno spazio da sperimentare, non privo di indeterminatezza (il grande spauracchio del pensiero scientifico), non protetto dal pericolo del fallimento⁵.

Conclusioni

Voglio citare Ralph Linton, che fu professore a Yale e nel 1955 scrisse un articolo per il “*Journal of Abnormal and Social Psychology*” intitolato: *Culture, Society and the Individual*. Linton, che era un archeologo e transitò verso l’antropologia, scrisse che la funzione di ogni cultura è di assicurare la sopravvivenza e la prosperità per la società relazionata a quella specifica cultura. La sopravvivenza è assicurata quando sono risolti alcuni problemi di base: cibo, alloggio, approvvigionamento e lavorazione delle materie prime. Questi pochi ma fondamentali problemi sono strettamente connessi alla sopravvivenza fisica di una società o una comunità in qualsiasi tempo e in qualsiasi luogo. Se non avessimo successo nella loro soluzione saremmo condannati all’estinzione. Credo che questa semplice e chiarissima constatazione debba essere da guida alla rifondazione di un pensiero ecologico, che ci permetta di salvare il pianeta sfamandoci e salvaguardando la biodiversità.

⁵ Questo esperimento lo sto realizzando, con alcuni colleghi di molte università italiane e straniere, nel corso di dottorato internazionale e interdisciplinare in Environmental Sustainability and Wellbeing dell’Università di Ferrara, arrivato al suo secondo anno di vita e dal quale non è ancora possibile dedurre utili insegnamenti.

Come ho scritto, un pensiero ecologico ricostituito non intende dismettere la ricerca scientifica e non nega la rilevanza dell'innovazione tecnologica. Esso tende a ridurre se non eliminare l'attitudine all'autosufficienza tipica degli scienziati *duri e naturali* e all'autoesclusione tipica degli scienziati *umani e sociali*. Il sentimento e l'ideologia dell'autosufficienza (fra i pilastri fondativi della cultura liberale e capitalistica) conducono automaticamente alla convinzione di poter agire indipendentemente dal contesto, sia esso sociale o ecosistemico, con la conseguenza di farci sentire in diritto di poter trasformare, cambiare o eliminare le condizioni e i limiti che ci circondano. Per tornare a Gregory Bateson, noi tendiamo a creare il mondo che percepiamo perché agiamo selezionando i dati, i fatti e i modi che confermano le nostre convinzioni. Rileggere le *menti ecologiche* di tutte le discipline è un atto preliminare necessario per ricominciare a lavorare sulla transdisciplinarietà ecologica, tentando percorsi non conformi di ricerca e azione. Alla stregua del viaggio degli Argonauti l'impresa deve essere collettiva senza predefinire la strada, ricordando come Bateson concluse le sue riflessioni: «Let me say that I don't know how to think that way» (Bateson, 1972, p. 469).

Io anche non so quale sia il modo migliore per articolare un'alternativa allo stato di cose attuale, alla frammentazione disciplinare e all'autoreferenzialità della maggior parte delle ricerche. Edgar Morin definisce il 1972 l'anno primo dell'era ecologica grazie alla pubblicazione di *The Limits to Growth*, curato da Donella Meadows e di *Step to an Ecology of Mind*, di Gregory Bateson, preceduti di un anno dal fondamentale testo di Barry Commoner *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. Da allora siamo riusciti a giungere in prossimità di un crinale decisivo, lo spartiacque fra lo sviluppo per la crescita e lo sviluppo sostenibile, ma ci siamo fermati e siamo arretrati, incapaci di intraprendere un nuovo cammino ecologicamente orientato. Oggi si sta lentamente iniziando a parlare di transizione ecologica. Il pensiero ecologico formulato circa cinquant'anni fa non è riuscito a cambiare il corso della traiettoria dello sviluppo, anche se ci ha lasciato preziosi contributi intellettuali, scientifici e culturali. Nell'epoca in cui le menti ecologiche scrivevano io ero un bambino e nelle campagne come nelle città c'erano le lucciole e le rondini. Adesso che sono in prossimità della terza età le lucciole sono scomparse dalle città e sono sempre più rare anche in campagna, uccise dall'evoluzione dei pesticidi contro cui scriveva Rachel Carson alla fine degli anni '50. E anche le rondini sono sempre di meno. Se vogliamo tornare a vederle questa volta dobbiamo avere successo.

Riferimenti bibliografici

Bateson, Gregory

- *Step to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New Jersey London: Jason Aronson Inc., 1972.

Bernstein, Jay

- "Transdisciplinarity: A Review of Its Origins, Development, and Current Issues", *Journal of Research Practice*, V. 11, Issue 1, July 2015, pp. 1-20.

Biermann, Frank

- "Earth System Governance as a Crosscutting Theme of Global Change Research", *Global Environmental Change*, no. 17, 2007, pp. 326–337.

Boas, Franz

- *The Mind of Primitive Man*. New York: The MacMillan Company, 1938.

Brocchi, Davide

- "The Cultural Dimension of Sustainability", in S. Kagan and V. Kirchberg (eds), *Sustainability: A New Frontier for the Arts and Cultures*, Frankfurt, VAS-Verlag, 2008, pp. 26-58.

Burford, Gemma *et al.*

- "Bringing the "Missing Pillar" into Sustainable Development Goals: Towards Intersubjective Values-Based Indicators", *Sustainability*, vol. 5, 2013, pp. 3035-59.

Carson, Rachel

- *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.

Chakrabarty, Dipesh

- "The climate of history: Four theses", *Critical Inquiry*, n. 35, fasc. 2, 2009, pp. 197-222.

Commoner, Barry

- *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York: Knopf, 1971.

Correidoira, Martin Lopez

- "Have We Reached the Twilight of the Fundamental Science Era?", *Roars (Return to Academic Research)*, 2017: <https://www.roars.it/online/have-we-reached-the-twilight-of-the-fundamental-science-era/>.

Daly, Herman

- *Toward a Steady-state Economy*. New York: W. H. Freeman & Co. Ltd, 1973.

Diamond, Jared

- *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. New York: Viking Press, 2004.

Duxbury Nancy, M. Sharon Jeannotte

- "Introduction: Culture and Sustainable Communities", in *Culture and Local Governance / Culture et Gouvernance Locale*, vol. 3, no. 1-2, Centre on Governance, University of Ottawa, 2011, pp. 1-10.

Easterly, William

- "The Trouble with the Sustainable Development Goals", *Current History: A Journal of Contemporary World Affairs*, no. 114, 2015, pp. 322-324.

Franz, Gianfranco

- "Innovazioni Disciplinari e Sperimentazioni Epistemologiche. I Master Universitari", in *AreaVasta*, V, no. 8/9, 2004, pp. 247-250.

- "Approssimandosi ai limiti: Impronte, Menti ecologiche e Culture della sostenibilità", *Archivio di Studi Urbani e Regionali*, vol. 125, 2019, pp. 48-67.

- "Approssimandosi ai Limiti: dai Planetary Boundaries alle Ecological Minds. Argomentando intorno alle Culture della Sostenibilità", *Argomenti. Rivista di Economia, Cultura e Ricerca Sociale*, no. 13, 2019, pp. 1-58.

Ferrara, Enzo

- "Teorie e Pratiche dell'Antropocene: Storia e Geologia dell'Impatto Umano sull'Ambiente", *Culture della Sostenibilità: IX*, vol. 18, 2016, pp. 7-13.

Giovannoni, Elena, Fabietti, Giacomo

- "What is Sustainability? A Review of the Concept and its Applications", in Busco Cristiano *et al.* (eds), *Integrated Reporting*. Cham: Springer, 2014.

Girvan, Anita

- *Carbon Footprints as Cultural-Ecological Metaphors*. London: Routledge, 2018.

Hawkes, Jon

- *The Fourth Pillar of Sustainability. Culture's Essential Role in Public Planning*. Melbourne: Cultural Development Network, 2001.

James, Paul

- *Urban Sustainability in Theory and Practice. Circles of sustainability*. London and

New York: Routledge, 2015a.

- *Circles of Sustainability*. London and New York: Routledge, 2015b.

Jasanoff, Sheila

- "A New Climate for Society", *Theory, Climate and Society*, vol. 27, nos. 2-3, 2010, pp. 233-253.

Jasanoff, Sheila, Martello, Marybeth L. (eds)

- *Earthly Politics. Local and Global in Environmental Governance*. Cambridge: MIT Press, 2004.

Jevons, William Stanley

- *The Coal Question. An Inquiry Concerning the Progress of the Nation, and the Probable Exhaustion of Our Coal Mines*. London: MacMillan, 1866.

Latouche, Serge

- *Le Defi de Minerve. Rationalité Occidentale et Raison Méditerranéenne*. Paris: Fayard, 2000.

Linton Ralph

- "Culture, Society and the Individual". *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 33, 1938, pp. 425-436.

Meadows, Donella Hager, Green, Chelsea. (eds.)

- *The Limits to Growth*. Boston: MIT Press, 1972.

Morin, Edgar

- *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Edition du Seuil, 1965.

Morin, Edgar, Hulot, Nicolas

- *L'an I de l'ère écologique: la Terre dépend de l'homme qui dépend de la Terre*. Paris: Tallandier. Letto nell'edizione italiana: *L'anno I dell'era ecologica*. Roma: Armando Editore, 2007.

Nebbia, Giorgio

- *Il problema dell'acqua*. Bari: Cacucci Editore, 1969.

Nicolescu, Basarab

- *Nous, la particule et le monde*. Paris: Le Mail, 1985.

- (ed.), *Transdisciplinarity: Theory and Practice*. Cresskill: Hampton Press, 2008.

- "Methodology of Transdisciplinarity: Levels of Reality, Logic of the Included

Middle and Complexity”, *Transdisciplinary Journal of Engineering and Science*, vol. 1, no. 1, 2010, pp. 19–38.

- “Transdisciplinarity: The Hidden Third, Between the Subject and the Object”, *Human and Social Studies*, vol. 1, no. 1, 2012, pp. 13-28.

Orr, David

- *Environmental Literacy: Education as if the Earth Mattered*, Twelfth Annual E. F. Schumacher Lecture, Great Barrington, Schumacher Society, 1993.

<https://centerforneweconomics.org/publications/environmental-literacy-education-as-if-the-earth-mattered/>

Parkins, Wendy (eds)

Victorian Sustainability in Literature and Culture. London-New York: Routledge, 2017.

Piaget, Jean

- “The epistemology of interdisciplinary relationships”. In: Centre for Educational Research and Innovation (CERI), *Interdisciplinarity: Problems of teaching and research in universities*. Paris, France: Organisation for Economic Co-operation and Development. 1972, pp. 127-139.

Piketty, Thomas

- *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Editions du Seuil, 2013. Edizione italiana *Il Capitale nel XXI secolo*. Milano: Bompiani, 2014.

Raworth, Kate

- *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*. London: Random House, 2017.

Rockström, Johan *et. al.*

- “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”, *Ecology and Society*, vol. 14, no. 2, 2009, pp. 1-32.

Sachs, Wolfgang

- “Environment”, in Sachs, W. (ed.) *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 1995, pp. 24-37.

Schelhas, John, Lassoie, James Paul

- “Learning Conservation and Sustainable Development: An Interdisciplinary Approach”, *Journal of Natural Resources and Life Sciences Education*, 2001, vol. 30, p. 111-119.

Spadaro, Antonio, Figueroa, Marcelo

- "Teologia della prosperità. Il pericolo di un "vangelo diverso"", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 4034, Vol. III, 2018, pp. 105-118.

Steffen, William *et al.*

- "Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet", in *Science*, vol. 347, no. 6, 223, 2015, pp. 1-10.

Steger, Manfred B., James, Paul

- *Globalization Matters. Engaging the Global in Unsettled Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Wackernagel, Mathis, Rees, William

- *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*. Philadelphia: New Society Publishers, 1996.

White, Lynn

- "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Science*. Vol. 155, no. 3767, 10 March 1967, pp. 1203-1207.

Tiezzi, Enzo

- *Tempi storici, Tempi biologici*. Milano: Garzanti, 1984.

World Commission on Culture and Development (WCCD)

- *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development. Summary Version*, Paris, 1996.

Il corpo: tra marxismo e millenarismo negativista contemporaneo

Raffaella Sabra Palmisano

The body: between Marxism and contemporary negativist millenarianism

Abstract

What are the roots of today's technocratic society? And what relationship – if any – is there between the thought that characterizes it and the body? Referring to Augusto Del Noce's analysis of Marxian materialism and of the consequences of the contradictions implicit in it, contradictions which are exasperated by what he defines as enlightenment reborn, we attempt to answer these questions keeping in mind the constant problem of solipsism. Starting from Del Noce's interpretation of Giovanni Gentile's actualism as a checkmate of the philosophy of becoming, the bases are laid for reflection on the thought-action relationship, a relationship already analyzed by Gentile in his writings on Karl Marx.

Keywords: materialism, pensiero-azione, technocracy, transcendence, body

La rivoluzione tecnologica che caratterizza la nostra epoca e la cosiddetta civiltà del benessere è riuscita, e riesce, ad attuare una soppressione del trascendente con un'inevitabile conseguenza sul piano politico che ha una delle sue espressioni più evidenti nel rapporto alla corporeità trasformatosi con le narrazioni tecnocratiche.

Per Augusto Del Noce, la società del benessere, o civiltà tecnologica, o società opulenta che dir si voglia, è "l'unica possibile risposta borghese e laica al marxismo"¹.

Una comprensione del senso della storia contemporanea è possibile secondo Del Noce solo a partire da un'analisi approfondita dell'attualismo inteso come "l'autocritica della filosofia della prassi dopo Hegel, dell'idea marxiana della rivoluzione totale, autocritica che si esprime nella forma di rovesciamento nell'opposto"². Ed è in *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea* che Del Noce precisa il rapporto tra la comprensione della storia contemporanea e l'analisi dell'attualismo e sviluppa la riflessione sull'inseparabilità in Giovanni Gentile del filosofo dal politico e dal riformatore

¹ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, p. 91.

² A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978, p. 198.

religioso, ripercorrendo le fasi del pensiero gentiliano³. Al fine di chiarire il processo di formazione dell'attualismo, Del Noce si sofferma sul pensiero di Donato Jaja, maestro di Gentile:

«Per Jaja, dice Del Noce, la filosofia moderna tendeva e doveva ancora di più tendere alla completa eliminazione della teoria dell'intuizione intellettuale – o anche della metafisica – definita “metafora visiva”, “conoscenza diretta o visione”. Ciò perché tale teoria, con le sue origini nella mistica e il rimando all'idea di rivelazione, serviva allora a connotare, screditandole, forme di pensiero fantastiche. Gentile accoglie e fa proprio questo insegnamento»⁴.

Come rileva Antonio Russo infatti, il rigetto di Gentile di ogni realismo inteso come conoscenza intellettualistica di un oggetto presupposto, già dato, “che non è da dimostrare, che escluderebbe la realtà del pensiero”⁵ è il punto centrale della teoresi gentiliana. Tale punto si trova esplicitato nell'analisi di Gentile della filosofia della prassi marxiana, in cui Gentile evidenzia la critica di Marx alla teoria della conoscenza nel materialismo [“concetto che dimostra l'acume filosofico dello scrittore”⁶] come critica rivolta all'indipendenza di soggetto e oggetto, ovvero:

«creder l'oggetto, la intuizione sensibile, la realtà esterna di un *dato*, invece che un *prodotto*, per modo che il soggetto, entrando in relazione con esso, dovesse limitarsi a una pura visione, anzi a un semplice rispecchiamento, rimanendo in uno stato di semplice passività»⁷.

Ciò che Gentile critica aspramente in Marx è la contraddizione espressa nel rapporto tra contenuto [materia] e forma [prassi], in quanto se si intende la materia in quanto tale, si intende un qualcosa di sempre identico a se stesso, e se si intende la materia nella sue forme invece, ovvero nella sua storia, si deve ammettere la prassi [forma]; ma se si ammette la prassi, rileva Gentile⁸, allora si trascende la realtà sensibile: ecco la contraddizione del materialismo storico. In altri termini:

³ A. Russo, *Augusto Del Noce, Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, recens. in *Annali Fondazione Ugo Spirito*, 1990, pp. 364-368, p. 364: «La filosofia del Gentile, perciò, viene studiata da Del Noce come un documento “della storia italiana, naturalmente, in primo luogo, ma non soltanto di essa, in ragione dell'interdipendenza dei fenomeni che si sono prodotti nel periodo 1917-'45, che può venir detto della “guerra civile europea”, a cui ha fatto seguito un dopoguerra che non ha ancora trovato conclusione, e che resta oscuro nelle sue prospettive” [...]».

⁴ *Ivi*, pp. 365-366.

⁵ *Ivi*, p. 366.

⁶ G. Gentile, *I Fondamenti della Filosofia del diritto. Con aggiunti due studi sulla filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze, 1955, p. 214.

⁷ *Ivi*, p. 214.

⁸ *Ivi*, p. 300.

«Come ogni materialismo esso non vuole riconoscere per reale se non ciò che è sensibile; ma questo sensibile, che è statico per ogni altro materialismo, per esso è dinamico, è in perpetuo *fieri*; donde il suo appellativo di *materialismo storico*. Ed ecco che questo materialismo, per essere storico, è costretto a negare nella sua costruzione speculativa il proprio fondamento: che non siavi altra realtà all'infuori del sensibile»⁹.

Da qui si intende peraltro l'affermazione di Del Noce dell'attualismo come filosofia capace di negare il materialismo; ma tale capacità non può essere scissa dalla contrapposizione dell'attualismo alla teoria dell'intuito intellettuale che è ciò che permette, secondo Del Noce, di riconoscere l'attualismo in quanto scacco della filosofia del divenire, l'attualismo in quanto filosofia non continuabile poiché rappresenta il punto ultimo dell'immanentismo:

«[...] immanentismo, inteso nel senso letterale del *Deus manet in nobis*, come filosofia negante insieme la trascendenza religiosa e il materialismo; e le sono inscindibilmente connesse la riforma religiosa e la riforma politica che intendeva promuovere»¹⁰.

L'inscindibilità della riforma religiosa e della riforma politica (promosse dall'attualismo di Gentile) dall'immanentismo dell'attualismo è ciò che permette di comprendere perché per Del Noce «non abbiamo in Gentile un filosofo *a cui si aggiunga* un politico»¹¹, e dunque come la coerenza tra attività teoretica e attività pratica di Gentile sia una questione essenziale alla comprensione della storia contemporanea.

L'immanentismo dell'attualismo deriverebbe per Del Noce dalla costruzione del Dio gentiliano, come conseguenza dell'estensione critica della teoria dell'intuito. Criticando infatti la teoria dell'intuito come teoria della passività contrapposta alla teoria della produttività del pensiero, si ha la “*scomparsa di ogni datità*”¹², scomparsa che impedisce, nel pensiero gentiliano, la ricaduta nell'immediatezza del *factum*. Se si ammettesse il *factum* come *verum*, infatti, ci si troverebbe nella negazione dell'affermazione del *verum et fieri convertuntur*: essendo il fatto *fatto*, si negherebbe appunto il divenire, affermando la dicotomia tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Una dicotomia che non tiene conto della relazione in sé – che è *mutua* – e, opponendo l'oggetto al soggetto, implica una passività del soggetto, affermando dunque una realtà come oggetto dell'intuizione e non come attività del soggetto che costruendo l'oggetto costruisce anche se stesso.

⁹ *Ivi*, p. 299.

¹⁰ A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 10.

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ivi*, p. 30.

Ma mentre in Marx la produzione dell'oggetto è una produzione soggettiva dell'attività sensitiva dell'uomo (e non del pensiero) – il che per Gentile è, appunto, contraddittorio¹³ – il rifiuto della datità, nell'attualismo, porta all'affermazione dell'Io, secondo Del Noce, come “grande pensante”¹⁴, nel senso di un divenire puro: *Atto puro*, svolgimento¹⁵, Io assoluto ovvero Dio. Nei termini di Del Noce:

«Quando si toglie la datità, in questo caso la rivelazione, si arriva per Gentile alla vera teologia, la sua. [...] I soggetti empirici diventano strumenti transeunti, anche se necessari nel processo eterno di realizzazione di quel Dio di cui non si potrà mai dire che “è”, e che sarà l'unica Persona, se si vuol parlare di persona. L'esclusione che i soggetti finiti siano centri autonomi di coscienza è così essenziale all'attualismo, che ogni interpretazione che pensi a un suo sviluppo in un senso personalistico o esistenzialistico si manifesta come una via senza sbocchi»¹⁶.

Con l'eliminazione della datità e l'affermazione dell'immanenza viene allora a porsi la questione sulla realtà ontologica del finito, di cui l'attualismo, secondo Del Noce, non è capace di rendere conto, lasciando così irrisolto il problema della libertà

¹³ Scrive Gentile a proposito di Marx: «S'è concepito finora, egli dice, la realtà come *oggetto*, *intuizione*, non come attività umana, come *prassi*, non *soggettivamente*. La realtà, dunque, secondo lui, è una produzione soggettiva dell'uomo; produzione però dell'attività sensitiva (*sinnliche Thätigkeit*); non del pensiero, come credevano Hegel e altri idealisti. Da Feuerbach, perciò, tornare indietro ad Hegel, che ben comprese una verità indiscutibile: esser la conoscenza una produzione continua, un fare incessante, una prassi originaria. Ma questo suo principio dall'astratta concezione idealistica dello spirito trasferire alla reale e concreta attività umana sensitiva. L'idealismo non negava già il senso; ma non lo riconosceva come tale, sibbene come un momento del pensiero, che non è attivo, produttivo come senso, bensì soltanto come pensiero», cfr. *I Fondamenti della Filosofia del diritto. Con aggiunti due studi sulla filosofia di Marx*, op. cit., p. 216. Infatti per Gentile: «Il soggetto che risolve in sé l'oggetto, almeno quando quest'oggetto è realtà spirituale, non è essere, né stato dell'essere: non è niente d'immediato, come dicemmo, ma processo costruttivo. Processo costruttivo dell'oggetto in quanto processo costruttivo dello stesso soggetto. E perciò, invece di *verum et factum convertuntur*, si dovrebbe dire, come s'è notato, *verum et fieri convertuntur*, ovvero: *verum est factum quatenus fit*. Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo [...] L'idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione». *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1959, p. 22.

¹⁴ A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, op. cit., p. 31.

¹⁵ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, op. cit., p. 22-23: «Per l'idealismo, volendo attribuire alle parole il loro più rigoroso significato, non C'È né uno spirito né lo Spirito: perché *essere* e *spirito* sono termini contraddittori e uno spirito (una realtà spirituale, un poeta p. es., o una poesia) pel fatto stesso di *essere*, non sarebbe spirito. Che SIA si può dire infatti di quello che lo spirito oppone a sé come termine della sua attività trascendentale; e quando diciamo che è egli stesso, noi vogliamo dire soltanto, se ne abbiamo un concetto filosofico, che è il suo svolgimento, cioè propriamente che questo svolgimento si attua».

¹⁶ A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, op. cit., p. 33.

dell'uomo. Problema della libertà che, come evidenzia Russo, per Del Noce trova una risposta in Cartesio, in quanto secondo Del Noce proprio in ragione della trascendenza cartesiana¹⁷ si ha la distinzione tra conoscenza e libertà nell'uomo, distinzione che presuppone l'ammissione di una verità antecedente al soggetto¹⁸: «Ciò significa che ogni conoscenza si risolve in *intuitus*; ma in una teoria dell'intuito che non contrasta con quella della produzione»¹⁹.

In altri termini, per Del Noce²⁰ i sostenitori della teoria dell'intuito tentano di affermare la possibilità della conoscenza di una verità che non sia in balia della mutevolezza e della relatività del pensiero umano, e per fare questo è necessario che la verità sia un oggetto dato alla mente e non posto dalla mente umana.

L'immanentismo opposto dall'attualismo alla teoria dell'intuito è fondamentale per comprendere il processo della storia dal punto di vista gentiliano, processo in cui si palesa, ancora, l'inscindibilità del religioso, del filosofico e del politico in Gentile:

«Il processo della storia (nella sua universalità) è il processo di Dio, la cui perfezione, infinità e absolutezza è appunto nel suo divenire, che è come dire nella sua spiritualità... Ma né l'intellettualismo vano, né l'ingenua pretesa mistica, può la religione veramente superare... se non si traduce in qualche modo in questa filosofia... la quale ci dà la coscienza dell'infinita individualità che siamo, tutti insieme in un cuor solo, *cor cordium*»²¹.

¹⁷ Sul tema della trascendenza cartesiana in Del Noce, si veda M. Borghesi, *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*, Jaca Book, Milano, 2019, in cui viene offerta una attenta analisi della questione della trascendenza in Del Noce con particolare attenzione ai suoi rapporti con Étienne Gilson.

¹⁸ A. Russo, *Augusto Del Noce*, op. cit., p. 366.

¹⁹ *Ibidem*. Inoltre, si veda A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 542: «La teoria dell'intuito intellettuale sarebbe cioè per Gentile la trasposizione entro lo spiritualismo di una considerazione visiva della conoscenza che ha origine nell'indebita estensione di quel che sembra avvenire nella visione corporea; e importerebbe l'idea della pura passività del soggetto umano. Ora, questo non è affatto vero, neanche per Cartesio e per Malebranche, per i quali lo spirito umano è, sì, passivo nella conoscenza (dice lo stesso Cartesio che nella conoscenza intuitiva "il nostro intelletto non è considerato come agente, ma soltanto come ricevente i raggi della divinità"), ma questa conoscenza è preparata dallo spirito che cerca, registrata dallo spirito che consente, così che la conoscenza suppone l'attività della volontà. Già in essi la passività dell'intelletto non vuole affatto dire che il soggetto conoscente sia passivo. Ciò che Cartesio e Malebranche intendono è questo: la finitezza dell'uomo, come sua distinzione da Dio, ma insieme come fondazione, contro ogni acosmismo, della sua effettiva realtà, si manifesta nel fatto che c'è in lui dualità tra intelletto (passività) e volontà, libertà, attività; e quindi l'uomo può soltanto cogliere in un atto di "attenzione" [...] la verità, realizzando così una similitudine di quell'unità tra intelletto e volontà che c'è in Dio».

²⁰ Cfr. A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, op. cit., p. 543.

²¹ G. Gentile, *Sistema di logica*, Vol.II, in *Opere* VI, p. 306.

Il processo unitario dell'intera storia è allora un processo verso la radicale immanenza, che a sua volta porta a coerenza ultima la filosofia del divenire. Come evidenziato da Russo, per Del Noce la problematica di Gentile ha un potere di negatività tale da non essere continuabile²², e la negatività non è altro che conseguenza ultima del processo verso la radicale immanenza:

«E allora lo scacco della filosofia del divenire, così come essa viene portata a coerenza ultima dall'attualismo, viene a coinvolgere nel proprio destino la stessa "crisi della civiltà"»²³.

Crisi della civiltà che rimanda inevitabilmente alla questione del solipsismo. L'infinita individualità che siamo per Gentile è oggetto infatti di quella critica al solipsismo caratterizzante la crisi della nostra epoca svolta da Enrico Castelli²⁴. A proposito del pensiero di Castelli, Del Noce sottolinea come questo si presenti come un pensiero chiarificatore «di una crisi che non è *nel* moderno ma è *il* moderno stesso»²⁵; la questione del moderno²⁶ viene interpretata da Del Noce come questione riguardante la perdita dell'alterità che avviene quando si considera l'Altro come oggetto del pensiero, perdita che nell'attività politica porta inevitabilmente alla politica dell'anonimo.

Il problema politico è considerato così da Del Noce (tanto quanto da Castelli, seppur con risvolti differenti) come inscindibile dal problema religioso. L'immanentismo dell'attualismo, con l'affermazione della Persona unica (infinita individualità) comporterebbe l'esclusione di ogni alterità e porterebbe dunque al

²² Cfr. A. Russo, *Augusto Del Noce*, op. cit.

²³ *Ivi*, p. 364.

²⁴ Si veda in proposito R.S. Palmisano, *Enrico Castelli e la critica al solipsismo*, I libri di Emil, Bologna, 2020.

²⁵ A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia in Enrico Castelli*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1954, p. 5. Si veda a proposito della crisi del moderno R.S. Palmisano, *Alterità e Nemico: per una definizione di guerra solipsista*, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, n.1, giugno, 2016, pp. 123-144.

²⁶ Per un'analisi approfondita e ulteriormente sviluppata della questione del moderno in Del Noce, si veda R. Buttiglione, *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo?*, Rubettino, Soveria Manelli, 2015; considerando la questione del rapporto tra ragione e libertà in Del Noce in relazione al problema della modernità, Rocco Buttiglione sottolinea come una filosofia del cristianesimo nella modernità sia possibile, riprendendo la concezione delnociana di filosofia del cristiano nella modernità: «La definizione delnociana ha però forse il difetto di concentrare l'attenzione sulla relazione di cristianesimo e modernità piuttosto che sulla filosofia e sulla modernità in se stessa. Un'altra definizione potrebbe essere quella di una filosofia alternativa della modernità. La filosofia della modernità non è unitaria e ad un certo punto, come abbiamo visto, si scinde in se stessa. Una versione della filosofia della modernità (quella razionalista/immanentista) culmina in Marx e cade con il fallimento storico del marxismo. L'altra invece guadagna forza e si prospetta come unica possibilità di salvare la modernità dal suo autodissolvimento nelle diverse correnti postmoderne», p. 278.

solipsismo, caratteristica fondamentale dell'epoca della crisi, ovvero del moderno. In altri termini, l'Atto puro, in quanto essere unico, assoluto e infinito, negazione assoluta del non essere, esclude tra sé e il non essere un terzo termine²⁷; l'autocoscienza assoluta in quanto assoluta nega ogni alterità e quindi la possibilità di affermare le persone, comportando l'affermazione della Persona, i.e. auto-sintesi che esclude ogni terzo termine poiché è sintesi che pone i suoi stessi termini ed è dunque unica sintesi attuale. Ecco secondo Castelli il solipsismo dell'attualismo: considerare l'autocoscienza come assoluta significa escludere ogni alterità.

La politica dell'anonimo è conseguenza dell'esclusione dell'alterità; come evidenziato da Del Noce, la perdita dell'Altro è da definirsi nell'attività pratica come processo che conduce alla «apologia della massa come apologia del discorso unico; gli individui ridotti a parole di una preposizione che costruisce il discorso sociale; la legge come coercizione anonima per neutralizzare le solitudini; crisi della parola non più intesa come rivelante»²⁸.

La negazione dell'alterità coinciderebbe quindi con la negazione della trascendenza, negazione che nell'attualismo si trasforma in immanenza (e afferma il carattere divino della verità²⁹) ed è anche negazione del materialismo, con tutte le implicazioni politiche che ciò comporta e che si esprimono secondo Del Noce nella storia italiana e mondiale³⁰ fino alla fine del Fascismo. Ma, rileva Del Noce, la negazione dell'alterità come coincidente con la negazione della trascendenza ha un impatto storico anche *dopo* la fine del Fascismo; e questa sarebbe la conseguenza del proseguimento di un altro percorso della storia della filosofia come storia reale, ovvero il risultato dello sviluppo del razionalismo³¹ in quanto anche esso nega la trascendenza (e dunque l'alterità, oggettificandola³²):

«Risultato degli ultimi decenni della ricerca filosofica è stato questo: il punto d'arrivo del razionalismo, inteso come la posizione filosofica che parte dalla gratuita

²⁷ Cfr. G. Gentile, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa*, Zanichelli, Bologna, 1932, Fasc. I, Serie II, p. 7.

²⁸ A. Del Noce, *Senso comune*, op. cit., p. 5.

²⁹ G. Gentile, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, op. cit., p. 7.

³⁰ Cfr. A. Russo, *Augusto Del Noce*, op. cit., p. 365. A proposito de *Il suicidio della rivoluzione* di Del Noce, Russo evidenzia come per Del Noce il pensiero di Gramsci possa essere interpretato come versione rivoluzionaria dell'attualismo: «Quindi solo attraverso Gentile e l'approfondimento del suo pensiero si può giungere a comprendere e precisare il pensiero di Gramsci e, attraverso di esso, lo stesso senso della storia contemporanea, italiana e non [...], "quella somma di crisi che è la sua storia morale; e così la crisi della religione, come la crisi della democrazia, come la crisi del marxismo" [...]».

³¹ Nella definizione di Antonio Rosmini in *Il razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche* [1842], Cedam, Padova, 1967, p. 1, riportata da Del Noce (in *Da Cartesio a Rosmini*, p. 540): «Il razionalismo è un *principio* il quale si riduce a questa proposizione: "l'uomo non deve ammettere se non quello che egli dice d'ammettere la sua sola ragion naturale, escluso ogni lume soprannaturale". L'esclusione di ogni altro lume fuori del naturale... non può... che ammettersi di persuasione gratuita».

³² Di ciò si era già reso conto Gentile.

negazione del soprannaturale [...], deve essere visto non nel passaggio all'immanenza idealistica del divino, ma all'ateismo radicale. Di più, la storia contemporanea non può venire intesa che come espansione dell'ateismo»³³.

Ed è proprio il solipsismo scaturito dal razionalismo che, seppur con altri termini, caratterizza per Del Noce la crisi contemporanea, ovvero la civiltà tecnocratica che altro non è se non la conseguenza di uno specifico sviluppo del razionalismo che porta, attraverso l'empirismo, al positivismo inteso come opposizione della scienza a teologia e metafisica³⁴. Riferendosi a Castelli, Del Noce afferma infatti che la storia della filosofia moderna può essere intesa come una "storia della corsa alla solitudine" nella misura in cui è una "storia della ricerca dell'obiettività a qualsiasi prezzo"³⁵ e dunque ricerca dell'incontrovertibile, dell'obiettivo; da ciò, rileva Del Noce, si comprende l'elevazione della conoscenza scientifica a ideale assoluto. Ecco la civiltà tecnocratica:

«Possiamo dire che il nuovo atteggiamento è innanzitutto e *soltanto* fiducia nella tecnica, e oltrepassamento nell'accettazione del mondo tecnico di ogni nostalgia del passato; e conseguentemente alla fiducia nella tecnica, fiducia nel progresso»³⁶.

Le idee della civiltà tecnocratica, rileva Del Noce, sono già contenute nei primi pensatori positivisti, e in particolare in Henri de Saint Simon e Auguste Comte³⁷, ma in essi era presente «un motivo romantico che si esprimeva nell'idea di una religione dell'umanità, diretta a sostituire e insieme conservare, in quel che avevano di positivo, le religioni del passato»³⁸. Ciò che però caratterizza la civiltà tecnocratica contemporanea è invece la totale assenza di un elemento religioso, in quanto con la rivoluzione tecnologica si è giunti a una completa soppressione dell'elemento trascendente, per cui la scienza viene interpretata e proposta come «"neutrale" rispetto ad ogni valore»³⁹.

³³ A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, op. cit., p. 540.

³⁴ Cfr. A. Del Noce, *Il Problema dell'ateismo*, p. 19.

³⁵ A. Del Noce, *Senso comune*, p. 7.

³⁶ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 302.

³⁷ Ed è a Comte in particolare che fa riferimento Del Noce a proposito dell'irreligione occidentale e del rapporto dell'uomo contemporaneo con la tecnica: «Per Comte il processo era, ideale di una nuova unificazione religiosa dell'umanità, progresso, scienza, tecnica; quello attuale è piuttosto tecnica, scienza, progresso, idea quest'ultima liberata completamente da ogni aspetto che porti a una religione dell'Umanità da surrogare alla religione tradizionale. In che modo si incontrano l'idea di tecnica e l'idea di progresso? Semplicemente perché si tratta di due idee correlative: l'idea di progresso è valida soltanto nel campo della scienza e della tecnica e trova soltanto in esso la sua conferma». *Ibidem*.

³⁸ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, op. cit., p. 88.

³⁹ *Ivi*, p. 90.

Tale neutralità è la conseguenza ineludibile, per Del Noce, della sconfitta del marxismo ad opera della civiltà tecnologica, sconfitta resa possibile da una contraddizione implicita nel marxismo stesso:

«La civiltà tecnologica sconfigge il marxismo nel senso che se ne appropria tutte le negazioni rispetto ai valori trascendenti, portando al limite la condizione stessa della negazione, cioè l'aspetto per cui il marxismo è un relativismo assoluto, col risultato di capovolgere il marxismo in un assoluto individualismo, il che serve a conferirle le false apparenze di "democrazia" e di continuazione dello spirito liberale»⁴⁰.

In altri termini, per Del Noce la contraddizione interna al marxismo sta nel suo momento religioso, ovvero nell'ateismo esplicitamente dichiarato che, con la rinascita dell'illuminismo nel dopoguerra – rinascita derivante dalla lotta contro ogni tipologia di totalitarismo e dunque inscindibile dalla necessità di dichiarare una frattura con tutte le strutture tradizionali precedenti – viene ad essere esasperato, portando alla decomposizione del marxismo stesso. D'altra parte:

«Segno della rinascita dell'illuminismo è quell'immagine del passaggio dell'umanità all'età adulta che sottende tutti i luoghi comuni della pubblicistica contemporanea. Sotto questo riguardo possiamo dire che la pubblicistica di oggi volgarizza la definizione dell'illuminismo già proposta da Kant, "Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità dovuta alla propria colpa. Minorità è l'incapacità di servirsi, senza essere guidati da altri, del proprio intelletto [...]". Ora, qual è oggi la veduta normale della storia contemporanea se non quella per cui la crisi segnata dalle due guerre mondiali e da ciò che avvenne nel ventennio tra di esse, altro non sarebbe che la frattura che accompagna il passaggio dell'umanità alla sua condizione di maggiorenità?»⁴¹.

Se si intende allora come caratteristica dell'illuminismo rinato la volontà di emancipazione dalla tradizione, dall'autorità in nome della libertà e della ragione, si comprende come questo abbia portato all'esasperazione del problema dell'ateismo che porta alla risposta atea al problema di Dio e non, come rilevato da Del Noce, a quello che per Marx è il completo ateismo inteso come «possibile soltanto quando il bisogno di Dio sarà scomparso in ragione della piena realizzazione dell'uomo»⁴², ovvero come "umanismo pieno"⁴³.

Si potrebbe pertanto affermare che la ricomprensione del marxismo nell'illuminismo rinato, o il tentativo di superamento del marxismo, non è altro che

⁴⁰ *Ivi*, p. 91.

⁴¹ *Ivi*, p. 49.

⁴² A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, op. cit., p. 133.

⁴³ *Ibidem*

un processo di razionalizzazione della realtà naturale attraverso la scienza⁴⁴ che si conclude in una forma di relativismo totale dal punto di vista morale. L'illuminismo rinato della civiltà tecnocratica non considera cioè il marxismo nella categoria della scienza politica, in altri termini non considera che la critica del marxismo di religione, morale, idealismo ecc. è una critica alla possibilità di una loro mistificazione; in altri termini, l'illuminismo rinato non considera che tale critica «non debba più venir interpretata come portante contro tali idee nel loro valore di verità ontologica, ma soltanto nella loro *possibilità* di venir usate come “mistificazione” [...] di una situazione storica»⁴⁵.

L'interpretazione contemporanea del marxismo cioè, non si avvede che per Marx il materialismo esige, per essere coerente, una comprensione del pensiero come attività trasformatrice e che solo così inteso il materialismo può essere filosofia-azione⁴⁶.

In tal modo si giunge, secondo Del Noce, all'attuale progressismo definito come un “millenarismo negativistico”; nonostante l'apparente contraddizione dei due termini infatti, ci si trova dinanzi a un momento che contiene sia la “promessa” che caratterizza ogni millenarismo, sia la “sfiducia” negli ideali delle forme di pensiero opposte al millenarismo:

«Infatti ogni forma di millenarismo che sia sinora apparsa conteneva una “promessa”; reciprocamente ogni periodo di sfiducia negli ideali aveva dato luogo ad attitudini di scetticismo e di pessimismo, forme di pensiero del tutto opposte alla mentalità millenarista. Pure, il tratto singolare del tempo presente, è la comparsa di una disposizione in cui i due momenti si trovano stranamente associati. Per convincerci come esista e come domini, non abbiamo che da pensare a due frasi correnti: la prima, che *bisogna “ricominciare da zero”, dunque rifiutando, senza la minima nostalgia, i vecchi ideali*; la seconda, che il mutamento senza precedenti nella storia della civiltà, che starebbe accadendo oggi, dovrebbe essere accompagnato dalla consapevolezza che *ogni affermazione è espressione di un determinato tempo, e non di un valore intemporale ed intrinseco*»⁴⁷.

Questa separazione dagli ideali è assoluta, nel senso che non solo vengono rifiutati gli ideali della tradizione, ma vengono rifiutati gli ideali in quanto tali, in quanto espressione di un determinato tempo e pertanto privi di quel valore assoluto che li caratterizzerebbe in quanto ideali. Ecco che per Del Noce si ha la massima espressione di quella volontà illuminista di “emancipazione” che viene ad essere

⁴⁴ *Ivi*, p.143.

⁴⁵ *Ivi*, p. 219.

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 247.

⁴⁷ A. Del Noce, *L'Epoca della secolarizzazione*, op. cit., pp. 52-53, corsivo mio.

descritta come “pertinace volontà di distruzione”⁴⁸ il cui punto estremo si ha nella “morte dell’uomo”⁴⁹ ridotto – con lo strutturalismo – a “mera realtà della natura”⁵⁰.

Ora, questa morte dell’uomo ci allontana definitivamente da quello che per Del Noce è il miglior insegnamento del marxismo, ovvero l’aver dimostrato che la storia è fatta dagli uomini in carne e ossa, portatori di idee sì, ma nel senso di pensiero-azione, non di mera contemplazione o rivelazione:

«La storia la fanno gli uomini “di carne e di sangue”, soggetti di bisogni e di passioni, e non le idee – o ancora gli uomini, ma considerati come semplici “portatori di idee” –; [...] le idee entrano nella storia come “forze” di cui sono gli uomini a disporre»⁵¹.

In altri termini, la storia è costruita dall’uomo nella sua storicità, una storicità che appunto comprende passioni e bisogni, ed è in questa storicità che l’uomo pronuncia il suo giudizio, l’uomo quindi non in quanto soggetto logico ma in quanto soggetto storico:

«Se il pensiero è il pensiero dell’uomo sociale, l’uomo pensa in quanto è in rapporto con altri esseri, in quanto *corpo*. Se poi il pensiero è *praxis*, cioè attività sensitiva umana, è pensiero espressivo e non rivelativo, e non è nulla oltre la sua manifestazione sensibile; dunque materialismo integrale che coincide con “umanismo reale”, perché non si tratta in nessun modo di fare del pensiero l’epifenomeno della natura»⁵².

Ed è appunto la filosofia come *praxis* che permette di comprendere il nesso marxista di teoria e pratica: essendo le idee le idee di uomini in carne e ossa nella loro storicità – e dunque anche situazione storica –, criticare [pensiero/teoria] significa cambiare la situazione storica [azione/pratica]: ecco che «la critica filosofica coincide con la rivoluzione»⁵³.

Ma la soggettività storica, quella dell’uomo che pensa in quanto in rapporto con altri, dell’uomo che pensa in quanto corpo, viene meno nel momento in cui si ha il trionfo della narrazione tecnocratica che trasforma il rapporto all’uomo in un rapporto all’*ente misurabile, calcolabile*, ovvero nel momento in cui la relazione all’Altro è una relazione alla *rappresentazione* che ho dell’Altro in quanto oggetto del mio

⁴⁸ *Ibidem*, corsivo mio.

⁴⁹ Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 398: «On peut bien parier que l’homme s’effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable».

⁵⁰ A questo proposito si veda A. Del Noce, *L’epoca della secolarizzazione*, op. cit., p.54.

⁵¹ A. Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, op. cit., p. 219.

⁵² *Ivi*, p. 246.

⁵³ *Ivi*, p. 249.

pensiero e non più in quanto soggetto che mi si mostra da sé⁵⁴: non corpo nella sua storicità, ma corpo reificato, mercificato.

A questo mutamento nella relazione all'Alterità corrisponde un mutamento nella modalità di comprensione del mondo, che si esprime attraverso la *mitopia*⁵⁵ intesa come «schema fondamentale attraverso cui il *brainframe* del soggetto tecnologico organizza il pensiero, il linguaggio e le rappresentazioni che vi corrispondono»⁵⁶. In altri termini, la mitopia è una narrazione che si relaziona al suo oggetto (la realtà o porzioni o ambiti di essa) come a un qualcosa di continuamente migliorabile seguendo le esigenze del paradigma tecnoscientifico⁵⁷/progressista dominante.

Anche il corpo dell'uomo è parte di questa realtà perfettibile, e tra gli esempi delle mitopie che lo riguardano si può pensare al *cyborg*, al mutante, al corpo transumanista ecc. Che si intendano queste narrazioni della corporeità come mitopie o come costruzioni del dire performativo⁵⁸, rimane chiaro che v'è una relazione tra il progressismo inteso come millenarismo negativista e il corpo, relazione che è politica in quanto legata all'immaginario politico tecnocratico.

Considerando il corpo mero oggetto perfettibile della natura, il pensiero viene distaccato dalla dimensione della *praxis*, in quanto non più considerato come pensiero di un uomo nella sua storicità, e perde dunque quella potenza creativa e si riduce a un semplice epifenomeno della natura.

Questo, ancora una volta, è una conseguenza dell'estremizzazione di quella contraddizione interna al marxismo individuata da Del Noce, perché d'altra parte:

«Il tentativo marxista di riaffermare l'unità del razionale e del reale non può quindi prendere altra via che quella della radicale *ateologizzazione della ragione*. Di conseguenza: non più l'uomo misurato dalla ragione, dalla presenza dell'universale, del valore, dell'idea di Dio, ecc. [...] ma *l'uomo misura della ragione*»⁵⁹.

L'eliminazione della ragione come presenza dell'universale del valore ecc. è appunto estremizzata dal millenarismo negativista, la cui narrazione è caratterizzata dal linguaggio delle scienze della natura che si rapportano all'uomo in quanto mero ente e non in quanto corpo nella sua storicità (ancora: solipsismo!). Il materialismo

⁵⁴ Cfr. R. S. Palmisano, *La corporeità del terrore*, in *Metabasis*, 24, anno XII, nov., 2017, pp.163-180 e *Alterità e Nemico: per una definizione di guerra solipsista*, op. cit.

⁵⁵ P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano, 2011.

⁵⁶ *Ivi*, p. 54.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 55.

⁵⁸ Si intende con questo ogni discorso di un sapere, i.e. espressione della *Weltanschauung* di una specifica società, cfr. R.S. Palmisano, *Bodymodifications, performative saying and politics: from the veritas objectorum to the veritas rerum*, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 2, 2020, *Corpo, potere, diritti*, pp. 157-174.

⁵⁹ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, op. cit., p. 249.

nella sua interpretazione progressista dunque ha così invaso l'Occidente, dove per Del Noce «la cultura è caratterizzata dall'hybris delle scienze dell'uomo, hybris nel senso che esse vogliono sostituirsi alla filosofia: sociologia, psicanalisi [...]»⁶⁰, e dove il pensiero sta perdendo la sua capacità rivoluzionaria in quanto la realtà corporea dell'uomo stesso è concepita come oggetto⁶¹.

La riduzione dell'uomo a oggetto è ancora espressione della perdita dell'Altro che si ha col solipsismo, quel solipsismo che porta alla politica dell'anonimo in quanto individuo destoricizzato. La storicità in quanto relazione caratterizza l'essenza dell'uomo; dunque considerare l'uomo senza considerare il suo essere in relazione, senza considerare la sua storicità, riducendolo a un mero ente, misurabile, calcolabile, non è altro che quella reificazione/mercificazione che si attua con l'hybris del progressismo: ecco la sostituzione della filosofia con le scienze dell'uomo – scienze “neutre” rispetto ad ogni valore – e quindi riduzione della filosofia a “comprensione”, con la conseguente morte del suo potere rivoluzionario. In altri termini: ci si trova davanti all'estremizzazione del materialismo storico e alla sua separazione dal materialismo dialettico⁶², poiché il materialismo storico considerato per sé, come si è visto, si conclude in un relativismo totale che è premessa del sociologismo ovvero «di quella forma di pensiero che oggi è la giustificazione ideale della più areligiosa e insieme più conservatrice delle società che mai siano esistite, quella che è detta società opulenta, o dei consumi o del benessere»⁶³.

Considerare l'uomo destoricizzato significa considerare il suo essere-corpo come scisso dal pensiero, poiché, come rilevato da Del Noce, «l'uomo pensa in quanto è in rapporto con altri esseri, in quanto corpo»⁶⁴; e l'esser-corpo non è, da solo, sufficiente a comprendere il rapportarsi al mondo, all'alterità.

Così, si conclude chiaramente che qualunque tentativo di rappresentazione dell'umano, nel modo della rappresentazione in quanto obiettivizzazione (ricerca dell'incontrovertibile, l'obiettività ad ogni costo di cui parla Castelli), non risulta possibile. O meglio, lo è, ma con tutte le conseguenze socio-politiche che la narrazione progressista ha comportato e comporta.

La problematica dell'oggettivazione dell'Altro si trova in corrispondenza all'affermarsi nel pensiero occidentale della possibilità di relazione a un mondo reale solo nella misura in cui tale mondo è misurabile e perfettibile attraverso la scienza “neutra” rispetto ad ogni valore.

In altri termini, il linguaggio scientifico non permette di cogliere l'uomo nella sua essenza né tanto meno di comprendere la potenza rivoluzionaria della filosofia, il

⁶⁰ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, op. cit., p. 52.

⁶¹ Cfr. sulla problematica dell'interpretazione del materialismo e delle sue conseguenze A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, op. cit., in particolare p. 246.

⁶² Per quanto riguarda le conseguenze del concetto di materialismo dialettico elaborato da Engels, cfr. *ivi*.

⁶³ A. Del Noce, *L'Epoca della secolarizzazione*, op. cit., p. 52.

⁶⁴ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, op. cit., p. 246.

cui linguaggio originario è invece quello della parola poetica e mitica, come evidenziato da Ernesto Grassi, riallacciandosi a Vico:

«La irrupcion del ser en la historicidad humana, siempre en formas nuevas, se realiza originariamente en la palabra poetica y fantastica, en funcion de la cual el mundo aparece en su significado humano. El problema de Vico es el problema de lo que abre el ambito de la socialidad humana, y Vico identifica esta apertura originaria con la palabra metaforica, mitica»⁶⁵.

Il cambiamento nella relazione all'alterità e al mondo (solipsismo) che avviene secondo Del Noce attraverso la narrazione del millenarismo negativista, e che si esprime appunto col linguaggio delle scienze della natura sembra aver portato alla creazione di una interpretazione del mondo apparentemente "oggettiva", unica: quella del "razionale".

Eliminare la potenza poetica e poietica del pensiero corrisponde allora a una riduzione dell'essere umano a mero ente della natura, ente misurabile e calcolabile. Ridurre il pensiero a mera "comprensione" – ammesso che sia possibile una comprensione che non abbia in sé una dimensione poietica – significa negare la sua potenza trasformatrice e creatrice, negare il suo essere azione perché il pensiero si origina con il linguaggio poetico e mitico. Quindi, eliminare la poesia dall'essere umano, costruendo un'interpretazione del mondo che perde l'essenza della poeticità, cioè la capacità creativa, quella creatività del pensiero umano, è un confinarsi in una dualità pensiero Altro-pensiero umano dove il pensiero Altro è il pensiero divino oggi sostituito da quello "scientifico", progressista "neutro" rispetto ad ogni valore perché l'uomo è misura della ragione.

Ciò significa negare al pensiero ogni capacità rivoluzionaria, creativa, trasformatrice, e affermare il trionfo della passività di un solipsismo arreso alla paradossale irrazionalità della sua ragione.

⁶⁵ E. Grassi, *Vico y el humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p.162.

Bibliografia

- P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano, 2011
- M. Borghesi, *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*, Jaca Book, Milano, 2019
- R. Buttiglione, *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo?*, Rubettino, Soveria Manelli, 2015
- A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia in Enrico Castelli*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1954
- A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970
- A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978
- A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990
- A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosimini*, Giuffrè, Milano, 1992
- A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2004
- M. Foucault, *Les mots et le choses*, Gallimard, Paris, 1966
- G. Gentile, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa*, Zanichelli, Bologna, 1932, Fasc. I, Serie II
- G. Gentile, *I Fondamenti della Filosofia del diritto. Con aggiunti due studi sulla filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze, 1955,
- G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1959
- G. Gentile, *Sistema di logica*, Vol.II, in *Opere VI*
- E. Grassi, *Vico y el humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1999
- R.S. Palmisano, *Alterità e Nemico: per una definizione di guerra solipsista*, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, n.1, giugno, 2016, pp. 123-144
- R. S. Palmisano, *La corporeità del terrore*, in *Metabasis*, 24, anno XII, nov., 2017, pp. 163-180
- R.S. Palmisano, *Bodymodifications, performative saying and politics: from the veritas objectorum to the veritas rerum*, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 2, 2020, *Corpo, potere, diritti*, pp. 157-174

R.S. Palmisano, *Enrico Castelli e la critica al solipsismo*, I libri di Emil, Bologna, 2020

A. Rosmini in *Il razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche* [1842], Cedam, Padova, 1967

A. Russo, *Augusto Del Noce, Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, recens. in *Annali Fondazione Ugo Spirito*, 1990, pp. 364-368

RECENSIONI

Peroni, Giulio *Stabilità economica e sostenibilità nel diritto internazionale*. Milano: Giuffrè - Francis Lefevre, 2020
(XVI+ 416= 432 pp.; euro 42,00)

di Niccolò Emanuele Onesti

Stabilità economica e sostenibilità nel diritto internazionale è il titolo dell'ultimo studio di Giulio Peroni (Professore Associato nell'Università degli Studi di Milano), finalizzato alla ricostruzione della categoria concettuale della stabilità economica nell'ambito del diritto internazionale, in specie di quello dell'economia, con una particolare attenzione alla sostenibilità delle politiche adottate nel corso di questi ultimi anni dagli stati e dalle istituzioni finanziarie internazionali per fronteggiare gli effetti, talvolta drammatici, collegati alla ben nota crisi finanziaria del 2008.

In considerazione dei notevoli cambiamenti intervenuti sul tessuto economico e sociale di numerosi paesi a causa del fenomeno prima menzionato, il Volume fornisce agli operatori nei campi dell'economia, del diritto, della finanza e delle scienze sociali e politiche, un resoconto completo del ruolo, delle funzioni e delle azioni intraprese dalle istituzioni politico-finanziarie internazionali e dell'Unione europea (UE) entro il complesso ed articolato scenario economico sovranazionale venutosi a determinare a seguito della crisi citata; nonché, offre alcune interessanti, seppure necessariamente preliminari, riflessioni intorno all'impatto che potrà aversi a seguito dell'emergenza economica collegata alla pandemia da Covid-19 sul complesso delle relazioni economiche e commerciali tra stati.

Il volume, corredato da una decisamente ampia e articolata bibliografia a supporto, si articola in quattro capitoli. Il primo costituisce sia un'introduzione generale avente ad oggetto le premesse storiche, giuridiche ed economiche della ricerca, sia un'indagine approfondita del concetto di stabilità economica, nelle sue

varie declinazioni (finanziaria, monetaria e fiscale), esplicitando così lo scopo, la struttura e i confini della ricerca. Il capitolo 2 è dedicato all'analisi dei soggetti di diritto internazionale cui è stata sino ad oggi demandato il perseguimento dell'obiettivo della stabilità nelle sue differenti forme, le cui azioni ne hanno di fatto plasmato il significato economico-giuridico e sociale.

Sulla base di tale riflessione, nel capitolo 3 vengono analizzate le differenti azioni poste in essere a livello internazionale allo scopo di perseguire la stabilità economica, evidenziando sia i risultati positivi sino ad ora conseguiti, sia – con particolare, ma non esclusivo, riferimento alla crisi dell'Eurozona – i relativi limiti e carenze. Da ultimo, il capitolo 4 nel trarre le conclusioni del complesso lavoro di ricerca svolto, evidenzia, in particolare, come risulti imprescindibile ripensare la categoria in esame, che con riguardo alla sua produzione e fornitura non può non coinvolgere altresì la promozione e tutela dei diritti economici e sociali dell'individuo; pena il sacrificio della sua dignità.

Nel merito, in assenza di una precisa nozione di stabilità economica e di un'organizzazione internazionale specificatamente deputata a regolare a livello internazionale i rapporti finanziari sia a livello macro sia micro e a gestire i sempre più numerosi casi di *default* degli stati indotti dalle turbolenze finanziarie, il volume esamina il modello economico del neoliberalismo istituzionalizzato così come è venuto a mutare nel corso del tempo, su impulso soprattutto del noto *Washington consensus*.

Svolta tale analisi, viene approfondito il rapporto intercorrente tra la stabilità economica (declinata sempre in stabilità monetaria, finanziaria e fiscale) e la sostenibilità, quale obiettivo strategico a medio e lungo termine perseguito in particolare dalle Nazioni Unite, con l'Agenda 2030 dedicata allo sviluppo sostenibile nelle sue tre dimensioni (ambientale, economica e sociale), mettendo così in luce come il bilanciamento tra questi due obiettivi (stabilità e sostenibilità) sia alquanto arduo soprattutto per i paesi con i tessuti economico e sociali più fragili. Da qui, l'esigenza di ripensare profondamente anche gli attuali modelli di sviluppo economico e, dunque, il diritto internazionale allo sviluppo che ne sta tradizionalmente alla base.

Entro il contesto così descritto, l'Autore, sottolinea la centralità delle organizzazioni economiche internazionali nel determinare le scelte di “politica economica” degli stati, sottolineando la necessità di una loro maggiore responsabilizzazione per far fronte al bisogno di addivenire a politiche e programmi economici e sociali effettivamente in grado di assicurare una crescita economica capace di salvaguardare le prossime generazioni, in modo da prevenire o quantomeno contenere i sempre più ricorrenti e nocivi fenomeni di *free riding* e *moral hazard* che caratterizzano la Comunità internazionale con riguardo al versante macro e micro economico.

Tale obiettivo si inquadra in un contesto che vede sempre più protagonisti gli stati soprattutto con le rispettive banche centrali (trasformatesi, complice la crisi del

2008 in vere e proprie *Masters of Universe*) e gli enti sovranazionali che, tuttavia, non esauriscono l'ampio panorama di soggetti e attori pubblici e privati coinvolti nella fornitura e produzione del bene in esame.

L'attenzione rivolta alle politiche *lato sensu* "di condizionalità" poste in essere dal Fondo Monetario Internazionale e dalla Banca mondiale e dagli effetti da queste prodotte sul sistema economico degli Stati destinatari del rispettivo aiuto finanziario serve, poi, all'Autore, per enfatizzare la necessità che dette politiche siano quanto prima sostituite con misure diverse, che ispirandosi alla filosofia propria dell'Agenda 2030 prima richiamata, facciano dei cosiddetti modelli di giustizia redistributiva e tutela sociale, in quel documento ampiamente descritti, il vero *leit motif* per un nuovo approccio ai problemi dell'Umanità; soprattutto nell'ottica della tutela degli interessi delle future generazioni.

Da qui, l'importante esortazione a riprendere il mai del tutto realizzato progetto promosso dalle Nazioni Unite sin dagli anni '90, di creare l'*Ombudsman* delle nuove generazioni, quale ente sovranazionale capace di promuoverne e tutelarne gli interessi, in piena conformità peraltro a quanto descritto dal noto Rapporto *Brundtland* del 1987, da cui il principio dello sviluppo sostenibile e il tema della sostenibilità hanno preso forza.

AUTORI DI QUESTO NUMERO

STEFANO DE MATTEIS abilitato *full professor* dal dicembre 2013 si è occupato di rappresentazioni simboliche, pratiche performative e processi rituali. Ha diretto la collana di antropologia *Mnemosyne* ed è stato tra i fondatori delle “Opere di Ernesto de Martino” dove ha curato la nuova edizione di *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*. Dal 1999 direttore editoriale de *l’ancora del mediterraneo*. Per l’edizione italiana delle opere di Victor Turner ha curato *Dal rito al teatro, Antropologia della performance e Antropologia dell’esperienza* (il Mulino 2014). È autore di *Ernesto de Martino tra magia e civiltà* (in sei puntate per Radio 3, 2015). Attualmente insegna a Roma Tre ed è professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana (Ethnographic Studies and Method).
Ultima ricerca pubblicata: *Le false libertà. Verso la postglobalizzazione*, Milano, Meltemi 2017.

GIANFRANCO FRANZ, architetto e pianificatore, è professore ordinario di Politiche per la Sostenibilità e lo Sviluppo Locale presso il Dipartimento di Economia e Management dell’Università di Ferrara, tenendo corsi anche per il Dipartimento di Architettura e per il Dipartimento di Studi Umanistici. Ha un’ampia esperienza in politiche e pratiche di sostenibilità, sviluppo locale, pianificazione spaziale strategica e creatività urbana condotte in Italia, Brasile, Argentina, Cile, Uruguay, Vietnam. Dal 2003 al 2015 ha coordinato il primo master post laurea italiano di II livello EcoPolis in collaborazione con varie università latinoamericane e asiatiche. Nel 2012 ha fondato per l’ateneo estense la Rete Universitaria Internazionale *Routes towards Sustainability*, nata con la collaborazione di 9 atenei e oggi cresciuta a 23 università

partner dai cinque continenti. *Routes* promuove iniziative accademiche (simposi, *summer school*, *workshop*, corsi di dottorato) multi e cross disciplinari. Da questo network, nel 2019, è nato il corso di dottorato internazionale, interdipartimentale e interdisciplinare in Environmental Sustainability and Wellbeing dell'Università di Ferrara, con titolo congiunto con la Western Sydney University e in collaborazione con altre 9 università fra italiane, latinoamericane, dell'oceania ed europee. Ha scritto libri e saggi fin dagli anni '90, sui temi dell'housing sociale, della riqualificazione urbana e dei programmi complessi, della rigenerazione e della creatività urbana, nonché sulla sostenibilità. Di recente sta sviluppando ricerche su città circolare, sostenibilità, scienze sociali ed umanistiche.

MICHELE GASLINI si è laureato in giurisprudenza, con lode, presso l'Università degli Studi di Parma, e, successivamente all'aver altresì superato l'esame di abilitazione alla professione di Procuratore Legale, è attualmente iscritto all'Albo degli Avvocati esercenti presso il Foro di Pavia. Ha conseguito un "dottorato di ricerca in diritto pubblico", presso l'Università degli Studi di Pavia, e, successivamente, è risultato vincitore ad un concorso per un posto di "ricercatore" in Istituzioni di Diritto Pubblico, presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Pavia, successivamente abilitato alla qualifica di "professore associato" nella materia di "Diritto Pubblico Generale" (gruppo IUS/09), con tale ruolo, ha preso l'Università degli Studi di Udine (Corso di Laurea in Relazioni Pubbliche), a partire dal 1 settembre 2001, ove è stato titolare dei corsi di "Istituzioni di Diritto Pubblico", nonché di "Diritto Regionale e degli Enti Locali" e di "Istituzioni di Diritto Privato"; è stato successivamente incardinato presso la Facoltà di Giurisprudenza della medesima Università, quale titolare dei corsi di Legislazione Bancaria, Legislazione delle Onlus, Legislazione dei Beni Culturali e Legislazione scolastica (Corso di Laurea in Scienze dei Servizi Giuridici Pubblici e Privati), nonché di Diritto Pubblico dell'Economia (Corso di Laurea Magistrale a ciclo unico in Giurisprudenza). Dal 1999 al 2001 è stato ufficialmente incaricato di un corso in materia legale presso la Scuola di specializzazione in "medicina legale" della Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università degli Studi di Pavia e, inoltre, in qualità di "professore a contratto", dal 1995 al 2000, ha insegnato "Diritto Pubblico dell'Economia" e "Diritto Pubblico Comparato" presso la Facoltà di Giurisprudenza della Libera Università degli Studi di Urbino. È membro effettivo dell'"Institut International d'Études Européennes Antonio Rosmini" di Bolzano. Fra le sue pubblicazioni: Su taluni dei profili incidenti nel fenomeno di decadenza del diritto, Milano, 2018; Questioni di diritto pubblico generale, sulla disciplina dei rapporti economici, Padova, 2004; Sulla struttura degli enunciati costituzionali, Milano, 2002; Prime approssimazioni, intorno a talune tematiche attinenti il diritto pubblico dell'economia, Pavia, 2000.

NICCOLÒ EMANUELE ONESTI è Avvocato del Foro di Milano, Dottore di Ricerca in Diritto dell'Unione europea Università degli Studi di Milano-Bicocca e Professore a contratto di Diritto europeo della finanza presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. E-mail: niccolo.onesti@unimib.it

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale "Foundations of a New European Legal Order", presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

RAFFAELLA SABRA PALMISANO è Dottore di Ricerca in Medicina Clinica e Sperimentale e Medical Humanities (Università dell'Insubria), filosofa, è Editorial Board Coordinator della rivista scientifica internazionale DADA Rivista di Antropologia post-globale; Certified S.F.E.R.A. Coach, gioca con l'ipnosi costruttivista e la filosofia politica e morale. Si è occupata fin dalle sue prime ricerche della questione dell'Alterità, ciò la ha portata ad approfondire il concetto di corpo, dal mondo della guerra al mondo delle bodymodifications. La prospettiva emica è sua amica. Ha insegnato Etica della Comunicazione (Università del Salento) e collaborato con varie cattedre.

Ha pubblicato su politica e filosofia dell'azione, corpo e terrorismo, mito e legittimazione, trance, guerra e liberazione. Presto darà alle stampe due monografie: una sul solipsismo e l'altra su corpo e immaginario politico.

ANTONIO RUSSO is Full Professor of Moral Philosophy, Department of Humanities, at the University of Trieste, Italy. He holds advanced degrees in both theology and philosophy, and has been awarded numerous research grants at leading universities in Italy, Vatican City and Germany. He has organised several international academic conferences. He has been the Main Investigator of the National Project PRIN 2009-2012: Intenzionalità e natura (Intentionality and Nature) supported by the Italian Gouvernement and by the Universities of Trieste, Lecce-Salento and Trento.

<http://cercauniversita.cineca.it/php5/prin/cerca.php?codice=2009ZWY9HC>

From October 2016 to October 2018 he chaired the Italian National Scientific Habilitation Procedure (ASN 2016-2018) for Ethics (Filosofia morale).

Russo is also author or editor of 20 books and more than 180 essays, including *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel* (Foreword by W. Kasper; Roma, Studium, 1990); *Henri de Lubac* (Milano, 1994; French translation, Paris, Editions Brepols, 1997); *Cornelio Fabro e Franz Brentano*, Roma 2013; *Franz Brentano e Heinrich Denifle*, Roma, 2014, Walter Kasper. *Cattolicesimo vivente sotto la parola di Dio*, Roma, Studium, 2019; *Xavier Tilliette inedito* (Foreword by W. Kasper) Milano, Franco Angeli, 2020.

LAURA TUNDO FERENTE è professore di Filosofia Morale, Antropologia Filosofica, Bioetica presso l'Università del Salento. È membro fondatore del "Centro Interuniversitario Studi Utopici" (CISU); è nel Comitato Scientifico e *referee* di riviste italiane e straniere. 2010/13: *Presidente del Nucleo di Valutazione di Ateneo* di UniSalento; 2010/13-2013/16: *Membro del Direttivo SIFM* (Italian Society of Moral Philosophy); 2010/2017: *Coordinatore Ph.D. "Etica e Antropologia"*; 2010/14: *Presidente del CDS di "Scienze della formazione e saperi filosofici"*; dal 2012: *Membro del Collegio Docenti Ph.D. Internazionale "Forme e Storia dei saperi filosofici"*.

Pubblicazioni principali: L'utopia di Fourier. In cammino verso Armonia, Dedalo, Bari, 1991. L.-S. Mercier, *L'anno 2440*, Trad. Introd. Note di L. Tundo, Dedalo, Bari 1993. *Moralità e storia. La formazione della coscienza etica moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2005. *Etica della vita: le nuove frontiere*, L. Tundo Ferente (ed.), Dedalo, Bari 2006. *La razionalità dell'utopia e l'agire scientifico-tecnologico, "Cosmopolis", n.2, 2007. Di una patria e del mondo. L'idea cosmopolitica fra utopia e realtà*, Morlacchi, Perugia, 2011. *Sul rapporto fra Etica e Utopia, "Teoria", XXXIII, 2013, 2. Edizione critica di I. Kant, Per La Pace Perpetua* (I ed. 2003, VI ed.2016). Milano, BUR, 2016. *Intersoggettività, Comunità e Socialità nella fenomenologia husserliana*, in L. Tundo Ferente (ed.) *Il Mondo del Noi*, Studium,

Roma 2014. *Su segno e storia: dall'ontologia all'etica*, in “Segni e comprensione” (F. Angeli) n. 91, Gennaio-Aprile 2017. *Lavoro e minimum nell'utopia di Fourier: la prima idea organica di lavoro e salario d'ingresso*, “NOTIZIE DI POLITEIA”, vol. 126, 2018. *On Utopia and Conversation in Agnes Heller*, in “Critical Hermeneutics, special”, 2020.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2021