

ANTONIO TRUPIANO
CITTADINI DI UN MONDO
DIVENTATO ADULTO

Sommario: 1. Etica per una «comunità del rischio». 2. Etica e realizzazione di sé. 3. Etica per un mondo diventato adulto: il contributo di Dietrich Bonhoeffer. 4. Alcuni equivoci nell'interpretazione della responsabilità. 5. Per una cittadinanza responsabile: una moralità liberata.

Per molti aspetti assistiamo, oggi, ad una intensificazione delle domande a carattere specificamente etico, espresse sia nella ricerca di autenticità personale, sia nell'esigenza di risanamento della vita pubblica, con particolare riferimento alla dimensione della politica. È una richiesta che spesso si configura come reazione alla complessità degli scenari in cui viviamo, come percezione di instabilità della nostra vita e dei riferimenti più significativi anche a livello delle dimensioni più intime e personali. Ciò che accomuna i vissuti di fondo di tanti è una consapevolezza di precarietà e di disordine, che spesso assume espressamente il volto della paura.

Per questo motivo è importante considerare le diverse direzioni in cui emerge la richiesta di centralità dell'etica, per verificarne le motivazioni ed eventualmente problematizzare alcuni equivoci o distorsioni.

1. In primo luogo, si avverte la consapevolezza di vivere in una situazione di rischio, a diversi livelli: c'è il timore che la globalizzazione sfugga alla nostra capacità di controllo, perché l'intreccio di situazioni, condizioni di vita, bisogni, risorse per rispondere adeguatamente ai bisogni, è così complesso e stratificato che le conseguenze a livello planetario non sono più dominabili. Registriamo una grande insistenza sulla crisi ecologica, sul timore che le possibilità demiurgiche della tecnica creino condizioni di vita non più a misura d'uomo o quanto meno possibilità di vita non equamente accessibili a tutti i cittadini.

Quando predomina la dimensione puramente economica della globalizzazione, in modo tale che la parola d'ordine sia sempre identificata con la logica dei mercati e si accetta come inevitabile il prezzo imposto da un

liberismo economico dal volto disumano¹, si trascura il lucido e severo monito kantiano, secondo il quale la violazione del diritto compiuta in un angolo della terra, ha conseguenze ineliminabili in qualsiasi altro luogo², e si asseconda così l'ingenuità che i mercati possano avere una strutturazione autonoma rispetto alle considerazioni sulla qualità della vita e sulle trasformazioni dei destini personali dei soggetti coinvolti.

Non meno radicali sono le perplessità suscitate dal mercato delle armi, che continua a segnare in modo tragico le relazioni tra popoli e l'organizzazione di modelli di sviluppo. La situazione è resa ancor più drammatica dalla mistificazione ideologica con cui al presente sono interpretati alcuni dei più inquietanti conflitti in corso. Senza negare la consistenza della minaccia che proviene dallo scontro di civiltà e dall'acuirsi dell'intolleranza promossa dall'integralismo religioso, non si può rinunciare a chiedersi con onestà quanto si celino – anche nel caso dei conflitti motivati da tradizioni religiose – ragioni di ordine economico o insofferenza a modelli di civiltà contraddistinti dalla logica del dominio e della sopraffazione. Da questo punto di vista la secolarizzata cultura occidentale non può esimersi dalla domanda sulla effettiva laicità dei suoi valori e dei suoi stili di vita in cui emergono nuovi dei e nuovi assoluti che altre civiltà avvertono come una minaccia per la salvaguardia del loro patrimonio culturale.

Di fronte a questa consapevolezza, però, il pericolo è che si trasformi la riflessione etica in una «etica della paura» e – nel migliore dei casi – in una «etica dei rimedi». La domanda che scaturisce dal vivere ordinario della città, non va assolutamente disdegnata, ma il compito specifico della riflessione intellettuale è promuovere la formazione di una coscienza critica, evitando di rinchiudersi nelle strettoie di chi soccombe alle pressioni dell'esistente. Per quanto possa sembrare utopistico, concentrare l'attenzione primariamente sull'esigenza di una corretta formazione costituisce un compito ineludibile. La critica dell'esistente assume i tratti di una coscienza anticipante, non però alla maniera di una fuga in avanti che rimuova la complessità del presente. La lotta contro la paura e contro tutti coloro che tendono a diffonderla minando alla radice il senso della fiducia reciproca e della possibilità della convivenza democratica, può apparire a molti mero sogno contro l'invincibile³. La lucida consapevolezza espressa da Weber – secondo cui è perfettamente confermato dall'esperienza umana

1 Cfr. C. SINI, *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Milano, 2011.

2 Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, 1995, 163-207, in particolare 179.

3 Cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Milano, 1994, vol. I, 5-6.

che se non si fosse sempre ritentato l'impossibile, il possibile non sarebbe mai stato realizzato⁴ – non costituisce il sogno di un visionario, ma si erge a severo monito contro i profeti di sventura e si nutre dell'eredità storica trasmessaci dalle generazioni precedenti.

Non bisogna parlare di etica e di centralità dei valori solo in relazione alle situazioni-limite – si pensi alla tragica consapevolezza del rischio planetario –, ma a partire dal centro della vita. L'etica non è una «farmacia» a disposizione per chi voglia evitare esiti autodistruttivi, ma deve provocarci ad esprimere chi intendiamo essere, quale cittadinanza intendiamo costruire, possibilmente esplicitando con corrette argomentazioni una direzione di senso, la quale risulterà credibile se testimoniata da uno stile di vita che la inveri e la renda efficace. Se prevalesses la ricerca rassicurante di soluzioni in qualche modo riparative, il tipo di convivenza proposto non riuscirebbe ancora a rimuovere la logica della difesa e il presupposto che la vita comune sia fondamentalmente un «campo di battaglia».

Proprio in riferimento agli interrogativi concernenti la globalizzazione, la riflessione filosofica di autori contemporanei può contribuire a rimuovere le insidie di un'etica della paura. Nel processo di globalizzazione in corso – sostiene in particolare Habermas – c'è una possibilità che non può essere ignorata: la prospettiva che l'orizzonte cosmopolitico nel quale viviamo promuova una diversa figura di cittadinanza, non più ristretta nei confini dell'appartenenza locale o nazionale. L'intreccio dei destini collettivi, infatti, sollecita la formazione dell'opinione pubblica a considerare le possibilità di una cittadinanza planetaria. Non c'è da attendere che le politiche dei singoli stati nazionali assumano come priorità questo obiettivo, ma è importante considerare la dialettica che si instaura tra le politiche dei singoli governi e le spinte che provengono dalle organizzazioni non governative, dal fitto e diversificato mondo del volontariato, dai movimenti pacifisti e ambientalisti. C'è un forte spessore etico nell'esigenza di superare le barriere di appartenenza, di identificarsi come cittadini transnazionali di un mondo che protesta rispetto alla identificazione particolaristica dei propri bisogni. Non è un cammino facile, né presenta un esito scontato, ma la riflessione filosofica ha la responsabilità di interpretare direzioni e tendenze che – nonostante tanti luoghi comuni – sono sollecitate dalle richieste delle generazioni più giovani che reclamano una democrazia che non sia meramente formale. Da questo punto di vista, è necessario che la politica «possa

4 Cfr. M. WEBER, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, 1984, 45-121, in particolare 121.

prenderci una “rivincita” rispetto alle forze dell’economia globalizzata»⁵, incrementando la costituzione di unità politiche sovra-nazionali che – sebbene non sufficienti ad un’inversione della situazione – possono pur sempre esprimere una maggiore capacità di azione globale:

I processi di globalizzazione – che in realtà non sono esclusivamente di tipo economico – ci abituanano poco alla volta a un’ottica *di tipo diverso*, nella quale diventano sempre più chiari i limiti delle prospettive sociali, l’indivisibilità dei rischi e la connessione dei destini collettivi. Mentre per l’accelerarsi e l’addensarsi del traffico e della comunicazione si riducono le distanze spazio-temporali, l’espandersi dei mercati si scontra con i confini del pianeta e lo sfruttamento delle risorse con i limiti della natura. Il restringersi dell’orizzonte non consente più – già nel medio periodo – di scaricare all’esterno le conseguenze di azione. Diventa sempre meno possibile rovesciare impunemente costi e rischi *sugli altri*: su altri settori sociali, su regioni lontane, su culture estranee, su generazioni future⁶.

La trasformazione, però, non sarà efficace, fino a quando non si intensificherà l’impegno per un mutamento delle coscienze:

La questione decisiva è quella di sapere se nelle società civili e nelle sfere pubbliche politiche dei regimi che si stanno formando sul piano sopranazionale potrà mai formarsi una coscienza dell’obbligo e della solidarietà cosmopolitica. Solo se una diversa consapevolezza dei cittadini spingerà efficacemente in questa direzione sul piano della politica interna, allora anche l’autocomprensione propria degli attori globali potrà progressivamente trasformarsi nell’auto-comprensione propria di membri di una comunità internazionale che si vedono costretti a cooperare e a rispettare reciprocamente i propri interessi. [...] Un esempio incoraggiante è la coscienza pacifista che si è pubblicamente articolata, dopo le esperienze di due barbariche guerre mondiali, proprio nelle nazioni più direttamente coinvolte e di lì si è poi diffusa in molti paesi⁷.

Quale figura di coscienza può ribaltare l’etica della «comunità del rischio» in etica della solidarietà e della condivisione? Non basta, certo, la prospettiva di Hobbes, in base alla quale gli egoisti razionali – pur collaborativi – non sarebbero motivati a sovvertire radicalmente la logica della concorrenza. Movimenti e organizzazioni non governative – in quanto

5 Cfr. J. HABERMAS, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando al “secolo breve”*, in ID., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano, 2002³, 5-28, qui 23.

6 Ivi, 25.

7 Ivi, 26.

«membri attivi di una società civile oltrepassante le frontiere nazionali»⁸, possono – ancor più dei governi – indicare le effettive possibilità di un nuovo paradigma di cittadinanza.

Può essere indicato a testimonianza quanto accaduto il 15 febbraio 2003, ovvero «ciò che unisce gli Europei», secondo l'espressione usata da Habermas e Deridda, quando le folle di dimostranti a Londra, Roma, Madrid, Barcellona, Berlino, Parigi reagirono alla dichiarazione di fedeltà a Bush, a cui il premier spagnolo aveva invitato i governi europei favorevoli alla guerra contro l'Iraq, all'insaputa degli altri colleghi dell'Unione Europea⁹.

Sulla scia di queste sollecitazioni, è possibile superare gli equivoci di un ritorno all'etica che sia determinato unicamente dalla condizione di rischio e di paura, così come è opportuno smascherare la tendenza – oggi molto diffusa – a ricorrere a un'«etica per la vetrina», ossia ad un risanamento di facciata del volto pubblico delle azioni (di gruppi, aziende, pubbliche amministrazioni...). L'etica non trova il suo fondamento nella semplice pubblicazione di codici etici o di carte dei servizi, ma nella decisione previa con cui si è progettata la propria relazione con l'altro.

2. La centralità della questione etica è anche promossa – certamente non solo oggi – dalla rivendicazione del diritto a realizzare se stessi. Raccogliamo, dietro questa istanza, i frutti dell'antropocentrismo esplosivo in età moderna nella cultura occidentale, ma senz'altro presente anche in altre culture e, talvolta in modo latente o implicito, in età precedente.

Anche in questa prospettiva, però, si annida un pericolo non marginale: c'è infatti la possibilità – tutt'altro che puramente teorica – di interpretare il diritto all'autorealizzazione sotto l'egemonia del principio di piacere e della dittatura del desiderio. Se l'autorealizzazione viene riduttivamente e superficialmente interpretata come «faccio ciò che mi giova», l'età dei diritti rischia di identificarsi con la difesa dei privilegi personali.

In altri termini: la domanda sulla mia identità, non può concentrarsi primariamente su di me, pervenendo solo alla fine del percorso alla domanda sull'identità e sul bisogno dell'altro. Se la domanda non riguarda la relazione, non è etica: l'esistenza o è coesistenza o non è. Scrive inequivocabilmente Piovani:

8 Ivi, 28.

9 Cfr. J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, Roma-Bari, 2005, 19-30.

Se ho rifiutato il rifiuto assoluto e ho accettato la vita, ho accolto con la mia esistenza la necessità del mio coesistere. Non si tratta di deliberare di entrare nella cosiddetta *vita di relazione*. Tutta la vita è vita di relazione. Non si tratta di assumere, per mia benevolenza, un atteggiamento benigno verso l'altro, moralisticamente disponendomi a un rapporto bene accettato. La mia buona disposizione, per ora, è fuori causa. La verità è che, se mi sono accettato, ho accettato la relazione con l'altro. Quale che possa essere, questa relazione è operante per il mio stesso esistere¹⁰.

Anche l'insistenza con cui Sartre ha ricondotto l'esistenzialismo all'umanesimo, mette in guardia dal pericolo di intendere l'autorealizzazione nei termini di una chiusura singolaristica: quando si sceglie, la propria decisione non vale mai solo per sé, ma per l'intera umanità¹¹.

Una acritica e parziale insistenza sulla realizzazione di sé, può facilmente capovolgere il saggio monito secondo cui «l'erba voglio non cresce neppure nel giardino del re», nella diabolica pretesa secondo cui «l'erba voglio cresce nel giardino di ognuno, perché ognuno è re»¹². Nel momento in cui l'opulenza dei beni a disposizione è cresciuta a dismisura – naturalmente solo per alcuni – e nel momento in cui si è diventati più scaltri nel costruire la legittimazione a goderne senza riserve, l'etica dell'autorealizzazione può facilmente trasformarsi in fenomeno radicalmente autodistruttivo.

Il pericolo è che prevalga la pretesa secondo cui la sovranità del desiderio sia promozione indiscussa della libertà dell'individuo, occultando la riduzione in schiavitù dell'altro, trasformato in complice o in vittima del mio desiderio. Il trionfo di questo parametro di esistenza naturalmente è distruttivo anche nei confronti della mia identità, nella misura in cui mi nega la possibilità di costruire legami – sia pure conflittuali – con l'altro riconosciuto come altro. Assecondando questa prospettiva, il soggetto è così centrato sui propri diritti, individualisticamente percepiti, che la relazione di cittadinanza è ridotta a costante e generale guerra fredda. Anche il ricorso alla ragionevolezza – quando è invocato – è puramente funzionale alla difesa dei propri privilegi personali. Si dimentica del tutto che solo diventando cittadino, l'individuo diventa autenticamente uomo. Finché la libertà è intesa come poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri, la cittadinanza è ridotta a superficiale non belligeranza. Quando l'accento cade solo sulla difesa dei diritti, il rischio è che la promozione dell'altro –

10 P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 87.

11 Cfr. J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, 1971, 76.

12 A. RIZZI, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Assisi, 2003, 7.

anche se teorizzata – viene aggiunta soltanto a conclusione del processo. È difficile imbattersi in una esplicita negazione dei diritti dell'altro, ma è molto frequente riscontrare la subordinazione di fatto dei diritti altrui all'egemonia del proprio desiderio.

Diventa necessaria un'inversione di rotta, che ricollochi al primo posto la domanda sulla vita responsabile. Non si tratta di reprimere il desiderio, ma di affermarlo nello spazio comune di relazioni non sbilanciate, in una città effettivamente abitabile, in cui le relazioni e la comunicazione non siano gestite secondo iniqui rapporti di forza, ma secondo la logica dell'intesa. Finché il fine ultimo è l'individuo che tende alla propria autoaffermazione singolaristica, si ripropone l'ambiguità della logica sottesa al quarto articolo della *Dichiarazione* del 1789: «l'altro è presente come il limite della mia libertà, non come ciò che le dà senso»¹³. Il rischio è che il principio-solidarietà sia assunto solo in funzione del principio-libertà, senza la disponibilità a riformulare effettivamente il proprio orizzonte di senso. Da questo punto di vista, sarebbe opportuno essere disposti a correggere anche le motivazioni delle pur lodevoli iniziative di volontariato tese ad una maggiore solidarietà. Se la forza propulsiva consiste unicamente nel desiderio di superare la propria solitudine aprendosi ad una dimensione di socialità, l'istanza morale che sta alla base della realizzazione del bene comune non è ancora matura.

Si tratta, allora, di interpretare la propria libertà con coraggio, per poter riconoscere che «in realtà il desiderio ha la sostanza soggettiva della spontaneità; che non è solo altra cosa dalla libertà, ma ne è la negazione, istituendo dentro il soggetto scelte che non sono sue, di cui è portatore ma non titolare, non responsabile: scelte scaricabili sul “sono fatto così”»¹⁴. Interpretando la nostra tradizione culturale, sia pure nella sua molteplice articolazione, non possiamo negare che «l'idea della libertà come “diritto di scegliere il proprio stile di vita e il proprio destino” è estranea alle due tradizioni – Atene e Gerusalemme, Grecia e Bibbia – che costituiscono le radici culturali dell'Occidente»¹⁵.

Il mancato riconoscimento dell'«inclusione dell'altro» nel mio progetto di realizzazione personale pregiudica la possibilità di attribuire connotazione effettivamente etica alla rivendicazione dei diritti della persona.

13 Ivi, 138.

14 Ivi, 189.

15 Ivi, 184.

3. Ricorrendo alla consapevolezza dell'età adulta raggiunta dal mondo moderno, non si intende in questa sede ripercorrere le teorie sociologiche della secolarizzazione né la discussione sul teorema della secolarizzazione¹⁶, ma semplicemente richiamare la consapevolezza kantiana riguardo all'uscita dell'uomo da quel colpevole stato di minorità in cui non si fa uso del proprio intelletto, non per mancanza di intelligenza ma per mancanza di coraggio. In campo etico, il ricorso ad un tutore che di fatto impedisce il discernimento della coscienza libera e responsabile, costituisce tuttora uno dei più gravi equivoci nell'interpretazione della moralità personale.

Il contributo offerto dalla travagliata esperienza di Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), pastore e teologo protestante ucciso dai nazisti nel campo di concentramento di Flossenbürg il 9 aprile 1945, dopo una diversificata resistenza e opposizione al regime, può aiutare ancora oggi ad interpretare la direzione di un rinnovamento della riflessione etica per una cittadinanza responsabile. L'esperienza dei due anni di prigionia lo condusse con chiarezza alla consapevolezza che la conquista di autonomia da parte del mondo moderno non solo non è anticristiana, ma può provocare una nuova interpretazione della fede. La condivisione con gli uomini giusti che osarono agire non per l'affermazione di privilegi personali, ma per la difesa di quel senso dell'umano che non conosce confini di cittadinanza, lo condusse a riconoscere che la ragione, il diritto, la cultura, il senso di umanità possono essere riconosciuti dall'uomo in quanto tale, in forza della sua capacità critica e della percezione della comune umanità.

Per Bonhoeffer il credente è chiamato in primo luogo ad assumersi le responsabilità della vita storica e mondana, senza sognare un aldilà migliore a modo di giustificazione dell'impotenza ad operare nel presente:

Oggi è molto decisivo il fatto che noi cristiani abbiamo o non abbiamo forza sufficiente per testimoniare al mondo che non siamo sognatori e viandanti delle nuvole, che noi non siamo indifferenti all'andamento delle cose, che la nostra fede in effetti non è l'oppio che ci rende contenti in mezzo a un mondo ingiusto. E invece che noi, proprio perché pensiamo alle cose dell'alto, tanto più duramente e coscientemente protestiamo su questa terra. Protestiamo con le parole e le azioni, per cercare a qualsiasi prezzo di portare avanti la situazione. È mai possibile infatti che il cristianesimo, iniziato in modo così rivoluzionario, ora sia sempre conservatore? Che ogni movimento debba aprirsi la strada senza la chiesa, che la chiesa intuisca sempre con un minimo di venti anni di ritardo ciò che è effettivamente accaduto?¹⁷.

16 Cfr. C. PIANCIOLA, *Secolarizzazione e laicità*, in *Parole chiave. Laicità*, 2005, 61-80.

17 D. BONHOEFFER, *Quarta domenica dopo la Trinità*, in *Id.*, *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia, 1979, 152-159, qui 153; predica della domenica 19 giugno 1932.

Il rischio delle persone religiose – afferma Bonhoeffer – è di parlare di Dio quando la conoscenza umana è al limite delle proprie possibilità o quando vengono a mancare le forze e magari ci si trova innanzi all’esperienza del fallimento umano. Ma in tutti questi casi il Dio cui si fa riferimento è un *deus ex machina*, calato dall’alto sfruttando la debolezza umana¹⁸. Per il credente adulto, il riferimento a Dio non può e non deve prescindere dal riconoscimento dell’autonomia dell’uomo: «L’uomo ha imparato a bastare a se stesso in tutte le questioni importanti senza l’ausilio dell’ “ipotesi di lavoro: Dio”»¹⁹. Si tratta di prendere atto di un processo storico, per poi avere l’onestà intellettuale di interrogarsi sulle nuove possibilità che si aprono per una riflessione sulla centralità dell’etica e per un nuovo modo di intendere la cittadinanza:

Per quanto riguarda l’aspetto storico: quella che porta all’autonomia del mondo è una grande evoluzione. In teologia, anzitutto Herbert di Cherbury, che è stato il primo ad affermare la sufficienza della ragione per la conoscenza religiosa. In morale: Montaigne e Bodin, che elaborano delle regole di condotta al posto dei comandamenti. In politica: Machiavelli, che svincola la politica dalla morale comune e fonda la dottrina della ragion di Stato. Più tardi, molto diversamente da lui nei contenuti, ma in modo conforme per quanto riguarda la prospettiva della autonomia della società umana, H. Grotius, che formula la sua concezione del diritto naturale come diritto dei popoli, valido “*etsi deus non daretur*”, “anche se Dio non esistesse”. Infine, il contributo conclusivo della filosofia: da una parte il deismo di Descartes: il mondo è un meccanismo che funziona autonomamente, senza l’intervento di Dio; dall’altra il panteismo di Spinoza: Dio è la natura. Kant è in sostanza deista, Fichte ed Hegel sono panteisti. Ovunque, l’obiettivo delle riflessioni è l’autonomia dell’uomo e del mondo. [...] Dio inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, è eliminato, superato; ma lo è ugualmente anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa (Feuerbach!). Rientra nell’onestà intellettuale lasciar cadere questa ipotesi di lavoro, ovvero escluderla quanto più completamente possibile²⁰.

Il riconoscimento della maggiore età – che per Bonhoeffer non è scevro da ambiguità perché potrebbe condurre ad una concezione problematica della libertà personale e dei relativi modelli di sviluppo – non comporta di per sé un’ostilità alla fede cristiana. Anzi, contro ogni preoccupazione apologetica, rende possibile liberare il terreno per una migliore comprensione di Dio. Si apre, così, la strada al Dio dell’impotenza, intesa non come fuga

18 Cfr. *Id.*, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, Brescia, 2002, 374-381 (lettera del 30.04.44).

19 *Ivi*, 444 (lettera dell’8.06.44).

20 *Ivi*, 494-497 (lettera del 16.07.44).

dal mondo, ma come radicale fedeltà alla terra e amore per l'umano, che ha portato Dio stesso a rinunciare all'esercizio mondano della sua potenza, privilegiando la fecondità di una logica di comunione attraverso il dono di sé:

E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – “*etsi deus non daretur*”. E appunto questo riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come persone che senza Dio fanno fronte alla vita. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (*Mc* 15,34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti e con Dio noi viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al nostro fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in *Mt* 8,17, che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza! Qui sta la differenza decisiva rispetto a qualsiasi religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggiore età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apre lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza²¹.

Il mondo diventato adulto indica una situazione cui ormai non si può rinunciare, se non negando le proprie responsabilità storiche. Dio non è più considerato un tutore e l'uomo viene consegnato alla libera responsabilità di umanizzazione del mondo:

Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare qualcosa di se stessi (un peccatore, un penitente o un santo) in base a una certa metodica, ma significa essere uomini; Cristo crea in noi non un tipo d'uomo, ma l'uomo. Non è l'atto religioso a fare il cristiano, ma il prender parte alla sofferenza di Dio nella vita del mondo²².

Dio stesso desidera che la storia non sia legittimata dalla sua onnipotenza, ma percorra il suo libero corso e così facendo lasci emergere poi il volto autentico di Dio. Il riconoscimento dell'autonomia non esclude affatto la possibilità di un'intrinseca relazione con Cristo, perché il nesso esistente tra Cristo e la realtà non impedisce all'uomo di vivere in pienezza la pro-

21 Ivi, 497-499.

22 Ivi, 499 (lettera del 18.07.44).

pria dignità di creatura liberata. Nel nuovo orizzonte del mondo diventato adulto c'è spazio sia per il riconoscimento della rilevanza etica della fede che per l'affermazione della libertà e del valore dell'autorealizzazione.

La riflessione teologica morale successiva al Concilio Ecumenico Vaticano II non ha temuto di valorizzare l'importanza della rivendicazione di autonomia, mettendo in guardia però dai pericoli insiti nell'assolutizzazione della dimensione mondana e nell'esclusione di principio di ogni apertura alla trascendenza. È degno di nota che il teologo morale A. Auer ritenga che Bonhoeffer sia tra coloro che hanno meglio interpretato il processo di autonomia e che il Concilio abbia proseguito sulla medesima strada:

Il Vaticano II, sia pure in modo più posato e con maggiore riserbo oggettivo, è andato nella stessa direzione quando nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* non si è basato su una concezione teologica prefabbricata, bensì sull'esperienza concreta e attuale dei cristiani che vivono nel mondo. Certo esso non ha rinunciato a presentare incisivamente l'annuncio cristiano, ma ha accettato la realtà del mondo culturale contemporaneo ed ha rinunciato definitivamente anche solo a pensare la possibilità di uno speciale mondo cristiano o cattolico, separato dal resto del mondo. Dio non ha creato un mondo speciale per i cristiani, con proprie leggi e con propri valori di senso; egli vuole che essi condividano con gli altri le stesse condizioni di esistenza: di qui il loro compito di manifestare chiaramente l'autenticità del cristianesimo nell'*ethos*²³.

Il Dio dei cristiani non rivela un sistema di valori che appartenga esclusivamente alla loro esperienza di fede, ma invita a lavorare con impegno perché sia possibile trovare valori e norme che siano autenticamente umani:

Diventa allora chiaro – scrive J. Fuchs – che il Dio dei cristiani non crea o rivela un sistema distintamente ed esclusivamente “cristiano” di valori in vista della realizzazione dell'uomo e del suo mondo, e neanche un sistema completo di valori “umani” al fine di tale realizzazione. Egli affida all'uomo – all'umanità – in quanto creato e redento, il compito di scoprire col suo impegno i valori umani e le corrispondenti norme morali per l'adeguata autorealizzazione. Quanto più sincero sarà lo svolgimento di tale compito da parte degli uomini, tanto più c'è la speranza di una soddisfacente individuazione di valori e di norme umane autentiche e vere. Queste in quanto sono autenticamente e ve-

23 A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello Balsamo, 1991, 160. Per il dibattito sulla problematica di una morale specificamente cristiana, si può consultare S. BASTIANEL, *Specificità della morale cristiana*, in F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo, 1990, 1271-1278.

ramente *umane* costituiscono i valori e le norme anche del *cristiano* ai fini del suo impegno per la costruzione della vita terrena, della società, del mondo²⁴.

Se da un lato il riconoscimento dell'età adulta del mondo contribuisce alla problematizzazione di alcuni aspetti della coscienza religiosa che devono essere sottoposti ad analisi critica – con Bonhoeffer emerge chiaramente il superamento della tendenza dualistica insita in una certa tradizione religioso-metafisica, del paternalismo, dell'individualismo religioso, del ricorso al *deus ex machina*, della difesa della dimensione di privilegio –, dall'altro lato si dà nuova luce anche per l'interpretazione dell'umano e per la consapevolezza che l'uomo contemporaneo può avere di se stesso. L'ambiguità di una soggettività che nel riconoscere se stessa è andata incontro ad esiti individualistici e distruttivi, non è una ineluttabilità storica, né una sorta di destino metafisico: il cammino storico degli uomini lo smentisce, nella misura in cui ciò che rappresenta un limite o un'aberrazione può essere riconosciuto come tale e dialetticamente superato. Alcune tendenze della modernità, inoltre, hanno consentito di aprire strade nuove e di affrontare con consapevolezza critica molte tra le questioni più urgenti del presente: penso, ad esempio, alla dilatazione della nozione di diritti umani, al peso degli orientamenti delle popolazioni nelle decisioni politiche ed economiche, all'emergere di una cittadinanza non più semplicemente nazionale, ma di dimensioni planetarie. Allora la modernità stessa – reinterpretata alla luce del Vangelo come Bonhoeffer ha profeticamente fatto – può contribuire ad annunciare e a riconoscere che il Regno di Dio su questa terra è possibile, non semplicemente come utopia, ma come reale trasformazione dei luoghi di violenza in luoghi di umanità, perché Dio stesso ha indicato e sostenuto la possibilità di una vita autenticamente umana, rivendicando come suoi quanti contestano la logica del privilegio di sé e affermano il senso del dare la vita per gli altri.

Ne nasce una nuova figura di responsabilità che, pur riconoscendo la rilevanza di un'autentica esperienza di fede, è dicibile attraverso categorie umane, valorizzando l'esperienza di superamento del ripiegamento singolaristico su se stessi che è rintracciabile nei solchi stessi della esperienza storica di quanti hanno testimoniato – sulla scia della decisione maturata

24 J. FUCHS, *Cristianesimo, etica e crisi dei valori*, in ID., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato, 1984, 25-38, qui 29. Anche il comandamento dell'amore – sostiene Bonhoeffer – «non è specificamente cristiano, ma al tempo di Gesù è già universalmente riconosciuto e diffuso» (D. BONHOEFFER, *Questioni fondamentali di un'etica cristiana*, in ID., *Gli scritti [1928-1944]*, cit., 48-64, qui 52).

da Socrate nel complesso conflitto con la città – che è preferibile subire un male, piuttosto che compierlo facendo sì che siano altri a portarne il peso²⁵.

4. La riflessione etica di Bonhoeffer ha messo in luce alcuni equivoci che possono deformare la comprensione della vita responsabile, soprattutto quando si perde di vista la costitutiva relazionalità dell'esistenza e la responsabilità è ridotta ad esecuzione di particolari prestazioni che, seppur lodevoli, rischiano di configurare la propria moralità come virtù privata o semplicemente come esecuzione di doveri. La coesistenzialità dell'esistenza non è di conseguenza adeguatamente assunta e introduce nuove fratture tra ciò che spetta fare e ciò che si può omettere in quanto non necessariamente richiesto. Bonhoeffer riconobbe il problema in relazione all'interpretazione angusta del concetto di responsabilità, che induceva a sentirsi responsabili solo in relazione ad un campo limitato di intervento:

Se, per esempio, sono medico, non servo solo nel caso concreto al mio paziente, ma servo nello stesso tempo alla conoscenza scientifica e, quindi, alla scienza e alla conoscenza della verità in generale. Anche se in pratica compio questo servizio nel mio luogo concreto, quindi per esempio vicino al letto del paziente, tengo tuttavia d'occhio la responsabilità per il tutto e solo così adempio alla mia professione. Allora può succedere che qualche volta come medico sia costretto a riconoscere e a tradurre in atto anche la mia responsabilità concreta non più al capezzale del malato, ma per esempio prendendo pubblicamente posizione contro un provvedimento che minaccia la scienza medica, o la vita umana o la scienza come tale. Proprio perché la professione è responsabilità e perché la responsabilità è una risposta totale di tutto l'uomo al tutto della realtà, non è possibile limitarsi grettamente ai doveri professionali nel senso più ristretto dell'espressione; una simile limitazione sarebbe una mancanza di responsabilità. Quando e in che misura la professione e la responsabilità dell'uomo comportino un simile superamento del "campo circoscritto di prestazioni" è cosa che, data l'essenza della libera responsabilità, non è determinabile in termini di leggi²⁶.

L'equivoco, che assunse drammatiche conseguenze durante gli anni del regime totalitario perché condusse a vivere un'esistenza fondamentalmente divisa tra ciò che implica responsabilità in quanto ci si riconosce direttamente coinvolti e ciò che invece non riguarda direttamente la decisione del

25 Per una riflessione sulla decisione socratica di non sottrarsi alla condanna della città e per un'interessante analisi del conflitto delle interpretazioni tesa a sottolineare la rilevanza della centralità della coscienza, si rinvia a P. PIOVANI, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Napoli, 1991.

26 D. BONHOEFFER, *Etica*, Brescia, 1995, 256-257.

soggetto responsabile, si ripresenta anche nei modi correnti di intendere la cittadinanza ogni volta che si stabilisce un confine tra ciò che impegna in prima persona e ciò che non coinvolge direttamente la propria esperienza. Il problema riguarda il modo di intendere le conseguenze in campo morale e la interconnessione dei destini personali.

Un altro equivoco, non meno rilevante, concerne il modo in cui si intende l'obbedienza. Anche in questo caso, la riflessione etica maturata in connessione con la tragicità sperimentata durante i regimi totalitari, consente di riflettere su modalità di esistenza che si ripresentano oggi in condizioni apparentemente meno complesse, ma non per questo meno problematiche:

Nel corso di una lunga storia – scrive Bonhoeffer – noi tedeschi abbiamo dovuto imparare a conoscere la necessità e la forza dell'ubbidienza. Abbiamo individuato il senso e la grandezza della vita nel subordinare ogni desiderio e ogni idea personali al compito assegnatoci. I nostri sguardi erano rivolti verso l'alto, non nel timore dello schiavo, ma nella libera fiducia che il compito contenesse una missione e la missione una vocazione. [...] Ma i tedeschi hanno difeso la loro libertà – e dove al mondo si è parlato più appassionatamente di libertà che in Germania, partendo da Lutero per arrivare fino alla filosofia dell'idealismo? – cercando di liberarsi della propria volontà particolare nel servizio al tutto. Missione e libertà rappresentavano per loro due lati di un'unica realtà. Ma in questo modo i tedeschi hanno commesso un errore di valutazione nei confronti del mondo: non avevano fatto i conti con la possibilità che la loro disponibilità alla subordinazione e al coinvolgimento personale nel proprio compito fosse manipolata a servizio del male²⁷.

Affermando il primato dell'obbedienza, si rischia di mettere in secondo piano la centralità del discernimento della coscienza e il dovere di assumere personalmente la responsabilità del proprio agire, senza considerarsi semplici esecutori²⁸. La forte massificazione del nostro vivere associato e la pressione cui il singolo è quotidianamente esposto, rischiano di far percepire la propria moralità come adempimento di doveri non personalmente riconosciuti e assunti. Riflettendo sul drammatico silenzio di quanti collaborarono in svariati modi con il regime nazista, H. Arendt invita a considerare quanto la sottomissione ad un'etica della pura obbedienza abbia condotto a rinunciare all'esercizio della coscienza autonoma e responsabi-

27 Id., *Resistenza e resa*, cit., 25-26.

28 Sul tema del discernimento, con particolare attenzione alla rilevanza dell'esperienza di fede, si veda S. BASTIANEL, *Discernimento e formazione cristiana*, in D. Abignente, S. Bastianel, *Sulla formazione morale. Soggetti e itinerari*, Trapani, 2013, 23-52; D. ABIGNENTE, *Discernere per decidere*, in S. Bastianel (ed.), *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, Trapani, 2012, 53-107.

le, cedendo all'autogiustificazione di chi si riconosce una semplice rotella dell'ingranaggio di una macchina la cui direzione non può essere invertita. Non è necessario prefiggersi di vivere da eroi o da martiri, per riconoscere che l'equivoco dell'obbedienza può essere vagliato criticamente e superato, qualora ci sia la disponibilità a riprendere quel dialogo ininterrotto con se stessi che da Socrate in poi ha garantito la cura e la criticità della moralità personale. Non chi dispone di sicurezze previe e considera debolezza l'esercizio del dubbio, ma al contrario chi riconosce di non possedere una soluzione predefinita da applicare in modo pedissequo in ogni caso, può alimentare in sé il coraggio di una interpretazione della situazione storica e della valutazione responsabile del proprio agire e delle conseguenze che ne derivano per la vita di altri.

Non meno diffuso è l'equivoco di chi ritiene che l'istanza etica non possa essere del tutto perseguita nell'ambito della vita politica. Nonostante i frequenti richiami alla necessità di recuperare il nesso esistente tra etica e politica, si taccia poi di mancanza di realismo chi intenda effettivamente porre la riflessione etica alla base dell'agire politico. Talvolta la motivazione addotta riguarda l'esistenza di una «doppia morale» che tende a contrapporre l'agire politico e l'agire cristiano, oppure un'etica puramente umana e un'etica di fede²⁹.

Il realismo è inteso ancora oggi come servilismo rispetto al primato dei fatti, all'evidenza di ciò che è immediatamente utile ed efficace, senza considerare che la logica dell'immediatezza (rispetto agli interventi, ai risultati, alla valutazione delle priorità...) continua ad essere pseudorealistica. Essa è una logica fondamentalmente miope, che nasconde – dietro l'urgenza degli interventi e dei risultati – il primato della difesa di interessi particolaristici, riducendo l'istanza morale soltanto a rivestimento di scelte fondamentalmente immorali. L'uomo responsabile riconosce e accetta di vivere portando in sé altri uomini, fino ad accettare di «sostituirsi a loro», non alla maniera del tutore, ma assumendo fino in fondo le conseguenze della coesistenzialità dell'esistenza. Realizzare autenticamente se stessi significa agire fino al punto di suscitare in altri il riconoscimento delle proprie responsabilità:

29 Ancora Bonhoeffer si esprimeva in questi termini: «È una delle astrazioni del pensiero pseudorealistico indicare l'autoaffermazione come l'unica legge dell'azione politica e il rinnegamento di sé come l'unica legge dell'agire cristiano e vedere in esse un'opposizione in cui una tesi esclude l'altra, una doppia morale» (*Etica*, cit., 212).

Il padre agisce al posto dei figli lavorando per essi, prendendosene cura, difendendoli, lottando e soffrendo per loro. In tal modo egli prende realmente il loro posto. Non è un singolo isolato, ma unisce in sé l'io di più persone. Ogni tentativo di vivere come se fosse solo è una negazione della fattualità della sua responsabilità. Non può sottrarsi alla responsabilità impostagli dalla sua paternità. Di fronte a questa realtà crolla la finzione che il soggetto di tutto il comportamento etico sia il soggetto isolato. Non questi, bensì il responsabile è il soggetto su cui deve incentrarsi la riflessione etica. E qui non fa differenza quale sia l'ampiezza della responsabilità, se si estenda a un singolo individuo, a una comunità o a interi gruppi di comunità. Non esiste un uomo che possa sfuggire alla responsabilità e, cioè, alla sostituzione vicaria³⁰.

L'inversione di rotta necessaria per lottare contro le menzogne del realismo miope, richiede che si riconoscano le insidie della stupidità. La stupidità è un particolare tipo di inganno – denunciato da più voci della filosofia e della teologia contemporanee e già sotteso alla critica kantiana della minorità – che non consiste in un difetto di intelligenza, ma nella prostrazione a cui ci si riduce sottomettendosi alle ostentazioni esteriori di potenza. Di fronte alla stupidità, la forza dell'argomentazione razionale è messa del tutto fuori gioco: «sotto la schiacciante impressione prodotta dall'ostentazione di potenza, l'uomo viene derubato della sua indipendenza interiore e rinuncia così, più o meno consapevolmente, ad assumere un atteggiamento personale davanti alle situazioni esistenziali che gli si presentano»³¹. Accade, così, che il male si presenti sotto la maschera del bene e che diventi desiderabile in nome della fedeltà alla necessità storica e delle sue lusinghe di efficacia a breve termine. Contro il male, però, è possibile protestare se si è in grado di riconoscere il germe dell'autodissoluzione. Le insidie della stupidità, invece, sono ben più subdole: lo stupido è facilmente manovrabile ed è incapace di riconoscere la malvagità, in quanto derubato di qualsiasi capacità critica e della possibilità del discernimento.

L'ultimo equivoco, ancora connesso al culto del realismo miope, si cela in una malintesa concezione della prudenza³². Invocata da più parti in nome del senso della realtà e dell'urgenza imposta dalle situazioni destabilizzanti, la virtù della prudenza tende ad essere ridotta ad impegno etico minimalista che si tramuta in servilismo e mancanza di audacia nei confronti della logica del più forte. Ridotta a mero calcolo utilitaristico, essa finisce col perdere il suo originario spessore etico e la sua dirimpente capacità

30 Ivi, 224.

31 D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, cit., 29.

32 Cfr. A. TRUPIANO, *La via della sapienza in Josef Pieper e Dietrich Bonhoeffer. Interpretazione della realtà e discernimento del bene*, Assisi, 2010, 137-148.

di discernimento³³. In base a questa deformazione, la prudenza è invocata come tattica che mira ad evitare sempre l'attimo del pericolo³⁴. Di contro, Tommaso d'Aquino affermava che la prudenza porta a compimento tutte le altre virtù³⁵, mentre il mero calcolo non è altro che astuzia mascherata: la falsa prudenza deriva dalla doppiezza di sguardo che tende a garantire la difesa di sé e dei propri privilegi. La concezione deformata e riduttiva della prudenza introduce disordine nella vita della città e tende a piegare la giustizia al diritto del più forte.

In quanto conoscenza delle situazioni concrete e ricerca dei mezzi adeguati alla realizzazione del bene, la prudenza richiede la pazienza e la fatica dei tempi lunghi, in ascolto delle provocazioni che provengono dalla storia³⁶. Essa non può essere ridotta al richiamo di astratti principi universali, ma – nella consapevolezza della storicità – diventa fermento capace di generare decisioni consapevoli e responsabili, benché certamente aperte anche al rischio e alla possibilità della revisione. Da questo punto di vista, la virtù della prudenza costituisce «il compendio della condizione etica da maggiorenne»³⁷.

33 Molto significativo a riguardo quanto scrive Josef Pieper: «Secondo l'uso presente del parlare e del pensare, la prudenza sembra essere meno una premessa quanto piuttosto un'elusione del bene. Il bene è la prudenza: codesta affermazione suona quasi assurda per noi. Oppure noi la fraintendiamo come la formula di un'etica utilitaristica abbastanza palese. Infatti prudenza ci sembra abbia, secondo il suo concetto, più affinità col solo utile, col *bonum utile*, anziché col *bonum honestum*, col nobile» (J. PIEPER, *La prudenza*, Brescia, 1999, 20-21).

34 «Le persone prudenti – scrive Mongillo – sono pensate come prigioniere dei micro-progetti, protese a difendersi, a salvaguardare i propri interessi, le proprie cose, invischiata nei calcoli di probabilità intesi ad individuare la posizione vincente che reca profitto. Al diffondersi di questa indebita associazione hanno contribuito i comportamenti pseudo-prudenti di coloro che, intenti alla tutela dei loro interessi, dissociano la prudenza dall'opzione di vita e disancorano questa dai progetti orientati alla realizzazione del bene umano nella linea della rivelazione» (D. MONGILLO, *Prudenza*, in F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera [edd.], *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., 1048-1065, qui 1048-1049).

35 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q 166, art 2, ad 1 e *Summa Theologiae* I-II, q 64, art 3.

36 «*Prudens* – scrive Mongillo – potrebbe essere la contrazione di *previdens* e di *providens*; implicherebbe contemporaneamente, l'idea di perspicacia nel prevedere le situazioni, soprattutto quelle incerte, e di abilità, accortezza, nel provvedere come fronteggiarle. [...] Prudente, secondo un etimo medievale, sarebbe il *porrovidens*; colui che guarda lontano, che scruta il non ancora, che discerne l'azione da porre per raccordare il fine e l'immediato» (D. MONGILLO, *Prudenza*, cit., 1049).

37 Cfr. J. PIEPER, *La prudenza*, cit., 69-70.

Se non si impara ad esercitare correttamente la prudenza, si moltiplica la strutturazione di relazioni segnate dall'ingiustizia. Miopia dello sguardo e incapacità a riconoscere l'appello che proviene dalla realtà, fanno sì che la giustizia sia intesa in modo individualistico e sostanzialmente ridotto alle angustie di una mentalità puramente borghese³⁸. Talvolta proprio l'affrettata identificazione dell'interesse pubblico con la giustizia maschera il perpetuarsi di condizioni di vita in cui i diritti sono violati. Nuove forme di totalitarismo possono annidarsi anche nelle società democratiche avanzate, quando il perseguimento del profitto ad ogni costo – mascherato sotto la promessa del bene comune – grava sulla pelle dei più deboli, vittime perennemente ai margini di una logica di inclusione che in realtà continua a selezionare pochi privilegiati³⁹. Di fronte ai diritti dei più deboli, la giustizia è sollecitata ad accogliere la dimensione della gratuità. Nel riconoscimento della relazionalità della vita umana, farsi prossimi e ricercare la solidarietà spinge ad andare oltre ciò che è strettamente dovuto:

Il semplice calcolo di quanto è dovuto non fa che rendere necessariamente disumana la vita collettiva. È soprattutto per una ragione che il giusto ha da dare anche il non dovuto, e cioè perché l'ingiustizia è un fenomeno normale in questo mondo. Proprio perché ci sono uomini costretti a non avere quanto loro spetta per il fatto che altri ingiustamente glielo negano; ma pure perché, anche là dove l'obbligato non viene meno al suo debito, persino dove nemmeno sussiste un'obbligazione strettamente giuridica, anche in questo caso continua a esservi bisogno e umana indigenza – appunto *per questo* non conviene al giusto attenersi dal canto suo allo strettamente dovuto⁴⁰.

38 L'interpretazione riduttiva delle virtù è ben segnalata da quanto scrive Pieper: «è un'illusione da liberalismo ottocentesco pensare di poter essere coerentemente giusti senza rischiare a un certo momento qualcosa: l'immediato benessere, la tranquillità della vita quotidiana, i propri averi, il "buon nome", la stima degli altri o addirittura la libertà, la salute, la vita» (J. PIEPER, *Filosofia delle virtù*, in *Studi cattolici*, 1975, 491-499, qui 497). Il nesso che lega prudenza e giustizia mi sembra affermato con estrema chiarezza anche da quanto scrive Mongillo: «Le mentalità che calcolano tutto col metro dell'interesse, del potere, dell'autoaffermazione; che per conseguire i loro fini indulgono alla manipolazione, allo sfruttamento degli altri, sulla base della logica dei risultati immediati, privi di ogni prospettiva di bene umano, sono complici e alleate delle situazioni dalle quali i giusti patiscono violenza» (D. MONGILLO, *Prudenza*, cit., 1064).

39 Resta oltremodo significativa, a tale proposito, la riflessione critica condotta da H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino, 1999.

40 J. PIEPER, *La giustizia*, Brescia-Milano, 2000, 134.

5. Lo spessore autentico della condizione di cittadinanza si afferma quando si prende atto dei limiti e dei pericoli connessi alla riduzione dell'uomo a semplice burocrate e si scopre la responsabilità del cittadino adulto, intendendo con tale processo il modo di assumere consapevolmente la propria identità di coesistente:

La definizione aristotelica dell'uomo come *zōon politikon* – scrive Arendt – era non solo estranea ma anche opposta all'associazione naturale praticata nella vita domestica, e può essere pienamente intesa solo se le si pone accanto la seconda famosa definizione aristotelica dell'uomo come *zōon logon ekhon* (“un essere vivente capace di discorso”). La traduzione latina di questa espressione, *animal rationale*, si basa su un malinteso fondamentale, come avviene per il termine “animale sociale”. Aristotele non intendeva né definire l'uomo in generale, né indicare la sua più alta facoltà, che per lui non era il *logos*, cioè il discorso o la ragione, ma il *nous*, la capacità di contemplazione, la cui principale caratteristica è che il suo contenuto non può essere reso nel discorso. Nelle sue due più famose definizioni, Aristotele formulava solo l'opinione corrente della *polis* sull'uomo e sul modo di vita politico, e secondo questa opinione, chiunque fosse fuori della *polis*, schiavo o barbaro, era *aneu logou*, privo, naturalmente, non della facoltà di parlare, ma di un modo di vita nel quale solo il discorso aveva senso e nel quale l'attività fondamentale di tutti i cittadini era parlare tra loro⁴¹.

La vita della città è realtà ben più ampia che l'attività di legislazione, di governo e di amministrazione:

Vita della città – scrive S. Bastianel – è tutto ciò che appartiene al tessuto comune degli incontri e delle esperienze umane, tutto ciò che nel colloquio multiforme dei rapporti quotidiani viene comunicato, accolto, rifiutato, modificato; ciò che crea sensibilità, mentalità, stile di vita, giudizi su ciò che vale o non vale, va preferito o va evitato. Vita della città è tutto ciò che *forma* le coscienze personali segnandone la consapevolezza, le scelte particolari e la globale progettazione della vita e, dunque, le condizioni obiettive di esercizio della libera responsabilità⁴².

Qualsiasi attività umana ha dunque il suo spessore politico, anche quella che a prima vista ha un carattere più spiccatamente personale. Per questo motivo la cura e l'attenzione critica alla formazione delle coscienze hanno un ruolo decisivo. Lo strutturarsi delle relazioni nella città diventa il luogo visibile della propria veracità etica.

41 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 1999, 20-21.

42 S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia. Temi di morale sociale*, Trapani, 2011, 16.

All'interno delle relazioni strutturanti la vita della città, un ruolo centrale è attribuito all'interpretazione della ricerca del bene comune. Se il bene comune è cercato come coronamento o addirittura come tutela del bene proprio, si instaura una logica del vivere insieme in cui di fatto l'altro è avvertito come nemico, anche in assenza di una conflittualità esplicita. L'essere cittadino non avrà per nulla superato la condizione di *homo homini lupus*, fino a quando il bene comune sarà prospettato solo come un'aggiunta al bene personale perseguito fondamentalmente come difesa dei propri privilegi. Viceversa, se la coesistenza non è tollerata come necessario prezzo da pagare al fine di realizzare se stessi, ma è assunta e riconosciuta come l'orizzonte costitutivo della propria identità, allora affermare il richiamo alla moralità nella vita politica non assume solo il valore di facciata: «Immettere (o consolidare) nella politica un'anima di moralità significa far maturare in essa la dimensione della gratuità. È questione di coscienza etica, di consapevole e libera responsabilità nella ricerca del bene oggettivo, secondo la misura del concretamente possibile»⁴³.

Il senso autenticamente umano del vivere insieme indica ben altro che pura e semplice armonizzazione di beni privati dei singoli, rispetto ai quali il bene comune sarebbe ridotto a patrimonio da cui ciascuno cerca di ricavare astutamente la salvaguardia del benessere personale. È molto diffusa una certa «cultura della furbizia», che identifica l'abilità del cittadino precisamente nella capacità di ottenere i maggiori benefici dalla vita associata pagando il minor numero di costi. È una cultura poco intelligente e in realtà anche scarsamente astuta: non riflette sui tempi lunghi, che prima o poi restituiscono le conseguenze distruttive di modelli individualistici di realizzazione personale. Non riflette nemmeno sulla amplificazione degli stili di vita che creano una logica condivisa, al cui interno il sospetto moltiplica il rifiuto dell'altro.

L'alternativa a questa cultura può essere detta in termini di comunione e solidarietà, non per tracciare una idilliaca utopia, ma riconoscendo e interpretando l'esperienza di quanti – anche nella nostra città – capiscono e vivono la propria vita come costitutivamente dialogica. Per vivere nella tensione al bene comune rettamente inteso, è necessario che il dialogo non sia ridotto a strumento meramente tattico per ottenere risultati o per ridurre l'altro al mio quadro valoriale, costi quel che costi.

43 Ivi, 101. Cfr. anche S. BASTIANEL, *Rapporto carità e politica. Aspetto etico*, in F. Marinelli, L. Baronio (edd.), *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, Bologna, 1990, 223-241. Sull'urgenza dell'educazione al bene comune si veda D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica*, in S. Bastianel s.j. (ed.), *Educare al bene comune. Una sfida per il Mezzogiorno*, Trapani, 2012, 75-106.

La logica del dialogo sovverte la cultura della furbizia proprio nella misura in cui non esprime la logica del più forte, ma la disponibilità all'ascolto e la capacità di parola. Essa indica che la consegna di sé all'altro – del proprio tempo, delle proprie relazioni, della personali abilità – non è espressione di debolezza, ma disponibilità effettivamente vissuta ad invertire la direzione della pura autoaffermazione per istituire (o per sanare) orizzonti di concreta reciprocità. È chiaro che interpretando in questa direzione il bene comune, l'esperienza di fede vissuta in libertà e responsabilità personale, può dare il suo apporto specifico per il rinnovamento del paradigma di cittadinanza: non perché rivela o aggiunge novità di contenuti, ma perché riconosce nell'esperienza del dare la vita la possibilità di realizzazione della vita stessa. La gratuità non è allora espressione di debolezza o di stupidità, ma segno efficace di un'esperienza vissuta: un'esistenza effettivamente condivisa è la reale misura della libertà personale e della libertà dell'altro⁴⁴.

La logica della solidarietà spinge ad interpretare qualsiasi esperienza di emancipazione e di sviluppo in termini di mezzo e non di fine, perché il fine è la comunione. Non è sufficiente parlare in termini generici di affermazione dei diritti se non si ha il coraggio di curare in primo luogo l'intenzionalità della coscienza che promuove lo sviluppo autenticamente umano⁴⁵. Lo sviluppo economico e la ricerca scientifica, di conseguenza, non possono prospettare l'aspirazione all'onestà personale solo alla fine del loro perseguimento, magari alla maniera di un aggiustamento, ma

44 «Certo, la fiducia nell'efficacia del farsi prossimo ha bisogno di una previa esperienza. Per il credente in Cristo tale previa esperienza è lo stesso incontro con lui. La sua fiducia è radicata nella resurrezione del Signore, fondamento del suo credere che la sua propria vita è definitivamente sotto il segno della salvezza. Questo vuol dire che l'eventuale "rischio della libertà" non è vissuto come il rischio del proprio annientamento. Ciò significa poter porre dei gesti in vera libertà, non condizionati dalla previa valutazione circa l'efficacia in termini di utilità propria, ma determinati dalla libera e obiettiva valutazione di ciò che è bene» (S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*, cit., 103-104).

45 «Intenzionalità dice ciò che realmente conduce l'unità di una persona al suo fine (Tommaso specificava tale fine in termini di "causa": in ogni operare esso risulta alla fine, ma è primo nell'intenzione di chi opera). Tale intenzionalità non specifica semplicemente il punto di arrivo e non equivale a una semplice dichiarazione di uno scopo: essa è orientamento che si esprime e si costruisce nell'unità dei criteri e delle motivazioni che formano le scelte abituali della vita. Intenzionalità di *comunione* implica che essa venga intesa e perseguita nell'unità e nella continuità del comprendere e del decidere. [...] L'operare di Dio diviene storia attraverso la costruzione di solidarietà di una "famiglia umana"» (D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica*, cit., 83).

devono diventare il luogo concreto in cui si inverte la moralità personale e la propria statura di cittadini responsabili⁴⁶.

Certamente si presenta la tentazione di considerare mancanza di realismo l'esigenza di recuperare un volto umano anche per le relazioni economiche, oppure di nuovo si fa strada il tentativo di prospettare la dimensione etica solo come aggiustamento di facciata per fini individualisticamente perseguiti. Ma qual è la consistenza di un realismo che tende a ribadire nella logica della difesa il senso primario della vita comune?⁴⁷ Né la prospettiva cambia gran che, quando relazioni puramente strategiche conducono ad alleanze tattiche che trasformano il bene proprio semplicemente in bene di gruppo. Finché l'altro – fosse anche il più lontano e a me più estraneo – è vissuto come nemico e concorrente, è la mia statura di soggetto libero e responsabile ad essere radicalmente compromessa. Sia nella costituzione di relazioni ingiuste sia nella possibile realizzazione di rapporti di solidarietà, è vero che «se il vivere personale ha sempre una dimensione pubblica, ciò che tocca le coscienze sarà qualcosa che tocca il vivere della città»⁴⁸.

46 Non è superfluo ricordare che Tommaso d'Aquino ha interpretato il diritto alla proprietà privata come diritto secondario (*Summa Theologiae* II-II, q 66, art 2), perché il diritto naturale primario è la comune destinazione dei beni della terra. Motivato con ragioni storiche contingenti, il diritto alla proprietà privata è finalizzato al raggiungimento della comune fruizione delle risorse della terra.

47 «Finché il "proprio" costituisce il criterio e l'oggetto del bene, potrà essere funzionalmente logico affermare pure per gli altri un "loro" diritto, purché non entri in conflitto con il proprio, ma la logica vissuta, quella che anima il capire e diviene interpretante delle reali possibilità di bene, resterà radicalmente quella della conflittualità. In questo modo di intendere, infatti, l'altro rimane, ma come concorrente e nemico, non come prossimo. La sua presenza è vista come impedimento, come minaccia al proprio divenire liberi, e la responsabilità diviene costrizione necessaria e funzionale al garantirsi. Non è la cura della comunità a spingere a cercare cosa è bene, ma la difesa di sé. L'ideale anzi sarebbe che il "tu" e i tanti "tu", nemici o concorrenti, non ci fossero ed "io" potessi ritrovarmi singolarmente padrone della realtà, per compiere quel senso che è il mio espandermi» (D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica*, cit., 93-94).

48 S. BASTIANEL, D. ABIGNENTE, *La terra e l'uomo. Vita politica, vita morale, fede cristiana*, in *Teologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, 2002, 129-151, qui 137.