

Antonio Autiero - Mauro Magatti

# Etica civile nella modernità

A cura di **Lorenzo Biagi**



EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA





Antonio Autiero - Mauro Magatti

# Etica civile nella modernità

A cura di Lorenzo Biagi

ISBN 978-88-250-3624-4  
ISBN 978-88-250-3625-1 (PDF)  
ISBN 978-88-250-3626-8 (EPUB)

Copyright © 2014 by P.P.F.M.C.  
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE  
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova  
*[www.edizionimessaggero.it](http://www.edizionimessaggero.it)*

**Prima edizione digitale 2014**

# Indice

---

Lorenzo Biagi	
<b>Presentazione</b> .....	7
Antonio Autiero	
<b>Etica civile nella modernità: quali sfide</b> ..	19
Civile: in antitesi al religioso? .....	20
Nella modernità .....	28
Tre sfere, tre sfide .....	33
Mauro Magatti	
<b>L'etica civile nella modernità</b> .....	45
Una deriva entro la modernità .....	46
La sterilizzazione dell'altro .....	49
Il circuito della volontà di potenza .....	51
Due nodi, per andare oltre .....	57
Tre piste di lavoro .....	60



## presentazione

È un dato di fatto che la lettura più nota e accreditata dei rapporti tra cristianesimo e modernità è quella che è stata felicemente riassunta dallo storico francese Émile Poulat come un «processo di reciproca esclusione»<sup>1</sup>. Un luogo comune, un'evidenza affermata, e quel che procura crescenti difficoltà anche per la nostra attuale riflessione, un orizzonte insuperabile: se c'è cristianesimo non ci può essere modernità, se c'è modernità non ci può essere cristianesimo. Declinare tale luogo comune in chiave militante, ha ovviamente generato nella storia partiti contrapposti, anche se variamente articolati secondo sfumature interpretative diversificate, senza per questo far progredire fruttuosamente un'ermeneutica del moderno bisognosa di maggiore discernimento e lungimiranza. Anche perché, è bene dirlo subito, la mo-

---

<sup>1</sup> É. POULAT, *Chiesa contro borghesia*, Marietti, Genova 1984.

dernità più che un'epoca storica nel senso storicistico rappresenta un processo, quasi un «dinamismo conquistatore», lo definisce Poulat. Insomma, la modernità non è una ripartizione temporale limitata e conclusa; se essa ha un inizio, anch'esso oggi lo scopriamo più all'insegna di un processo di gestazione, lunga e laboriosa, piuttosto che come un punto fermo d'inizio. Se essa, poi, ha una fine, come si è provato a indicare con la categoria della «postmodernità», tale fine ci appare piuttosto come un processo di continua rimodulazione, dove se non sono secondari talvolta fattori antimoderni, sono tuttavia più decisivi nuovi rizomi, quasi slegati, che dalla linea centrale del moderno fioriscono secondo forme inaspettate, anche se non sempre per questo garanzia di bene per l'uomo e il pianeta.

Dal punto di vista cristiano, sappiamo che la chiesa cattolica ha condannato e rifiutato la modernità, con un'intransigenza ostinata, almeno fino al Concilio Vaticano II. E dopo di esso, però, non sembra esserci stata un'opera culturale, teologica e pastorale, all'altezza della sfida aperta. Negli ulti-

mi decenni, anzi, da più parti, senza spirito polemico, si è addirittura constatato che per alcuni versi si è tornati indietro rispetto al pensiero del Vaticano II. In grande sintesi, la questione focale vista dal Vaticano II nella modernità è quella dell'autonomia, di fronte alla quale esso non si è né ritratto né adeguato acriticamente. Walter Kasper lo esprime in modo efficace:

L'urgenza della problematica moderna dell'autonomia è avvertita dal Concilio Vaticano II, un concilio che non ha seguito i pronunciamenti ecclesiastici di una mentalità restauratrice, polemicamente e apologeticamente chiusa alla storia moderna della libertà, mentre ha riconosciuto invece due cose: la prima che l'esigenza di autonomia che l'uomo moderno sente può essere fondata sullo stesso messaggio cristiano, la seconda che nell'evo moderno si riscontra un progresso nella coscienza di libertà, quello che la chiesa per tanto tempo ha misconosciuto<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 156.

Nello stesso tempo, il Concilio

prende netta distanza da un umanesimo e da un autonomismo atei. E così facendo esso apre la via a una precisazione del rapporto fra chiesa e cultura moderna più differenziata, aperta e al contempo critica, precisazione che ci si attende proprio dal riflettere teologico<sup>3</sup>.

È importante sottolineare l'indicazione di metodo che in tal modo usciva dal Concilio e che poteva essere veramente fruttuosa: quella di coltivare un rapporto aperto e nel contempo critico con la modernità.

Dal punto di vista del moderno, si è fatta strada un'autocomprensione crescente che coincide con la inevitabile e progressiva scomparsa della religione, fino a interpretare il cristianesimo stesso come religione «dell'uscita dalla religione». A questo proposito, tuttavia, è assai istruttiva la rilettura della parabola della «secolarizzazione», fino agli esiti aperti con il dibattito sulla «società postsecolare» e sulla nuova lettura offerta con perizia dal filosofo canadese Charles

---

<sup>3</sup> *Ivi*, 157.

Taylor<sup>4</sup>. Anche qui, liberi da pregiudizi, si è scoperto che proprio la cultura moderna di un esasperato disincantamento, di un individualismo sterile e di un tecnicismo sempre più cinico, ha finito per produrre da se stessa una nuova domanda profonda di senso e, visti i limiti interni della cultura della secolarizzazione, oggi produce in maniera crescente anche un nuovo bisogno di religione. Come ha osservato il teologo protestante W. Pannenberg, oggi «il valore posizionale della religione nella coscienza e nel modo di vivere di molti uomini non è particolarmente alto». Tuttavia, anche se non sempre colto con perspicacia, il bisogno religioso

è presente come bisogno di riempire di senso la vita e come sensazione di alienazione nel mondo secolare degli uomini, e persino in modo molto intenso, benché spesso non si riconosca che ciò che manca è appunto la religione<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Si veda C. TAYLOR - C. DOTOLÒ, *Una religione «disincantata»*. *Il cristianesimo oltre la modernità*, EMP, Padova 2012.

<sup>5</sup> W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Morcelliana, Brescia 1991, 60.

La questione di fondo è che, come notava Albert Einstein, «non possiamo pretendere di risolvere i problemi pensando allo stesso modo di quando li abbiamo creati». I due interventi che proponiamo di seguito al lettore, uno del teologo morale Antonio Autiero e l'altro del sociologo Mauro Magatti, hanno il pregio di proporre, scevri da ogni presunzione, proprio alcune linee di lettura intorno al rapporto tra cristianesimo e modernità, «pensando» tale rapporto secondo parametri inediti. Entrambi, come il lettore potrà apprezzare, non mancano di franchezza nel circoscrivere le questioni di fondo, le implicazioni talvolta esigenti su più versanti, le conseguenze culturali e morali di una nuova pratica interpretativa della modernità che vede nella categoria dell'etica civile un vettore promettente per riappassionarci tutti al comune destino di uomini, a una nuova convivialità, a una costruzione più solidale della nostra vita in questo mondo. Non si tratta di una acritica e superficiale «corsa al centro», bensì del fatto che siamo in presenza di problemi nuovi che vanno pensati in maniera nuova, facendo in modo che ciascuno con-venga

al progetto comune con tutto il bene della propria storia e della propria coscienza etica.

La prospettiva che viene qui dischiusa da Autiero e Magatti indica l'orizzonte dell'etica civile come orizzonte capace di mettere a frutto tutto il bene delle conquiste moderne, le quali lungi dall'escludere la fede cristiana, ne chiamano in gioco proprio alcuni caratteri costitutivi. La consapevolezza maturata, peraltro, è che alcune delle grandi affermazioni della modernità (il valore della coscienza personale, l'essere soggetto e non oggetto, l'autonomia e la responsabilità, la fratellanza, l'uguaglianza, il valore della diversità e della pluralità, il senso critico, tra gli altri) sono impensabili senza il fermento cristiano. D'altra parte alcune letture critiche della modernità compiute alla luce dei valori evangelici, lungi dal «condannare» *in toto* la modernità, possono costituire un apporto quanto mai fruttuoso proprio oggi di fronte ad alcune evidenti contraddizioni dei processi moderni. Mauro Magatti ne scandaglia opportunamente, come il lettore avrà modo di constatare, le criticità e gli effetti corrosivi. Il punto decisivo è che l'orizzonte

del civile non è affatto opposto al religioso, e tanto meno al cristiano, come pure in un certo filone, prevalentemente di matrice positivista, si è provato ad affermare. Al contrario, noi oggi sappiamo grazie a una serie puntuale di studi storici che l'Umanesimo moderno è sorto proprio all'interno di un poderoso ripensamento teologico e filosofico del posto dell'uomo nel mondo e di questo «nuovo» posto in relazione a Dio. Il civile nasce nel momento in cui l'uomo moderno prende coscienza che la convivenza interumana non è delegata né delegabile ad altri che alla sua responsabilità etico-politica, denominata appunto «civile», di più: «passione civile». In tal senso siamo giunti a qualificare l'Umanesimo italiano, in particolare, come Umanesimo civile, autentica esperienza culturale che farà da incubatore ad alcuni dei temi fondamentali dello spirito moderno. Come ha magistralmente mostrato con i suoi studi Eugenio Garin, se l'impostazione dei problemi che gli umanisti perseguono è impregnata del magistero dei classici greci (Platone e Aristotele anzitutto), «lo spirito animatore è tutto cristiano. Di un cristianesimo che all'ideale greco

della contemplazione coscientemente oppone quello della volontà operante per il bene comune»<sup>6</sup>. E il faro della vita civile è appunto il perseguimento del bene comune. Fondamentale è dunque l'assunto umanistico moderno secondo il quale «la vita civile, questa società concretata dall'uomo, è, insieme, perfezione dell'individuo, che raggiunge la propria compiutezza solo nell'umana comunicazione», precisa il Garin. Se taluni sviluppi dello stesso mondo moderno hanno talvolta disatteso questo assunto originario, anche il pensiero e i comportamenti dei cristiani e delle chiese non hanno sempre saputo metterne a frutto le potenzialità che esso custodiva.

Ecco che il cammino intrapreso dalla ricerca della Fondazione Lanza, quello di una rinnovata «passione civile», oggi può dischiudere veramente lo spazio in cui gli uomini e le donne «urbanamente conversano» in vista della costruzione di una verace città che ha assunto ormai i contorni di tutta la famiglia umana. Se per questo

---

<sup>6</sup> E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2008, 53.

nuovo mondo globale, sempre più abitato dall'inedito «cittadino digitale», come ha scritto il sociologo tedesco Ulrich Beck<sup>7</sup>, non possediamo ancora le categorie, le mappe e la bussola, possediamo invece quella base umanistica che ci sprona a creare le condizioni per una «civile conversazione» imperniata sulla responsabilità, sul dialogo tra le diversità, sulla solidarietà, sul «generare *versus* il consumare» (M. Magatti), sulle «libertà incarnate» e sull'apertura compassionevole (A. Autiero), sull'essere soggetti e non oggetti. Ma per andare incontro a questa sfida dobbiamo prendere sul serio il compito educativo di formare un nuovo «cittadino etico»<sup>8</sup>, il quale non insiste esclusivamente sul suo terreno, non si alza al mattino chiedendo solo e soltanto il rispetto dei propri diritti, ma si impegna in un senso di responsabilità più ampio, e appunto al cominciare di ogni giorno si chiede: «Quali sono le mie responsabilità?». Ebbene, le riflessioni di Autiero e Magatti vanno

---

<sup>7</sup> U. BECK, *I cittadini cyborg dell'impero digitale*, «La Repubblica», 1 agosto 2013.

<sup>8</sup> È la figura a cui guarda H. GARDNER, *Verità, bellezza, bontà*, Feltrinelli, Milano 2011.

in questa direzione ed esse si consegnano ora alla coscienza di ciascuno di noi affinché così motivato si senta di intraprendere il cammino della comune formazione del nuovo cittadino etico, abitato da una inedita passione civile per il bene comune, per la custodia e il governo dei beni comuni, per la cura del destino umano.

LORENZO BIAGI

*segretario generale della Fondazione Lanza*



Antonio Autiero

---

## Etica civile nella modernità: quali sfide

L'intento di questo contributo è quello di offrire alcune indicazioni sui compiti e le sfide dell'etica civile, privilegiando un'ottica di lettura che tiene conto della dimensione teologica dell'etica. La riflessione che viene proposta attraversa tre momenti e si snoda in tre passaggi. Il primo si rivolge verso l'indietro ed è di carattere prevalentemente eziologico: esso vuole scavare in qualche modo nella sorgente dell'uso di un termine e di un concetto quale quello, appunto, di «etica civile», cercando di coglierne la portata complessa e variegata. Il secondo momento avrà un movimento più di carattere storico – nel senso più specifico di una storia delle idee – mentre il terzo disegnerà, con un tratto di tipo antropo-

logico-etico, quelli che potrebbero essere i compiti e le sfide connessi a questo tema e interpellanti la nostra consapevolezza di soggetti etici.

### **Civile: in antitesi al religioso?**

L'eziologia del concetto, soprattutto allo sguardo di chi lo considera con attenzione teologica, rivela il fatto che di fronte al lemma *etica civile* emergano inizialmente atteggiamenti di perplessità. C'è come una sorta di diffidenza che circonda il termine e di sospetto, nell'avvicinarsi al concetto. Approfondirne brevemente i motivi è indispensabile, anche in vista dei compiti e delle sfide, alle quali siamo aperti.

Nulla si vuole togliere alla constatazione – per altro ampiamente documentata nella riflessione della Fondazione Lanza<sup>1</sup> – che la realtà dell'etica civile e del rapporto tra etica e politica sia qualcosa che ha accompagnato la storia del pensiero etico

---

<sup>1</sup> Si vedano in particolare i volumi FONDAZIONE LANZA (a cura), *Etica civile: una proposta*, EMP, Padova 2013; L. BIAGI (a cura), *Etica civile: orizzonti*, EMP, Padova 2013.

occidentale fin dalle sue prime fasi. Va tuttavia anche riconosciuto che l'uso esplicito del termine «civile» come adeguato all'etica e affiancato a essa, sia piuttosto tardivo. Occorre attendere, infatti, quella fase in cui – sia nel contesto della storia delle idee politiche che della storia del pensiero filosofico – si è cominciato a usare e ad attribuire a tanti altri sostantivi lo stesso aggettivo di civile. Si parla, infatti, di società civile, religione civile, pensiero civile, eccetera. Questo fa capire che in realtà la formula «etica civile» è stata spesso impiegata e spesa per indicare un approccio al tema etico che in qualche modo andasse a rivendicare una propria autonomia, soprattutto rispetto alla sfera religiosa. Etica civile, nella sua dicitura, rischiava quindi di essere la cifra di una sorta di programma antitetico a un'etica fondata sul fatto religioso.

Tale articolazione di etica civile come realtà antitetica alla sfera religiosa mette evidentemente in movimento il riferimento al tema dell'autorità, così come a quello dell'attribuzione di soggettualità: chi sono i soggetti etici e chi è l'autorità da cui può

venir fatto dipendere il carattere etico. In altre parole, in questa breve indagine eziologica scopriamo che la diffidenza intorno al termine e al concetto di etica civile – soprattutto nel contesto della teologia morale e, più ampiamente, di un’etica con riferimento alla sfera religiosa – ha a che fare con un travagliato rapporto del pensiero cristiano con la modernità, del quale è interessante cogliere due momenti, ricorrendo a due riferimenti.

a) Il primo riferimento è al filosofo cristiano dello scorso secolo Romano Guardini. Il suo approccio al tema della modernità mi sembra possa essere illustrativo della radice che spiega la diffidenza di cui qui stiamo parlando.

Nell’opera intitolata *Das Ende der Neuzeit*<sup>2</sup> del 1951 Guardini, in un’analisi a suo modo estremamente lucida e anche molto carica di conseguenze, parlava dell’importanza del tema etico, come tema tipico e caratterizzante la modernità e il termine che lui usava non era quello di autono-

---

<sup>2</sup> R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1951.

mia, ma di *Autonomismus*. Egli riteneva, cioè, che l'autonomismo nel campo della morale generasse una sorta di fede nel soggetto autonomo, una fede irritante – *Empörungsglaube* – nel soggetto morale moderno che addirittura, a suo giudizio, ci rende ciechi (*sie hat uns blind gemacht*)<sup>3</sup>. L'autonomia, quindi, abbaglierebbe e accecherebbe il nostro sguardo, a tal punto che finiamo per non vedere più la realtà così com'è. Egli ritiene che questo sia avvenuto perché la modernità ha svolto tutto il suo tema antropologico ed etico sotto l'insegna di uno sforzo per rimettere l'uomo al centro e posizionarlo sul suo stesso fondamento. Per Guardini, dunque, il sospetto verso la modernità passa attraverso un sospetto nei confronti del tema dell'autonomia morale del soggetto. Tale plesso genera poi anche un'ombra di sospetto intorno a qualsiasi tentativo che nel contesto della modernità sia stato fatto o si voglia ancora fare, di rivendicare – in una sorta di etica non immediatamente religiosa – uno spazio di autonomia alla riflessione etica e di

---

<sup>3</sup> *Ivi*, 97.

restituzione di questa allo spazio civile del pensare e dell'agire. Ritengo sia molto utile l'accento a questa eziologia del sospetto, a questa insinuazione di diffidenza che si allarga nella riflessione e nella ricezione della modernità, fino a toccare aspetti molto concreti di una sorta di rivendicazione autoritativa – talvolta addirittura autoritaria – di chi nel contesto della prassi religiosa esercita un compito di guida<sup>4</sup>. L'analisi di questo elemento della diffidenza è insomma da tenere senz'altro in considerazione, per capire la semantica complessa dell'etica civile.

b) È chiaro peraltro che successivamente il rapporto con la modernità cambia, anche per la teologia e per la teologia morale

---

<sup>4</sup> Potrebbe essere interessante a questo punto rileggere le pagine dell'enciclica *Veritatis splendor* (1993) in cui, pur riconoscendo l'importanza della rivendicazione dell'autonomia come caratteristica della modernità, tuttavia se ne enfatizza la critica, facendo rilevare l'aporia della ragione che pretende di fondare se stessa (n. 36). Fa riscontro a questa visione l'enciclica *Fides et ratio* (1998), soprattutto nei paragrafi in cui si parla del «dramma della separazione della ragione dalla fede» (nn. 45-48) e più tardi ancora l'enciclica *Spes salvi* (2007) che mette la ragione sotto accusa di «essere diventata cieca per Dio» (n. 23).

in particolare. Se vogliamo prendere una datazione molto vicina agli avvenimenti e agli anniversari che andiamo celebrando proprio in questi tempi, prendiamo il Concilio Vaticano II, che segna una svolta di modernizzazione del pensiero cristiano e quindi anche di ritrovata conciliazione con la modernità. Un nuovo linguaggio avvolge una simile consapevolezza, come per esempio nelle espressioni «rischiare la modernità» oppure «modernità come *chance*» del teologo fondamentale friburghese Magnus Striet<sup>5</sup>. Ma soprattutto si apre uno spazio nuovo di plausibilità del cristianesimo, proprio a partire dalla riconciliazione con la modernità, come attestano le tesi di sociologia religiosa di F.X. Kaufmann<sup>6</sup>.

Il Concilio Vaticano II genera un atteggiamento diverso nei confronti della modernità: essa non appare più come generatrice di una fede irritante che ci sco-

---

<sup>5</sup> Cf. M. STRIET, *Die Moderne als Chance. Glaube und Theologie in Wissenschaft und Gesellschaft*, in F. KECK (a cura), *Lebenswelten - Glaubenswelten*, Herder, Freiburg 2011, 112-115; ID., *Moderne riskieren. Um des Glaubens Jesu willen*, in IRP-Impulse 2011, 24-27.

<sup>6</sup> Cf. F.X. KAUFMANN, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Herder, Freiburg 2012.

sterebbe da Dio e farebbe mettere indebitamente l'uomo nel centro che non gli compete. No: si tratta di una realtà caratterizzata da un suo movimento di ricollocazione dell'uomo all'interno della sfera del mondano, che in definitiva interessa anche la stessa chiesa. La costituzione *Gaudium et spes* sulla chiesa nel mondo contemporaneo è il testo di riferimento maggiore, laddove afferma la peculiare autonomia delle realtà terrestri<sup>7</sup> generando la plausibilità di una visione veramente umana e quindi secolare, appartenente alla sfera del tempo e del mondo, all'identità e alla storia del popolo, una visione perciò anche laica della vita. Autonomia e laicità sono rappresentazioni ideali e concettuali che si richiamano e si inverano reciprocamente, restituendo dignità di soggetto alla persona incarnata e inserita nella sua comunità. Per questo non si possono concepire come fronti contrapposti la sfera mondana e quella religiosa, la laicità e lo spazio del sacro, a condizione di saper e poter attuare il passaggio «da una

---

<sup>7</sup> *Gaudium et spes*, n. 36.

laicità dell'incomprensione a una laicità dell'intelligenza»<sup>8</sup>.

Su questa scia ci viene incontro il Concilio Vaticano II a far capire che è possibile parlare di teologia e di teologia morale in un contesto debitamente riconciliato con la modernità: anzi, non solo parlare è possibile, ma il negarlo è dannoso. È in questo senso allora che mi pare che si passi da quella diffidenza, il cui indicatore per noi era Romano Guardini, a un affratellamento sapiente e consapevole, avvertito, ma generoso con il tema dell'etica civile. Il Concilio Vaticano II, infatti, istituisce un movimento di nuovo rapporto con la modernità, un'eziologia che non legittima soltanto il lemma, ma anche l'intera sfera di pensiero che può afferire all'etica civile, mostrando come essa non solo sia possibile, ma persino necessaria.

La plausibilità del ricongiungimento tra etica civile e visione religiosa dell'etica viene ampiamente attestato anche dal fatto che un'articolazione ben differenziata di

---

<sup>8</sup> A. RICCARDI, *Perché anche noi cristiani non possiamo non dirci laici*, in E. SCALFARI (a cura), *Dibattito sul laicismo*, Gruppo editoriale L'Espresso, Roma 2005, 81.

essa ci venga offerta proprio da un teologo morale, quale è lo spagnolo Marciano Vidal<sup>9</sup>. La sua tematizzazione dell'etica civile porta a comprenderne la compatibilità con la dimensione teologica dell'etica, perché

pare che Vidal pensi all'etica civile come, alla fine, necessario implicato della Trinità, della cristologia e, quindi, dell'etica cristiana. È come se Vidal guardasse al cristianesimo come alla prima religione aperta alla storia, ovvero una religione che implica in sé costitutivamente una dimensione secolare<sup>10</sup>.

## **Nella modernità**

Il secondo punto, più legato alla storia delle idee, è fortemente ancorato a questo tema del rapporto con la moderni-

---

<sup>9</sup> Cf. M. VIDAL, *Etica civile e società democratica*, Sei, Torino 1992.

<sup>10</sup> S. FURLANI, *L'etica civile di Marciano Vidal: caratteri fondamentali e questioni aperte*, in *Annali di Studi Religiosi*, EDB, Bologna 10/2009, 73-88, 80.

tà. Che cosa si sviluppa nella modernità al punto tale da caratterizzarla? Io vedo, per una focalizzazione sintetica, *tre cifre* che qualificano l'andamento della modernità.

a) Di esse la prima è di tipo *antropologico*. Guardini aveva giustamente colto l'intenzione della modernità come un ristabilire la centralità dell'uomo, che lui riteneva indebita, ma che andrebbe piuttosto pensata come opportuna. Essa trova le sue sorgenti in quella svolta antropologica che storicamente avviene con Kant, nella liberazione del soggetto etico dalle maglie della eteronomia per collocarlo in una riconquistata sfera di autonomia. In realtà, però, nella modernità, sotto la cifra antropologica, viene a emergenza quello che già nel Rinascimento e nell'Umanesimo si era andato a costituire, in termini di rapporto dell'uomo con gli altri uomini, con se stesso e con il mondo.

Il tema della modernità, letto nella cifra antropologica, prende allora consistenza attraverso l'idea del soggetto autonomo nella sua volontà di orientarsi al bene. Kant, relativamente ai diversi aspetti dell'intreccio

del suo pensiero antropologico ed etico ci mette sulla pista di una modernità che matura all'insegna della riconquista della centralità del soggetto etico, nell'autonomia della sua volontà e nella condivisione di fini, in base a cui si forma una comunità di soggetti autonomi.

b) Ma c'è anche una seconda cifra che caratterizza la modernità ed essa va cronologicamente un po' più indietro di Kant. È la cifra del tema della *conoscenza*, la cifra gnoseologica, che va ricondotta a Cartesio: è con lui che il tema del sapere acquista un altro sapore. E cioè, nella distinzione tra le cose di quantità, *res extensa*, e le cose di qualità, *res cogitans*, tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto si marca un primato del primo rispetto al secondo, del mondo intelligibile rispetto al mondo sensibile; in base a questo primato è il soggetto che misura e condiziona il conoscere. Con la svolta scientifica del XVII secolo entriamo in una nuova piega della comprensione del soggetto come soggetto conoscente. Essa produce volontà di sapere, di sapere attraverso una conoscenza critica e autocritica. Essere moderni vuol dire porsi il

problema di come apprendere e come ci si apprende, di come ci si percepisce nel conoscere. L'aspetto di conoscenza critica che accompagna poi lo sviluppo kantiano – con l'estensione anche alla sfera antropologico-etica dello stesso movimento di critica e di auto-critica – è ugualmente un frutto che matura nel giardino della modernità.

c) Giungiamo così a una terza cifra, che possiamo definire la cifra *politica* della modernità: essa passa attraverso – per menzionare soltanto alcuni eventi – la Rivoluzione francese e i vari movimenti di rivoluzione che riassettono sia l'impatto politico ma anche il rapporto dei cittadini tra di loro, dei cittadini con le istituzioni. E ciò che parte con la Rivoluzione francese – nella perorazione delle uguaglianze fondamentali, della fratellanza universale, della giustizia e della forma di condivisione – arriva a maturazione molto più tardi, potremmo dire fino ai nostri giorni, prendendo colore nelle varie modulazioni delle carte dei diritti. La cifra politica della modernità parla un linguaggio di superamento della diseguaglianza e di liberazione, di

risorse emancipatorie. Proprio in questo contesto trova posto anche il tema della solidarietà, scandito nel terreno teologico anche attraverso quelle teologie che a tale idea si sono ispirate: le varie teologie del contesto, le teologie della liberazione e in ultimo le teologie post-coloniali di marca più recente, le teologie femministe. Queste sono espressioni genuinamente significative di quello che la modernità ha voluto produrre in termini di superamento delle diseguaglianze.

Essere moderni significa, dunque, essere soggetti e non oggetti, essere non ai margini ma al centro del proprio mondo, da abitare con gli altri soggetti, come agenti morali emancipati e autonomi; essere soggetti che hanno sì volontà di sapere, ma mettendo sotto la lente di critica e di autocritica le proprie conoscenze e le loro strutture di apprendimento. Infine, quello che in un termine forse più globale potremmo dire, è che la questione del superamento delle diseguaglianze coinvolge anche quelle radicalmente annodate al nostro essere nel mondo come uomini e come donne: la questione del genere.

## Tre sfere, tre sfide

Se il ragionamento al quale ci siamo avviati tiene, comprendiamo che il sospetto nei confronti dell'etica civile in realtà parte da un cattivo rapporto con la modernità, ma anche che quest'ultima è sostanzialmente giocata sul terreno di un equilibrato ripensamento dell'autonomia del soggetto etico, dell'emancipazione di singoli e gruppi esposti a sottomissioni e del sapere critico, come chiave di accesso alla comprensione del reale. Su questo terreno emergono anche i compiti e le sfide che ci troviamo dinanzi nell'assumere il paradigma dell'etica civile. Si tratta di sfide che hanno a che fare in definitiva proprio con queste tre sfere: la sfida della libertà, la sfida della razionalità e la sfida della responsabilità. Su di esse ci limiteremo qui ad alcune brevi considerazioni.

a) La sfida della *libertà*: sicuramente nel contesto della modernità, il tema dell'autonomia morale non poteva venir posto senza un forte riscontro, teso a ripensare il tema della libertà. La libertà per Kant fonda definitivamente quella dignità del sog-

getto che si esprime nella sua autonomia e prende consistenza in quello che in termini più elaborati possiamo dire diventa poi il primato della coscienza. Si potrebbe leggere sotto questo tipo di prospettiva anche quello che emerge nel Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, a proposito della dignità della coscienza<sup>11</sup>. È un tema questo squisitamente moderno, cioè uscito dalla temperie della fucina delle idee e dei movimenti emancipatori e liberatori della modernità. Se però superiamo il senso della perplessità e la diffidenza di cui inizialmente si è parlato e guardiamo invece all'etica civile con un senso di riconciliazione e di amichevolezza nei confronti della modernità, essa ci dice che accettare la sfida della libertà significa coniugare o declinare al plurale questo tema. L'espressione libertà al suo plurale porta a parlare delle libertà incarnate, andando a toccare immediatamente il contesto complessivo

---

<sup>11</sup> «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo» (GS 16).

di ciò che la modernità ha messo originariamente in movimento in termini di riscatto dalle soggezioni eteronome e che i vari sviluppi successivi, fino ai nostri giorni, hanno elaborato e codificato in Carte, proclamatorie di diritti e in movimenti politici e di progresso sociale.

L'etica civile produce un'attenzione particolare al plurale della libertà, nella forma delle libertà esercitate mediante la consapevolezza e la rivendicazione dei diritti. È una sfida formidabile questa perché libera la libertà stessa da ogni forma di evanescenza di carattere teoretico e di tenore astratto. Si va così al di là di alcuni limiti che segnano la tradizione filosofico-teologica, inclusa quella del cattolicesimo europeo, che più facilmente si era aggrappata al complesso pensiero del diritto naturale. Anche se esso non voleva certo negare la libertà, ma piuttosto affermarne il primato, tuttavia aveva sottratto al tema della libertà la linfa vitale del regime di incarnazione, dello sfondo esistenziale, per affermarne la connotazione di carattere metafisico-ontologico. Al rischio di un primato di tipo teoretico e astratto, che ha scarsa consape-

volezza delle declinazioni concretizzanti, in cui la libertà e le *libertà* diventano diritti, l'etica civile offre un contrappunto di storicità e un correttivo di sensibilizzazione per le prassi di libertà incarnate, promuovendo attitudine all'analisi delle condizioni delle libertà minacciate, in ultima analisi mobilitando una riserva di azione politica per la restituzione del bene inalienabile delle libertà acquisite, come orizzonte di senso e realizzazione di prassi di vita individuale e collettiva a esse ispirate. Si intrecciano così, proprio sul terreno dell'etica civile, la prerogativa di uguaglianza dei diritti con il riconoscimento del diritto alla diversità, in un fecondo interscambio tra singolarità incarnate e universalità rivendicata. E da questo può trarre vantaggio anche l'etica teologica, nel suo sforzo di ripensare il tema della libertà e delle *libertà* nell'orizzonte dei *diritti*.

b) La seconda sfida riguarda la *razionalità*, nel suo riferimento al sapere critico, che da Cartesio in poi ci fa conoscere l'incapacità sostanziale di acquisire conoscenza, se non attraverso lo strumento argomentativo dell'apprendimento, di un

apprendimento che si pone di volta in volta la domanda, critica e autocritica, di verificare quanto acquisito nella conoscenza. L'etica civile è un'etica che si affida massimamente a questa capacità razionale. Non a caso il già citato M. Vidal, come quel teologo morale che massimamente fa uso della categoria di etica civile, commuta in maniera intercambiabile la sua terminologia parlando di *ética civil* e di *ética racional*<sup>12</sup>. E a commento di questo S. Furlani scrive:

La razionalità è l'opposto delle cosmovisioni totalizzanti e, allo stesso tempo, l'opposto di opzioni etiche specifiche, particolari, soggettive o di parte. Da un lato la razionalità non coincide con una struttura teorica sistematica che, metafisicamente o riflessivamente, giustifica se stessa. Dall'altro lato non coincide nemmeno con una posizione particolare, ovvero non può essere ridotta a un contenuto esistente, a una posizione specifica o a un modo di agire definito una volta per tutte<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. M. VIDAL, *Manuale di etica teologica*, vol. I, *Morale Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1994-1997, 190ss.

<sup>13</sup> FURLANI, *L'etica civile di Marciano Vidal*, 78.

Qui si avvera un incrociarsi dei termini di ragionevolezza e razionalità, ragionamento e verifica delle ragioni. Tutto questo è qualcosa d'altro rispetto a quel *logos* astratto della temperie culturale che si agganciava all'ellenizzazione del cristianesimo. Ed è anche differente, rispetto a quella *ratio* di cui gli stoici avevano fatto uso e che attraverso la contaminazione storica del messaggio cristiano dei primi secoli penetra in tutta la storia del pensiero teologico e religioso occidentale. Esso si esprime piuttosto in termini di concentrazione sulla ragionevolezza, sulle *ragioni*, anche qui declinate al plurale. Questa ragionevolezza, questa razionalità si esprime ultimamente in termini di attitudine e capacità discorsiva, secondo il paradigma indicato da K.-O. Apel e J. Habermas nella *Diskursethik*<sup>14</sup>.

Ma l'attitudine discorsiva mantiene aperta la tensione vitale tra parola e pensie-

---

<sup>14</sup> Recentemente D. Böhler ha insistito sul carattere di obbligazione morale e di fondamento per la responsabilità, insite nell'Etica del discorso: cf. *Verbindlichkeit aus dem Diskurs: Kommunikatives Denken und Verantwortung*, Verlag Karl Alber, Freiburg 2012.

ro, tra logica e locuzione: per bene parlare, dunque, per essere ragionevolmente ancorati a presentare le ragioni e gli argomenti, occorre aver ben pensato. Il ben pensare, nei termini di Antonio Rosmini, è un invito a «pensare in grande». Prima di dire bene, occorre pensare in grande: un compito e un monito che parte dall'etica civile. Il pensare in grande diventa poi pensare gentile, attento alla complessità e rispettoso della pluralità delle visioni. Proprio da qui nasce poi un parlare chiaro, un parlare consapevole, incisivo, un parlare che alterna la morbidezza delle parole con la solidità della presa in carico del bene umano in un clima di fermezza degli appassionamenti per esso.

c) La parola «appassionamento» ci porta così a concludere con la terza e ultima sfida che è quella della *responsabilità*. Se dal pensare si passa alla parola, dalla parola si passa poi all'azione, ai fatti, in una metrica che non è soltanto di tipo unilineare, ma che può essere circolarmente rimescolata. Tale passaggio ai fatti consiste in quello che è il compito centrale che l'etica civile ci propone: quello della responsabilità.

Qui dovremmo stare attenti al fatto che il nostro pensare alla responsabilità è ampiamente condizionato, o addirittura persino inquinato, dal fatto che pensiamo la responsabilità esclusivamente come quella categoria che ci impone di rispondere di noi stessi di fronte a un altro. Il riferimento è sempre a un'autorità, a una legge, a un'istanza esterna. È la prospettiva che troviamo, per esempio, nella risposta alla domanda rivolta a Caino: «Dov'è tuo fratello?». Il suo rifiuto di rispondere è accompagnato dall'implicita convinzione che lui può rispondere solo di se stesso, perché questa è una forma di responsabilità originaria<sup>15</sup>. A ben considerare le cose questa marcatura è fortemente accentuata nel pensiero di Paul Ricœur, la cui comprensione di responsabilità si avvicina di molto alla questione della giustizia e della propria posizione di fronte all'istanza da essa rappresentata<sup>16</sup>. E con un approccio concettuale e terminolo-

---

<sup>15</sup> Cf. P. COSTA, *Sono forse il custode di me stesso? La responsabilità di sé come responsabilità originaria*, «Lo Sguardo» 8 (1/2012), 119-134.

<sup>16</sup> Cf. P. RICŒUR, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique*, in ID., *Le juste*, 1, Esprit, Paris 1995, 41-70.

gico più vicino a noi, questo va dando luogo ai temi dell'*accountability*, dell'*agency*, come coefficienti e metri di misura per la capacità di rispondere di sé.

Tuttavia va riconosciuto che nel contesto dell'etica civile, per quella sua caratteristica emancipatoria e per la sua coniugazione della libertà nel quadro dei diritti, responsabilità voglia dire principalmente *rispondere a*. Non si tratta, quindi, in primo luogo di legittimare il proprio essere nella risposta all'istanza esterna, quanto piuttosto di un rispondere all'interpellanza che la storia degli altri soggetti che coabitano lo spazio della *civitas* formulano e attendono di vedersi corrisposta. Qui è il tema della passione, anch'essa molto spesso definita «civile». E forse si può andare ancor oltre e parlare di accostamento tra responsabilità e *compassione*, incrociando così una categoria che non solo accorpa ed esprime la visione cristiana della vita, ma che può, a giusta ragione, essere presa come il telaio di fondo e l'*humus* antropologico che a diverse modalità, ma in maniera costante, ha fornito motivo per valutare l'attitudine altruista con cui il genere

umano si comprende presente al mondo e coopera per produrre i beni necessari alla vita<sup>17</sup>.

Recuperando la dinamica di apertura compassionevole, come risposta ai bisogni dei soggetti più esposti alla precarietà e alla vulnerabilità, l'etica civile intreccia un legame con la tradizione filosofica della modernità che, con Fichte e soprattutto con Hegel ha saputo mettere a tema la categoria di riconoscimento (*Anerkennung*)<sup>18</sup>.

L'etica civile è, in definitiva, una formidabile sfida che porta a ristabilire un equilibrio dalla diffidenza alla fratellanza nel contesto vivo della modernità. Una sfida che incarna la consapevolezza delle libertà che si tramutano in diritti per cui vale la pena impegnarsi, attraverso cui liberare la prassi, porre fine all'indifferenza, ampliare la nostra capacità

---

<sup>17</sup> Eloquente a questo riguardo è il saggio di A. PRETE, *Compassione. Storia di un sentimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2013. L'autore rivendica un diritto di cittadinanza di questa attitudine compassionevole anche nel contesto della modernità.

<sup>18</sup> Cf. L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, Pensa multimedia, Lecce 2007.

di ospitare le diversità, emancipare le diseguaglianze, venire incontro all'interpellanza fondamentale dell'altro, in vista di un'assunzione di responsabilità e di cura per il destino umano.



Mauro Magatti

---

## L'etica civile nella modernità

Con la crisi che si è aperta nel 2008 abbiamo cominciato ad attraversare una stagione dolorosa ma anche preziosa: un ciclo storico si è interrotto e ci lascia tutta una serie di eredità. Riflettere sull'etica civile, proprio in questo momento, diventa molto importante perché non usciremo dalla crisi tornando all'1 settembre 2008 – non è possibile né tantomeno desiderabile – ma solo se sapremo dare risposte alle lezioni che la stessa crisi ci sta impartendo. In questo senso sviluppo qui la categoria della «libertà immaginaria»<sup>1</sup>, che ci porta piuttosto alle radici di questa crisi, fino al centro della modernità.

Richiamo inoltre Romano Guardini,

---

<sup>1</sup> M. MAGATTI, *La grande contrazione*, Feltrinelli, Milano 2012.

grandissimo maestro, con il quale condivido pienamente la necessità di riconciliarsi con la modernità. Riconciliarsi con la modernità significa infatti riconciliarsi con la libertà di cui la modernità è espressione: la stessa cristianità sente il bisogno di riconciliarsi pienamente con la libertà moderna. Rinvio a tal proposito alla traduzione italiana, che uscirà a breve per le edizioni Vita&Pensiero, dell'opera dello storico americano Brad S. Gregory, significativamente intitolata *The unintended reformation* che offre una ricostruzione delle conseguenze della riforma protestante e dei suoi limiti che credo sia illuminante anche per noi cattolici.

## **Una deriva entro la modernità**

Sono convinto che questa crisi, nelle sue diverse dimensioni – sistemiche, economiche, finanziarie, ecologiche e poi anche sociali – sia la conseguenza ultima di una deriva che attraversa la modernità. Mi riferisco a quella deriva dualistica, gnostica, che ci ha portato a pensare la ragione, la stessa divinità, Dio stesso, l'idea di spirito, come

distacco, come separazione, in una sorta di pretesa purezza rispetto a ciò che invece è carne, storia, concretezza. Per la tradizione cattolica, che ha sempre cercato di combattere tale dualismo, si tratta di un nodo centrale e io credo che la continua tendenza alla separazione tra la carne e lo spirito sia uno dei temi centrali sui quali dobbiamo tornare a riflettere. La crisi attuale ci riporta a questa questione, perché mi sembra che essa abbia radici lontane, che affondano nella storia dell'Occidente europeo e americano. Mi sembra, in particolare, che tale radice sia cresciuta nel corso del tempo trasformando a poco a poco l'originaria tensione puritana per la norma morale nei termini di un proceduralismo e di un formalismo tecnici tanto efficaci quanto vuoti di senso. In altre parole, è come se l'evoluzione che c'è stata tra Ottocento e Novecento avesse messo in opera una sorta di ossessione – a concepire lo spirito come astrazione e la norma morale come un comando, al quale attenersi rigidamente – di cui oggi vediamo le estreme conseguenze. Come se la stessa evoluzione avesse trasferito progressivamente questo modello, incarnandolo nella procedura tec-

nica che pervade ormai ogni nostra azione quotidiana e che struttura i grandi contesti della nostra vita collettiva.

Non c'è qui il tempo di approfondire questo punto, ma esso è assolutamente centrale: ciò che è successo negli ultimi trent'anni è un enorme passo in avanti dal punto di vista di quella che Max Weber chiamava la «razionalizzazione tecnica». Da un lato, infatti, essa è penetrata sempre più profondamente dentro la nostra quotidianità; dall'altro si è estesa su scala planetaria transculturale, così da chiamarsi «globalizzazione». La stessa finanziarizzazione dell'economia è espressione di tale estensione planetaria del sistema tecnico, in cui è ormai la stessa procedura tecnica in quanto tale a presentarsi come incontestabile. Davanti a noi c'è una sorta di divaricazione, che vede da un lato un iper-soggettivismo: rispetto alle nostre scelte quotidiane abbiamo progressivamente abbattuto e messo in discussione ogni riferimento alla tradizione, all'autorità, a qualunque entità fuori della singola coscienza in merito alla determinazione di ciò che è bene e ciò che è male. Siamo finiti, così, in quello che de Certeau chiamava il

«regime dell'equivalenza» dal punto di vista della nostra valutazione del mondo: tutto è infine mera opinione, ognuno può dire la propria su qualunque argomento. Dall'altra parte, invece, abbiamo esteso un sistema tecnico che si auto-giustifica per il semplice fatto di funzionare, sfuggendo così a qualunque valutazione diversa, che vada al di là del mero fatto del suo funzionamento. Basta esso a imporre, strutturare e dettare protocolli e criteri di efficienza alla nostra vita quotidiana e alla nostra vita collettiva.

### **La sterilizzazione dell'altro**

Ecco, dunque, la duplice dinamica che intreccia un ipersoggettivismo radicalizzato rispetto alla valutazione del mondo e dell'esperienza con un'estensione planetaria e pervasiva del sistema tecnico nella nostra vita quotidiana. Ciò che ne consegue è una sorta di sterilizzazione dell'altro: tanto desiderato quanto tenuto a debita distanza. L'altro: intendo sì l'altro come l'altra persona, ma anche la realtà in quanto tale; anch'essa tenuta a distanza. S. Žižek ironizza sul fatto che noi amiamo adottare a distanza i

bambini, che beviamo caffè senza caffeina o birra senza alcool, che siamo convinti, leggendo dello *spread* sul giornale, di essere partecipi delle sorti dell'economia mondiale. In questo modo la forma di partecipazione nella quale rischiamo di trovarci è quella di una responsabilità astratta, di una responsabilità che non si sporca le mani, di una distanza che noi creiamo e manteniamo nei confronti di tutto ciò che rischia di toccarci. È facile, ad esempio, ironizzare – pur sapendo che le cose sono spesso più complesse – a proposito delle amicizie sui *social network*, un po' particolari, singolari, leggermente astratte: quando ci piacciono le accendiamo, ma nel momento in cui non ci piacciono più, le spegniamo senza troppo onere. In fondo, persino la Coca Cola si è accorta di questo irrefrenabile bisogno di una relazione per quanto superficiale: è proprio di questi mesi il lancio di una nuova etichetta in cui possiamo scegliere la persona o il gruppo di persone con cui «condividere» la nostra bottiglia di Coca.

Questa sterilizzazione dell'altro è l'effetto e la combinazione tra lo sviluppo della tecnica e la radicalizzazione dell'individua-

lismo contemporaneo. Ciò può essere efficacemente sintetizzato in quel potente percorso che si è avviato nelle società occidentali con l'introduzione della pillola come anticoncezionale. È un dato evidente: nel momento in cui tu introduci uno strumento tecnico che modifica il rapporto sessuale, spezzi anche tutto quel lavoro che le comunità avevano cercato di costruire rispetto a quel momento delicato della sessualità che si vincolava, o che almeno rimaneva aperto, all'elemento procreativo. Nel momento in cui la relazione tra atto sessuale e procreazione viene «scientificamente» meno, tutto il lavoro della comunità non è più necessario: gli individui si legano esclusivamente allo strumento tecnico e ciò tende chiaramente a rivoluzionare molti altri aspetti della vita quotidiana di ciascun individuo.

## **Il circuito della volontà di potenza**

Cito questo esempio solo per dire che ritengo che in questa combinazione tra la potenza della tecnica e l'individualismo radicale si trovi una chiave di lettura fondamentale per capire la nostra vita quotidiana. La

cosa interessante, il modo in cui io descrivo la condizione storica nella quale ci troviamo, è il *circuito potenza-volontà di potenza*, espressione di quell'emersione della libertà e della soggettività, che è un risultato positivo della modernità. Grazie alla vittoria della democrazia, del pluralismo culturale, dell'economia di mercato e grazie alla nostra capacità di produrre benessere, noi facciamo, infatti, la scoperta concretissima di essere – nietzschianamente – volontà di potenza. Ciascuno di noi si sente, cioè, intestato a un diritto alla vita che si esprime in una siffatta volontà di potenza, che si dispone cioè in maniera aperta nei confronti della realtà, chiedendo e chiamando potenza ai nostri sistemi. I nostri sistemi tecnici ed economici, da parte loro, non fanno che aumentare la stessa potenza, accrescendo ulteriormente le possibilità di vita che i singoli individui domandano per poter vivere la loro esistenza.

Io credo, infatti, che il periodo che va dal 1989 al 2008 sia stato una stagione di espansione particolarmente potente – sia tecnologicamente, economicamente, finanziariamente e soggettivisticamente – nella quale, però, tutto si è slegato. Si sono slegate le re-

lazioni affettive, si sono slegate le relazioni politiche, si sono persino slegati i significati. L'esito di questo percorso è quello di cui già parlava Nietzsche nella seconda metà dell'800: il rischio che solo la potenza abbia cittadinanza dentro la nostra vita insieme. Diceva Nietzsche:

«Che cos'è il bene? Tutto ciò che accresce il senso di potere. Che cos'è il male? Tutto ciò che proviene dalla debolezza. Il debole e il mal fatto periranno, primo principio della nostra umanità, e dovrebbero persino essere aiutati a perire. Che cosa è più dannoso di qualunque vizio? La compassione messa in pratica per i mal fatti e i deboli»<sup>2</sup>.

Questa frase che naturalmente impressiona chi è figlio di una tradizione cristiana che si è mossa in una direzione esattamente opposta, dice in realtà molto di quale etica civile esista nei fatti all'interno della nostra società: il circuito potenza-volontà di potenza è stato la ratio che ha guidato – lo dico da sociologo – la nostra vita sociale negli ultimi venti anni. Noi abbiamo imparato a

---

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Adelphi, Milano, 1981 [1888], 38.

trattare l'impotenza solo con la potenza.

Guardiamo un ospedale, ricordando che si tratta di una realtà che nasce nella cultura cristiana: lo stesso termine rimanda all'ospitalità, dice di un luogo di accoglienza per chi non sapeva dove mettere la testa. Gli ospedali, infatti, nascono, nella tradizione europeo-cristiana, prevalentemente all'interno di contesti religiosi, dove spesso c'erano persone o Ordini religiosi che si dedicavano appunto a chi non sapeva dove appoggiarsi. Oggi un ospedale è un sistema tecnico che offre potenza rispetto alla guarigione e ciascuno di noi vi si reca chiedendo fondamentalmente che i sistemi della conoscenza e delle tecniche disponibili lo guariscano. Quando andiamo in ospedale, non siamo tanto interessati alla condizione esistenziale nella quale ci troviamo o a un accompagnamento spirituale rispetto alla malattia o alla morte, quanto al fatto che l'ospedale ci fornisca ciò di cui abbiamo bisogno, cioè la guarigione; l'ospedale tende così a diventare un sistema tecnico, sempre più potente (con la conseguenza di trasformarci in corpi indifferenziati da curare e manipolare).

E questo circuito potenza-volontà di po-

tenza ha prodotto anche ciò che oggi ci impressiona tanto: la grande crisi finanziaria. La finanza non è una patologia, ma l'archetipo di questo modello. È il punto centrale in cui questo modello si è pienamente dispiegato, tanto è vero che l'indebitamento non nasce dal fatto di non avere abbastanza: a essersi indebitati sono in primo luogo i paesi più ricchi (il paese più indebitato al mondo sono gli Stati Uniti, non certo l'Italia). L'indebitamento nasce per aumentare una potenza che mette in grado di soddisfare una maggiore quota di quella volontà di potenza che i cittadini, divenuti liberi, manifestavano dentro la sfera pubblica. Negli ultimi trent'anni le nostre democrazie e la logica politica sono state, così, dominate dal perseguimento dell'aumento della potenza. È questo un tema essenziale per l'elaborazione di un'etica civile oggi, che esige un'attenta riflessione sulla libertà.

Credo, in effetti, che la stagione che è sulle nostre spalle, quella che ha le sue origini negli anni '60-'70, viene preparata negli anni '80, e si dispiega pienamente con la caduta del muro di Berlino – cioè quella che si chiude con la fine del XX secolo e si era

aperta poco dopo la fine della seconda guerra mondiale –, sia la prima stagione storica della libertà di massa. Si tratta, infatti, della prima stagione storica in cui il 90% della popolazione in Occidente ha raggiunto un ragionevole benessere economico, assieme a condizioni di democrazia e di cittadinanza politica, di pluralismo culturale – le tre condizioni che i nostri progenitori avevano considerato fondamentali per poter parlare di libertà.

A questo proposito è mia opinione che questa crisi ci stia dicendo qualcosa circa il modo in cui, come cittadini liberi, abbiamo dato espressione alla libertà stessa. È chiaro, allora, che se noi non ci lasciamo spingere dalla forza di questa crisi a riflettere sul tema della libertà, anche il XXI secolo, almeno nella sua prima parte, rischia di essere abbastanza complicato. Dobbiamo comprendere bene, infatti, quale idea di libertà sia emersa: quella che associa una concezione iperindividualistica del sé, che potremmo esprimere con affermazioni come «io sono il legislatore di me stesso, non riconosco altra fonte di autorità morale se non me stesso, io decido del bene e del male»; quella

che, d'altra parte, domanda possibilità di vita crescenti, che i nostri sistemi si dispongono ad aumentare. Questa concezione di libertà fa problema e tende a distruggere l'etica civile, per la semplice ragione che noi facciamo un'enorme fatica a riconoscere qualcosa di diverso da noi stessi.

Questo è il nodo attorno al quale questa prima stagione della libertà di massa – che è figlia di una lunga storia secolare, e che mi piacerebbe che la cristianità amasse e riconoscesse come figlia di sé e non come tradimento di sé – incontra questa crisi. Essa, infatti, ci sta dicendo che l'idea che ci siamo costruiti – quella che essere liberi significhi essere separati (cioè distinti, slegati, totalmente in grado di determinare ciò che è bene e ciò che è male) – è un'idea delirante, come sempre più delirante è stata la finanza in questi decenni.

## **Due nodi, per andare oltre**

Per una riflessione in prospettiva positiva, mi sembra ci siano due punti di fondo, due condizioni cui far fronte per poter fare dei passi in avanti.

a) La prima condizione è quella di affrontare una domanda che risuona nelle democrazie avanzate occidentali, ma che al presente non trova risposta, né collettivamente né individualmente: «Abbiamo raggiunto la libertà, ma per fare che cosa?». È impressionante vedere come questa storia della libertà, che ha prodotto risultati così straordinari, in questo momento in tutto l'Occidente risuoni come una sorta di vuoto. Questa è una cosa che ci deve colpire, e ritorno ancora a Nietzsche, il quale alla fine dell'Ottocento profetizzava l'avvento di due secoli di nichilismo<sup>3</sup>. Credo che avesse, ahimè, ragione: dopo due secoli non c'è più niente, e forse solo dopo due secoli ci sarà qualcosa oltre il nichilismo, anche se noi non lo vedremo.

Dico questo perché il tema dei liberi è esattamente che cosa decidiamo di fare esistere. Questo è il grande tema della libertà nelle democrazie avanzate. Noi siamo fortunatamente nella condizione che i nostri padri hanno creato, cioè di avere la respon-

---

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *Volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1981.

sabilità di ciò che facciamo esistere come liberi. Di questo noi portiamo personalmente la responsabilità, e si tratta di qualcosa che è straordinariamente impegnativo e che supera la forza di ciascuno di noi. Ma questa è una sfida che, appunto, come uomini e donne che si incamminano nel XXI secolo, dobbiamo considerare. Quindi la prima condizione è che noi riflettiamo sulla nostra responsabilità di ciò che facciamo esistere.

b) Il secondo punto da affrontare è quel dualismo gnostico, cui accennavo in apertura di questa riflessione, e che ha preso la forma di dualismo tra una tecnologia distaccata e un soggettivismo radicale: quello che ci porta a incrociarci sui *social network* per un momento di fusione, e poi ciascuno va per la sua strada. Io credo che questo nodo interpelli profondamente l'idea di spirito che abbiamo e che ci interpelli rispetto la nostra capacità di superare la concezione dualistica che separa il materiale dallo spirituale. Pierangelo Sequeri ha scritto recentemente un libretto, per me splendido, dal

titolo *L'amore della ragione*<sup>4</sup>, in cui, riprendendo riflessioni di Ratzinger, ma anche di Guardini, afferma che dobbiamo tornare a pensare allo Spirito come affezione. Lo Spirito è originariamente affezione: la Trinità della tradizione cristiana è un dinamismo relazionale e non la tradizionale concezione monoteistica del Dio assoluto. Si tratta di una prospettiva che consente di provare a rimettere insieme il materiale e lo spirituale, laddove la creazione – ciò che è sporco o fa parte del limite della storia – non va disprezzata, ma è piuttosto l'unico luogo in cui lo spirituale può esistere. Non c'è uno spirituale che si astraie dalla realtà della vita, ma solo uno spirituale che si confronta con la concretezza dell'esistere; il resto è un'astrazione per così dire gnostica.

### **Tre piste di lavoro**

Su queste basi concludo suggerendo tre piste di lavoro, che vedo come contributi a una nuova riflessione di un'etica civile che

---

<sup>4</sup> P. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2012.

voglia confrontarsi con i disastri di questa crisi. Perché questa crisi non ci lascia solo una massa di debiti da smaltire, ma anche una società profondamente disuguale e profondamente sfibrata; ci lascia un'eredità pesante in termini di energia fisica e di energia psichica per il mantenimento di questo circuito potenza-volontà di potenza, che alla fine ci sfianca, così come sfianca l'ambiente dentro cui viviamo. Le tre piste sono le seguenti:

a) in primo luogo il tema della responsabilità, che incontriamo anche nella riflessione di Autiero. Anch'io credo che la responsabilità sia fondamentalmente declinabile come disponibilità a rispondere all'interlocuzione che la realtà o l'altro ci pone: come un rispondere *a*, più che un rispondere *di*. In quello che chiamo capitalismo tecno-nichilista – con la sua combinazione tra i sistemi tecnici e il dualismo radicale – il soggetto si dispone in maniera aperta, esplorativa, nei confronti di una realtà pensata come sempre in espansione. Questa è la disposizione che ci è stata suggerita, che vede come tema centrale una libertà che rifiuta limiti a priori: la domanda ormai è sempre «perché

no?»). Chiunque abbia un figlio, del resto, sa bene che gli adolescenti di fronte a un genitore che dice: «No, non fare questo», chiedono: «Ma perché no? A che cosa ti appelli per il tuo no?»).

Una categoria centrale, non solo nella filosofia ma anche nella condizione esistenziale di ciascuno di noi, è l'incontro con l'inaspettato, con l'evento: naturalmente evento è una parola molto densa su cui non posso soffermarmi in questa sede. Pensate alla cinematografia degli ultimi venticinque anni: la tua esistenza si illumina perché a un certo punto l'inaspettato entra nella tua vita e ti porta là dove tu nemmeno pensavi di andare, e la tua vita si realizza al di là del tuo pensiero, al di là della tua aspettativa. Il tema della responsabilità non sta nell'essere chiusi nei confronti dell'evento, ma nella nostra capacità di rispondere a esso. La nostra libertà non sta nell'essere aperti a qualunque evento, a qualunque possibilità ma nel rispondere all'interpellazione che l'evento ci pone.

Io, dunque, traduco così la responsabilità: di fronte all'evento che capita nella tua vita, alla sorpresa di una vita che cre-

sce, qualunque sia la risposta che tu dai, la responsabilità esiste se tu ti poni le tre domande chiave:

1. «Che cosa stai facendo in rapporto alla tua vita, alla tua storia, al tuo senso? Come rispondi a quest'evento in rapporto a ciò che sei stato fino a qui?»;
2. «Che cosa stai facendo rispetto all'evento, in rapporto alle persone – necessariamente poche – che sono parte costitutiva della tua esistenza?»;
3. «Che cosa stai facendo rispetto a questo evento, se sei credente in rapporto a Dio, se non sei credente in rapporto al rappresentante dell'umanità in generale?».

Potete rispondere quello che volete ma responsabilità significa porsi queste tre domande e rispondere all'evento dopo essersi dati una risposta a queste tre domande. L'irresponsabilità radicale dei finanziari come quella di ciascuno di noi è che ci siamo abituati ad andare incontro all'evento, a essere sorpresi dall'evento e a concepire la nostra libertà semplicemente nell'essere aperti all'evento.

Già cent'anni fa Simmel diceva che non

si deve pensare la responsabilità come freno alla libertà – noi vorremmo essere tanto liberi, ma siamo anche un po' buoni e quindi diventiamo responsabili –: ben più radicalmente, la responsabilità è ciò che rende dotata di senso, sostenibile, vivibile la libertà. Uso questa metafora: come l'apparato scheletrico è ciò che dà forma al nostro corpo, così la responsabilità è ciò che, rispondendo a quelle domande, dà forma alla libertà. Una libertà senza responsabilità è una libertà che non ha forma e non avendo forma è completamente senza senso. Il tema della libertà è il capire che noi possiamo fare qualsiasi cosa, ma che alla fine siamo chiamati a farne qualcuna costruendo così un senso nella nostra vita.

b) Il secondo punto è una questione a cui mi sono sempre più affezionato e che è il generare *vs* il consumare. L'attitudine a disporci in maniera aperta nei confronti delle possibilità che il sistema ci dà e che sono crescenti, è per l'appunto la disposizione del consumatore. Notiamo anche, però, che il consumo è così potente perché esso esprime un'inclinazione antropologica originaria: nel consumare tocchiamo la

realtà. Nella tradizione cattolica, che non è dualistica, l'atto sacramentale centrale è un atto di consumo: l'eucaristia si consuma. Il consumare, quindi, non è di per sé qualche cosa che deve essere svalorizzato o disprezzato. Il problema è che noi abbiamo imparato a rapportarci con la realtà solo consumando: questa è divenuta l'unica modalità che ormai abbiamo per toccare la realtà che non siamo noi. In questo senso la nostra società è tendenzialmente distruttiva: è come se noi volessimo sempre incorporare la realtà, qualunque realtà, anche l'altro, anche il nostro fidanzato, anche il nostro amante.

Bisogna allora cercare qualcosa che sia antropologicamente potente quanto il consumare, e io penso che il generare sia capace di contenere questo delirio consumistico verso cui siamo spinti. Generare, infatti, è a sua volta un atto antropologico originario e noi, attraverso la nostra capacità di generare biologicamente ma anche simbolicamente, tocchiamo la realtà ed esprimiamo la nostra libertà. Erickson, uno dei più grandi psicologi del XX secolo, dice che alla fine dell'adolescenza ci si trova di fronte a

un bivio: la stagnazione, cioè la ripetizione dell'identico – quasi ricorda Nietzsche – oppure la generatività. La generatività dice della libertà di chi ricorda di essere stato figlio – pur orgogliosamente riconoscendo la propria capacità di esistere –, di chi ricorda che ci sarà qualcuno dopo di lui a cui dovrà lasciare una traccia, e che si impegna per fare esistere un valore. Io credo che il movimento generativo sia un movimento che possiamo sollecitare dentro le nostre società avanzate, creando condizioni perché il nostro essere liberi non si riduca solo a questo toccare consumando, incorporando, ma si possa esplicitare anche attraverso la nostra capacità generativa. Si è generativi se si mette al mondo un'impresa, naturalmente in una prospettiva in cui il profitto è semplicemente una misura di quello che stai facendo, del significato che stai introducendo, della bellezza che stai mettendo al mondo. Sei generativo se fai nascere o partecipi alla vita di un'associazione di volontariato che risponde a un bisogno che non è soddisfatto; sei generativo se cresci dei figli, ecc. Credo che questo tema della generatività sia molto potente e che possa contene-

re questa deriva consumistica che ha radici profonde.

c) In terzo luogo: noi abbiamo un dramma nella nostra contemporaneità, nelle nostre democrazie avanzate, che è la condizione di equivalenza dei significati. Tutti hanno un'opinione: le democrazie hanno vinto e abbiamo così creato le condizioni perché nessuna autorità possa imporci la sua volontà, ma rischiamo di trovarci in società completamente piatte. Questo è un grande problema: abbattute le società gerarchiche, rischiamo di trovarci in società piatte, in cui alla fine vi sono solo sistemi di potere – la tecnologia, la finanza, ecc. – che si affermano nella nostra incapacità di dire qualunque cosa. Ciò che si può fare in questa condizione, si fa, e nessuno può dire più niente, dal momento che ciascuno ha la sua opinione e nessuno può imporre il proprio punto di vista agli altri. Se, ad esempio, un soggetto come la chiesa cattolica prova a porre questioni etiche rispetto all'uso della tecnologia a proposito dell'inizio della vita, immediatamente si afferma che là c'è un atteggiamento illiberale. Io, al contrario, considero illiberale il fatto che

non si possa più discutere di nulla se non in una prospettiva tecnica. Il porsi domande a tutto campo non c'è più: ci poniamo solo domande di tipo tecnico. Il dramma di J. Habermas è che, mentre scriveva le sue teorie sulla sfera pubblica, quest'ultima è cambiata e la nostra capacità di discutere su qualunque cosa rischia di non essere più disponibile. Da questo punto di vista l'Italia, che ha istituzioni deboli, è più esposta a questa minaccia.

L'immagine con cui vorrei esprimere l'esigenza di una prospettiva diversa la prendo da M. McLuhan, non a caso, studioso dei media. McLuhan parla di contro-ambiente: credo che il primo antidoto alla società piatta, rispetto a cui dobbiamo lavorare per costruire la condizione stessa di un'etica civile, sia di lavorare perché le società democratiche abbiano un orizzonte. Si tratta, cioè, di evitare che esse siano completamente piatte, ma che vedano invece avallamenti, colline, pozzi. La diversità non è solo un fatto individuale e noi dovremmo avere cura di creare ambienti differenziati come fatto di libertà, come condizione di libertà, come condizione per poter contestare il do-

minio tecnico. Noi dovremmo avere cura di creare ambienti dove sia possibile mantenere una diversità.

Solo due riferimenti a mo' di esemplificazione. Il primo è l'ambiente naturale: dobbiamo salvaguardare il fatto che la possibilità di vita non si riduca a sistema tecnico. Andare in cima alla montagna e starci una settimana, scoprire che esiste anche la natura, oltre che gli apparati tecnici entro cui stiamo dalla mattina alla sera, è garantire una diversità. Il secondo riguarda la questione religiosa: io credo che anche un laico (inteso qui come non credente) possa e debba riconoscere l'importanza di mantenere nelle nostre società contesti – che non siano solo privati, ma collettivi – in cui le tradizioni religiose possano mantenersi e riprodursi. Questo luogo, questo contro-ambiente, per dirlo alla McLuhan, diventa, infatti, un patrimonio di libertà collettivo essenziale per un'etica civile.

Responsabilità, generatività, attenzione per i contro-ambienti: ecco le tre piste di lavoro su cui ritengo essenziale lavorare per costruire un'etica civile all'altezza di questo nostro tempo. Se non riusciamo a muoverci

in tali direzioni, il rischio che corriamo – in questa tenaglia tra sistemi tecnici sempre più potenti e un individualismo radicale – è che la nostra libertà si trovi imprigionata, impotente rispetto alla potenza che lei stessa ha generato.



Finito di stampare nel mese di gennaio 2014  
Villaggio Grafica – Noventa Padovana, Padova