

Editoriale

Il primo periodo del Preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, adottata dall'Assemblea delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948, afferma: *“Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali e inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo”*.

L'art. 2 della Costituzione italiana (1 gennaio 1948) dichiara: *“La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale”*.

Il secondo periodo della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (14 dicembre 2007) recita: *“Consapevole del suo patrimonio spirituale e morale, l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali della dignità umana, della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà; essa si basa sul principio della democrazia e sul principio dello Stato di diritto”*.

Non è stata casuale la scelta da parte della redazione di dare priorità, nel 1° numero del 2018 del quaderno, a temi che riguardano aspetti rilevanti della condizione esistenziale delle nostre comunità attraversate, specie negli ultimi tempi, da opposte tensioni. Le tematiche trattate danno evidenza, accanto a giuste rivendicazioni mirate a migliorare la qualità della vita - rivendicazioni che trovano spesso sostegno da parte di papa Francesco - a scelte e azioni, che per il loro contenuto e per il loro manifestarsi aggressivo, si pongono in conflitto non solo con il messaggio evangelico, ma pure con i principi normativi i quali, a livello mondiale, nazionale ed europeo, definiscono i fondamenti della pacifica convivenza tra le persone e tra i popoli.

È da questa constatazione che è emersa, come esito di una rigorosa discussione tra i membri della redazione, la necessità di approfondire alcuni argomenti che confusamente animano il dibattito pubblico, coinvolgendo alcuni riconosciuti esperti, con la finalità di contribuire alla definizione di idee e di progettualità - specie per coloro che rivestono



responsabilità in ambito civico e sociale - utili per migliorare la qualità della vita individuale e collettiva.

Il composito scenario sociale che emerge dai diversi contributi dà innanzitutto evidenza alla crisi di alcuni capisaldi dell'assetto istituzionale, che sostiene le attuali democrazie europee e occidentali più in generale.

A quanto afferma il filosofo Cortella: *"... nel momento in cui celebra i suoi fasti, la democrazia sta conoscendo la sua crisi più profonda (...) mai c'è stata nelle società occidentali una così diffusa sfiducia nelle sue procedure, nel rito delle elezioni - considerate ininfluenti da una crescente massa di cittadini - nella stessa capacità di governo della classe politica"*, il giurista Zagrebelskj aggiunge: *"Esclusione sociale e disuguaglianze economiche sono contro la democrazia per la quale non è un accidente che nessuno possa essere lasciato indietro, abbandonato alle sue difficoltà. Sono queste le promesse non mantenute della democrazia"*.

Riferendosi al tema della disuguaglianza, il sociologo Blasutig specifica che la stessa non riguarda solo la dimensione economica perché nelle sue diverse espressioni è *"il risultato di percorsi ramificati e complessi, implica la necessità di riconoscere la sua natura multidimensionale su cui hanno rilievo (...) le condizioni «capacitanti» o «incapacitanti» offerte dal contesto sociale e istituzionale di riferimento"*.

È indubbio che tra le varie dimensioni che sono motivo di disuguaglianza vi sono determinati fenomeni demografici, così come sottolinea nel suo saggio il demografo Rosina: *"Vi è una stretta relazione tra demografia e i cambiamenti che riguardano i rapporti tra le generazioni, la vita delle singole persone e le loro relazioni, con le conseguenze che tutto questo produce sulle dimensioni sociali, economiche, culturali e politiche"*.

Per la dimensione "lavoro", la sociologa Zanfrini dà evidenza a *"una deriva economicista che vorrebbe ridurre il lavoro da diritto di cittadinanza a requisito di cittadinanza"*.

Ma pure lo stato della scuola appare critico; l'esperto statistico Trivellato segnala infatti che *"L'esame comparato sullo stato dell'istruzione nei paesi europei ci dice di una condizione mediocre, per molti versi preoccupante della scuola italiana"*. Tale giudizio negativo viene quindi a connettersi con l'approfondimento svolto dall'economista Caruso, riguardo al tema della "economia della pace"; l'autore, infatti, nella sua riflessione mette in rilievo come *"il più evidente segnale di una società che abbandona la strada di uno sviluppo equilibrato e sostenibile è l'espansione delle spese militari, che sono attività improduttive di natura distruttiva (...) infatti esse non contribuiscono allo sviluppo e alla crescita economica ma, al contrario, costituiscono un freno significativo allo sviluppo nel lungo periodo"*.

Vi è poi uno sguardo sui fenomeni migratori, anche questi motivo (nelle cause e nelle conseguenze esistenziali) di profonde disuguaglianze, spesso



Quale comunità?

connesse a manifestazioni di intolleranza e di rifiuto da parte di ampie componenti della popolazione autoctona. L'esperto di migrazioni Ambrosini nel suo saggio ricorda che *"La percezione di un'immigrazione montante e drammatica è un dato di senso comune così potente e comunemente accettato da non essere mai posto in discussione"*. L'autore dà evidenza alla complessità del fenomeno migratorio smontando i molti stereotipi che alimentano quella percezione negativa.

Percepire negativamente il diverso da sé non è la sola sensazione negativa che caratterizza i vissuti di molti cittadini; la conduzione della propria esistenza quotidiana è sempre più accompagnata da sentimenti di paura, come sottolinea lo psichiatra Borgna: *"Nel contesto storico e culturale del nostro tempo crescono e dilagano forme diverse di paura, sempre più estese e sempre più dolorose (...). Da fenomeno individuale la paura si sta ora trasformando in fenomeno sociale nel quale sono implicate larghe fasce di popolazione"*.

Lo scenario emergente dai vari approfondimenti non è particolarmente sereno, ed è per questo motivo che è stato chiesto ai vari autori di formulare delle proposte finalizzate a contrastare almeno gli aspetti più nocivi di questo scenario. Quanto prospettato è sintetizzabile in una pluralità di concetti tra loro intersecati: speranza e impegno, fiducia e dovere. Questi concetti dovrebbero essere patrimonio di tutti coloro che, in quanto persone umanamente responsabili e a prescindere dai ruoli sociali esercitati, condividono la necessità di cambiare le condizioni di disuguaglianza e di ingiustizia sociale in un contesto di sviluppo della democrazia sociale e istituzionale.

Afferma Rosina, nel suo articolo: *"Bisogna dunque contribuire alla ricostruzione di una cultura della speranza, a riconfigurare i pensieri ricucendo le reti tra noi e gli altri, e ricordarsi che il nuovo non è, in senso assoluto, meglio o peggio del vecchio, ma è semplicemente diverso"*. Così pure Borgna il quale, sempre con riferimento alla speranza, scrive: *"manteniamola palpitante e viva in noi, allora, se vogliamo farla rinascere in chi l'abbia smarrita; e questo è un dovere, al quale siamo chiamati in un'epoca, come questa, divorata dalla paura"*.

La speranza umana, a cui i due autori fanno riferimento, può essere accresciuta dalla fiducia per l'"abbondanza" promessa da Gesù (*"io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza"* - Gv 10,10 ss.), così come ricorda don Vatta: *"Gesù è venuto a portare la vita che dev'essere cercata. Nel cercarla, la si troverà in tutte le sue espressioni legate alle vicende umane, alla storia, alla fatica dell'umanità. E al continuo suo cambiamento"*.

Speranza e fiducia devono però fare i conti con impegno e dovere; quest'ultimo in particolare deve porsi *"come primato (...) per ragioni di sopravvivenza delle società umane fortemente interconnesse"* (Zagrebel'skij). L'impegno



invece deve proiettarsi verso *“la sopravvivenza di una sfera pubblica integra, cioè di quella dimensione in cui si formano gli orientamenti, i valori, la capacità critica, gli ideali di un popolo”* (Cortella). È questa una dimensione esistenziale che non può che condurre alla *“cura dei beni comuni”*, come sottolinea Arena ipotizzando *“un nuovo modello di amministrazione fondato sulla collaborazione fra amministrazione e cittadini, che potrebbe consentire una soluzione dei problemi di interesse generale migliore dei modelli attualmente operanti, basati sulla separazione più o meno netta fra amministrazione e amministrati”*.

Va pure superata la separazione, spesso conflittuale, tra gruppi sociali che viene a presentarsi anche nella gestione della risorsa *“lavoro”*, come afferma Zanfrini: *“A questo codice della contrapposizione propongo di contrapporre quello della solidarietà, della reciprocità e dell’equità tra generi, tra generazioni, tra disabili e c.d. “normodotati”, tra autoctoni e immigrati”*. Per questi ultimi, peraltro, Ambrosini ha messo in evidenza le *“molte buone ragioni per sostenere la necessità di accogliere immigrati e rifugiati”*.

Le diverse occasioni di solidarietà elencate devono però avvenire, secondo Blasutig, responsabilizzando le persone, *“secondo una logica di sussidiarietà, richiamando, attivando e mettendo in rete una vasta e articolata gamma di risorse e soggetti (pubblici, privati e del terzo settore), espressione dei diversi contesti territoriali”*.

Tra le azioni positive da intraprendere non può mancare il riferimento alla pace nella forma proposta da Caruso: *“il primo investimento per costruire la pace sarà quello che incrementerà le attività produttive a discapito delle attività improduttive”* e più concretamente: *“una maggiore accumulazione di capitale umano è uno dei principali stimoli allo sviluppo di lungo periodo. Di conseguenza gli investimenti in educazione sono largamente i più desiderabili in un’ottica di lungo periodo”*, favorendo quindi, nel rapporto tra investimento in istruzione e spesa militare, il primo elemento rispetto al secondo. Concetto questo ripreso da Trivellato che scrive: *“Per avviare un processo di riqualificazione della scuola italiana è indispensabile un cambio di passo. Due tra le condizioni sono: adottare una prospettiva di medio-lungo periodo, e dedicare alla scuola maggiori risorse”*.

Pare evidente, da queste poche note introduttive, che l’insieme degli articoli proposti in questo numero della rivista costituisce un articolato *puzzle* che intreccia problemi e ipotesi di soluzioni riguardo ad aspetti fondamentali per la qualità della vita sociale e delle singole esistenze, e rappresenta il contributo di *Esodo*, della sua redazione e degli autori, che hanno messo generosamente a disposizione le loro competenze, per rendere un po’ meno indeterminata e oscura la ricerca delle risposte più adeguate alle difficoltà presenti nella nostra società.

Carlo Beraldo





PARTE PRIMA

Quale comunità?
Tra paure e speranza

Presbitero, fondatore della "Comunità di accoglienza, ascolto e condivisione delle persone in difficoltà San Martino al Campo di Trieste", Mario Vatta commenta il passo del vangelo di Giovanni che presenta Gesù come "porta delle pecore", che promette vita in abbondanza a chi per quella "porta" passerà.

Sulla strada

Come avrà trascorso, Giovanni, i suoi giorni, i lunghi anni, lui che aveva conosciuto, fin da ragazzino, il Maestro, colui che gli avrebbe indirizzato la vita verso il Regno di cui Gesù spesso parlava?

Quali i suoi sentimenti? Come aveva iniziato le sue giornate di adolescente, sapendo che avrebbe, come ogni giorno, incontrato il Maestro? A quanto andava il suo cuore nel vedere Lui, il Figlio di Dio? E dopo l'ascensione al cielo? Come si sarebbe arrangiato da solo, lui, il più giovane di tutti e, per questo motivo, tenuto in poca considerazione dagli "altri", gli apostoli, quelli con le responsabilità vere? Chi continuava a essere Gesù per lui, che dall'Amico aveva ricevuto il dolce incarico di occuparsi, quale figlio, di Maria?

La vita di Giovanni sarà una continua risposta. La quotidianità, gli eventi, la chiesa nascente, le persecuzioni, il martirio degli amici, le molte cose di un lungo andare racchiuderanno le tante risposte che l'esistenza inesorabilmente darà. Com'è noto, è già acquisito che lo scritto non è stato redatto da Giovanni ma da una cosiddetta "scuola giovannea", che ne raccoglie, interpreta ed elabora fedelmente, l'insegnamento, la dottrina, l'esperienza diretta accanto al Maestro di Nazaret.

Ricorda Bruno Maggioni: "Il quarto Vangelo, le lettere di Giovanni e l'Apocalisse appartengono, con ogni probabilità, alla tradizione, una sorta di 'scuola', che è partita dalla grande personalità di Giovanni, ed è rimasta costantemente fedele all'impronta che questi vi impresso" (*Introduzione all'opera giovannea. La Bibbia Via Verità e Vita*, ed. S. Paolo).

Da tutto ciò si ricava la premura apostolica, la maturazione dottrinale, il rapporto consapevolmente responsabile di una chiesa nata da poco e, giunta ormai alla seconda generazione dei fedeli, impegnata a trasmettere con cura e chiarezza il deposito di verità ricevuto da Gesù.

Riferendomi alla lettura dei testi di Giovanni più che degli altri Vangeli, mi ha colpito l'attenzione del Maestro, ancor molto giovane, per il giovanissimo discepolo. Tale rapporto, da me intravisto, credo non in maniera... forzata, è riuscito a rendere il mio sguardo sul mondo giovanile di oggi, più attento, fiducioso e fortemente legato al presente e al futuro della nostra umanità. Via via, tale sguardo è divenuto convinzione e, dato che il Vangelo, per non rimanere lettera morta, va calato nel momento presente per essere vissuto nella sua immediatezza e profondità, credo sia lecito attingere alla



Quale comunità?

verità evangelica nel cercare di comprendere la direzione verso la quale il mondo giovanile d'oggi sta procedendo in ordine a quello che sarà il domani del nostro pianeta. L'uomo planetario, di cui Ernesto Balducci ci ha parlato insistentemente, mentre tracciava le linee per un futuro possibile e umano, fatto di relazioni e di orizzonti comuni e condivisi, è invitato a ispirarsi al Regno di amore, di giustizia e di pace, realtà più volte ripresa nel Libro e non solo nel Nuovo Testamento.

Mentre scrivo vengo "preso" da una gioia interiore, ricca e toccante, che mi coglie al pensiero che sto riflettendo sulla Parola di Dio, e sto pronunciando, anche per iscritto, i termini del Regno: vita, risurrezione, Spirito Santo; tutto ciò riferito alla nostra condizione umana, chiamata, certa della fedeltà del Signore, a costruire, sotto l'azione dello Spirito, la sua casa, la sua chiesa, il suo popolo. È un sentimento che all'improvviso mi sorprende in momenti che considero felici, quasi modalità "fisica" dell'amore per Dio, frutto di una chiamata che continua, malgrado le infedeltà, piccole e grandi, che la mia vita, di tanto in tanto è in grado di esprimere. Il fatto poi di riportare tale sentimento alla ricchezza di una frequentazione con il mondo dei poveri, "carne di Dio", giustifica il senso della gioia esplosiva in certi passaggi della mia giornata.

I poveri rappresentano il cruccio e il respiro della mia vita. Il pensiero della loro esistenza, che negli ultimi decenni si è confusa con la mia vita, mi riporta al tempo della chiesa nascente, in cui, per la presenza pressante dei miseri, gli apostoli "inventarono" la figura dei diaconi, che a nome della giovane comunità cristiana potessero essere la testimonianza viva, concreta, materiale di ciò che, per la loro missione, i più stretti amici di Gesù annunciavano nella Parola. E in tale Parola, anche il tema che in queste righe vorrei testimoniare. "Allora Gesù disse loro di nuovo: In verità, in verità, io vi dico: io sono la porta delle pecore. Tutti coloro che sono venuti prima di me, sono ladri e briganti; ma le pecore non li hanno ascoltati. Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvato; entrerà e uscirà e troverà pascolo. Il ladro non viene se non per rubare, uccidere distruggere; *io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza.* (Gv 10,10 ss.).

Seguono le righe, poi, che ci parlano del buon pastore che si oppone, come atteggiamento, scelte e stile di vita, al mercenario che non è nulla per le pecore. Il buon pastore dona la vita. Di quale vita, in metafora, si parla? Ma è soltanto metafora oppure tutto ciò ha a che fare con la nostra vita, quella fisica, intimamente unita con la vita dello Spirito? E ancora, quando Gesù indica se stesso come "la vita", entra a far parte di noi illuminando la nostra persona, fisica e spirituale, di una luce che misteriosamente c'è e altrettanto misteriosamente agisce nella nostra quotidianità?

Quale il significato dell'espressione "in abbondanza"? (Il testo latino riporta "*abundantius*" e cioè "sovraabbondantemente"). Perché questa misura



esagerata di vita, che egli costantemente ci dona per sostenerci nelle difficoltà, negli slanci di generosità e farli diventare dialogo perenne con lui in un'intimità spirituale, "al confine" con il Regno, affinché l'*abundantius* cominci a espandersi in tutta l'umanità, "candidata" a divenire Regno? Sono interrogativi che mi sto ripetendo anche oggi quando mi trovo in una delle mie "postazioni" di lavoro nella stazione ferroviaria di Trieste dove, di giorno, trovano "ospitalità" proprio alcuni dei diseredati di questa città. Eccoli! Sono loro, la "carne di Cristo", che cercano di dare un significato, una ragione (se ciò si può dire) a un'esistenza condita di assistenza, umiliazione, rassegnazione spesso disperata.

A loro, a me, a NOI (mi riesce meglio) viene rivolta la frase, la verità, dell'Uomo di Nazaret: "Sono venuto (io, il buon pastore) perché abbiano *abundantius* la vita.

È questo il momento in cui comincio a sudare leggermente mentre il battito cardiaco, attraversato dalle parole del Maestro, dà concretezza alla mia vita. È forse qui il mistero! Consolante perché rivolto a tutti, per tutti. Tutto ciò nell'atrio della stazione, ma potrebbe accadere sull'autobus, in casa, nei momenti del silenzio, della non risonanza spirituale. Ma anche della reale difficoltà economica, della malattia del figlio. Ma anche nel momento della gioia prorompente, o della riposante serenità.

"Sono venuto perché abbiano la vita". Chi sono costoro ai quali Gesù si rivolge? Nella parabola del pastore, le pecore. Nella vita di ogni giorno, noi.

Il significato dell'avverbio *abundantius* sta nella realizzazione del Regno e della sua vita concreta, già qui, anche se in maniera imperfetta. Com'è allora che nel nostro rapporto con la vita in dialogo con Dio ci può essere posto per l'imperfezione? Certamente, ci sono le infedeltà e gli innegabili allontanamenti da lui. Ma, nel dialogo, c'è soprattutto lui, che, contaminando le nostre imperfezioni, le sana proprio con l'abbondanza della sua vita donata.

È anche vero che alcuni autori più coraggiosi parlano dell'*incompletezza di Dio* che sembra (Dio) andar a cercare la sua... realizzazione proprio nell'incontro con l'Uomo da lui voluto a sua immagine. Al di là, però, di ipotesi suggestive rimane la Parola che garantisce la vitalità di una inestinguibile Vita, dono non imposto, che il Figlio è venuto a portarci.

Fatte tutte queste considerazioni, più ipotetiche che certe, resta il... tormento di quell'*abundantius*. Perché la forma verbale accrescitiva? Non sarebbe bastato *abunde*? È evidente che l'avverbio è strettamente legato a "vita". Quale vita, allora? Viene da pensare che il termine *abundantius* costituisca un'espressione dinamica riferita alla ricerca sia personale che di una comunità. Gesù è venuto a portare la vita che dev'essere cercata. Nel cercarla, la si troverà in tutte le sue espressioni legate alle vicende umane, alla storia, alla fatica dell'umanità. E al continuo suo cambiamento.

Ci siamo allora: l'epoca nostra è intrisa di svolte, di cambiamenti, di



Quale comunità?

interrogativi, quindi è in linea con la volontà del Signore.

La ricerca oggi si presenta in maniera più esigente. L'allontanamento dalla chiesa, il dichiararsi non credente oppure credente, una fede senza religione, una religione senza fede, i giovani non più capiti dalla chiesa che non ne comprende più il linguaggio. Fede, religione, e spiritualità, tre elementi dell'esistenza che sembrano non più comunicare tra loro. Ma, in passato, l'hanno fatto, realmente?

Sono tutti interrogativi, considerazioni che mi riportano a un testo, a una lettera più precisamente, di Dietrich Bönhoeffer che tra l'altro scriveva, dal carcere di Tegel, all'amico Eberhard Bethge: "Andiamo incontro a un'epoca completamente non religiosa, gli uomini, così come sono, non possono più essere religiosi. Anche coloro che si definiscono sinceramente 'religiosi' non lo praticano assolutamente; per 'religiosi' essi intendono probabilmente qualcosa di completamente diverso. L'intera nostra predicazione e teologia cristiana del ventesimo secolo è costruita sull'*apriori* religioso dell'uomo. Il "cristianesimo" è sempre stato una forma (forse la vera forma) della 'religione'. Ma quando un giorno sarà evidente che questo *apriori* non esiste affatto, ma che è stato una forma espressiva dell'uomo, storicamente determinata e transitoria, quando cioè gli uomini diventeranno realmente non religiosi in maniera radicale - e io penso che più o meno è già il caso nostro [...] - che cosa significherà allora questo per il cristianesimo?".

L'attualità del testo del teologo tedesco ci pone di fronte a un orizzonte di libertà dottrinale e umana che ci invita a ricercare con grande respiro le vie da percorrere per vivere realizzando in maniera semplice e concreta il Regno prospettato nel Vangelo. In maniera semplice, perché semplice è l'annuncio, che nella semplicità dinamica trova la sua creatività. Semplicità non può identificarsi con facilità, peggio con banalità, ma sta a indicare che comunque il Regno è opera dello Spirito che si avvale anche dell'opera dell'uomo.

L'incarnazione del Figlio ha anche questo significato: il Regno *con* l'uomo oltre che *per* l'uomo. L'abbondanza porta in sé la misura della Grazia "impegnata" nell'opera divina, che vede l'uomo collaboratore del Creatore e per ciò bisognoso di forza spirituale sovrabbondante. Tale energia proviene proprio dalla forza vitale che egli, il Figlio, è venuto a portare con la sua incarnazione.

Il Figlio "viene". Dal Padre per incontrare l'uomo. Il Figlio in terra di Palestina percorre le strade. Passa di città in città, di villaggio in villaggio. Per annunciare il Regno sceglie di percorrere la strada che è il luogo dell'incontro, dell'ascolto. È la condizione che diventa "luogo teologico". Nella Parola del Figlio, Dio si incontra "sulla strada". La strada diventa, allora, il luogo dove Dio accoglie. Al di là di una struttura, di un tetto, la strada è il luogo dove l'uomo può accogliere l'uomo. Nella propria vita, per condividere le giornate, i sogni, le speranze. Gesù indica la strada quale luogo, per i suoi amici, dell'annuncio del Regno. Li invia; due a due li invia. E se ne



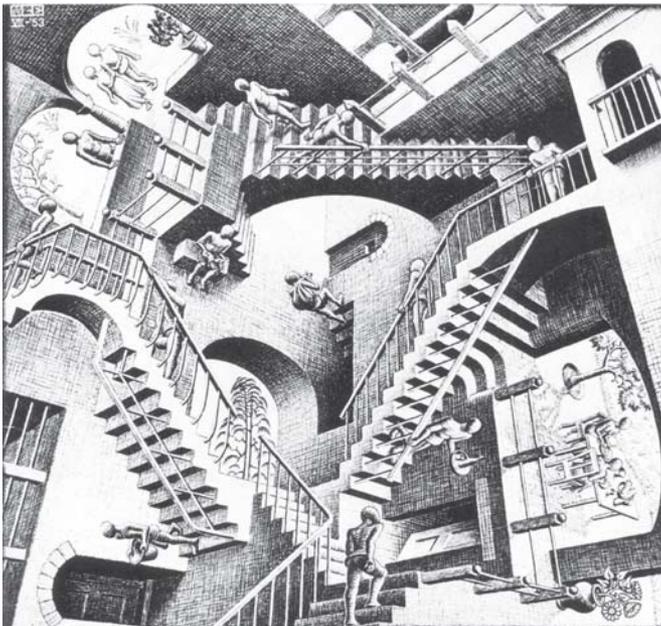
ritornano pieni di gioia per le cose straordinarie che avevano visto a seguito dell'annuncio. Annuncio privo di mezzi ("non portate due tuniche né due bisacce...") ma ricco di quella vita che *abundantius* avevano ricevuto. Vita vera, da condividere perché salvezza che viene dal Padre.

"Salì sul monte, e messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli. Prendendo allora la parola, li ammaestrava dicendo: Beati...". È là sul monte, raggiunto attraverso strade e sentieri, che il Signore incontra le folle che, sebbene affaticate e affamate, sono là per ascoltare, trarre conforto e speranza, consolazione e nuova vita per lo spirito.

Il Maestro, lungo le strade di Palestina, incontrava i poveri, i malati, i diseredati, le donne sole ed emarginate, in una parola, i piccoli, i prediletti, gli amati dal Padre. I piccoli, quelli che contavano nulla, senza voce, senza il benché minimo potere: niente diritti, spesso oggetto di sfruttamento. E, tra i piccoli, i bambini che egli più volte indica quale modello in vista del Regno. E chi non diventerà come loro non sarà degno del Padre, di vivere un giorno presso di lui.

Sulla strada. Il Signore Gesù incontra anche i piccoli, sulla strada. Ed è forse l'incontro più importante. Perché, forse, è questa la dimensione - il piccolo sulla strada - in cui, più completamente, scatta l'*abundantius* di cui Giovanni apostolo, l'evangelista, ci parla.

Mario Vatta



Eugenio Borgna, psichiatra ed "esperto di umanità", che ha già offerto preziose riflessioni alla nostra rivista, analizza la natura delle diverse forme di paura, individuali e collettive, sempre più estese e sempre più dolorose, portatrici di insicurezza. Entrare in relazione, creare comunità, alimentare speranza ci aiutano a resistere.

I linguaggi della paura

Le premesse

Nel contesto storico e culturale del nostro tempo crescono e dilagano forme diverse di paura, sempre più estese e sempre più dolorose, dalle risonanze emozionali sempre più incandescenti. Da fenomeno individuale la paura si sta ora trasformando in fenomeno sociale, nel quale sono implicate larghe fasce di popolazione. Se molteplici sono le regioni tematiche della paura, sostanzialmente unitaria e uniforme è la risposta emozionale alla paura: quella di ripiegarsi in se stessi, e di allontanarsi dalle relazioni con le persone, e con il mondo della vita, naufragando in una solitudine che sconfinata talora nel gorgo dell'individualismo, del rifiuto dell'altro, dell'indifferenza ai valori della solidarietà, e del deserto dell'amore e della speranza. Ci si chiude in casa, si chiedono misure di sicurezza che ci separino e ci proteggano da indefinite situazioni rivissute come fonti di pericolo. Cose che possono non essere giustificate, benché la rinascita di un terrorismo non facilmente identificabile continui a trovare, in questi anni, espressioni inenarrabili di orrore che non potranno mai essere cancellate dalla nostra memoria ferita.

Le radici interiori della paura

Come riviviamo la paura, come la manifestiamo, e come può essere riconosciuta dagli altri? Sono aspetti che rimettono in discussione il tema senza fine della conoscenza di se stessi, e degli stati d'animo degli altri. Se è possibile, se non è difficile, interpretare i comportamenti, che ciascuno di noi ha in vita, non sempre lo è interpretare le emozioni e i sentimenti, le paure e le inquietudini dell'anima in particolare, che sono in noi, e soprattutto negli altri; e, in questo, il linguaggio delle parole talora non basta se non si associa al linguaggio del corpo. L'uno e l'altro non possono essere separati nella interpretazione e nella comprensione di quello che avviene nelle frontiere chiuse della nostra coscienza quando siamo animati dalle grandi emozioni della paura e dell'angoscia, della tristezza e della disperazione, della felicità e della gioia. Riguardare il valore, il significato metaforico, la parabola simbolica delle parole, è oggi una delle regioni tematiche essenziali sulle quali riflette la psichiatria, ma anche la filosofia ovviamente.

Come riconoscere la paura?

Molte sono le modalità espressive della paura, e molte sono le motivazioni



che la fanno nascere, ma la paura originaria, matrice di ogni possibile forma di paura, nasce e si svolge in una correlazione ininterrotta con esperienze interiori, ed esteriori. Ci sono paure normali e paure patologiche, paure instabili e paure permanenti, paure alimentate dalle nostre insicurezze e dai nostri fantasmi, e paure di matrice sociologica causate dalla diversità e dalla stranierità: forme di vita che entrano in collisione con le nostre identità. Ma non è possibile confrontarsi con il tema della paura e delle paure senza ripercorrere ogni volta il cammino misterioso della conoscenza, che porta verso l'interno. Non è possibile cogliere fino in fondo le dimensioni e i confini della paura se non muovendo dalla nostra interiorità, dalla nostra soggettività, come sorgente inesauribile di quella conoscenza che non può essere solo razionale ma anche, e contestualmente, conoscenza emozionale. Dalla interiorità non può non nascere una continua riflessione sui significati della paura, sulla sua presenza nel mondo di oggi, sulle maschere che ciascuno di noi sovrappone alla realtà con cui ci si confronta.

Le immagini della paura

L'immagine più semplice e più comune della paura, quella che accompagna talora ogni nostra esistenza, è la paura che ci coglie dinanzi ad alcune determinate situazioni rivissute come portatrici di insicurezza e di inquietudine: la paura delle malattie e la ricerca talora ossessiva di sintomi di malattie inesistenti, e nondimeno virtualmente presenti in ciascuno di noi, la paura di salire sugli aerei, la paura degli spazi troppo vasti o degli spazi troppo ristretti, la paura della follia, della nostra follia e di quella degli altri, la paura oggi dilagante di persone che giungano da terre lontane, e ci siano estranee nel linguaggio e nei comportamenti.

Certo, non si può vivere senza paure e senza angosce, come non si può vivere senza tristezza e senza inquietudini dell'anima, e non è facile, ma è necessario accogliere e riconoscere queste paure come dimensioni ineliminabili della vita che devono essere analizzate in quelli che sono i loro aspetti normali e patologici. Le paure quotidiane, le paure che non mettono in gioco la nostra vita, dovremmo saperle rimuovere, o almeno allontanarle dalla nostra coscienza. In questo senso vorrei ricordare alcune bellissime considerazioni di Ety Hillesum: "Bisogna combatterle come pulci, le tante piccole preoccupazioni per il futuro che divorano le nostre migliori forze creative. Ci organizziamo l'indomani nei nostri pensieri ma tutto va poi in modo diverso, molto diverso. A ciascun giorno basta la sua pena. Si devono fare le cose che vanno fatte e, per il resto, non ci si deve lasciar contagiare dalle innumerevoli paure e preoccupazioni meschine, che sono altrettante mozioni di sfiducia nei confronti di Dio"; e ancora: "In fondo, il nostro unico dovere morale è quello di dissodare in noi stessi vaste aree di tranquillità, di sempre maggior tranquillità, fintanto che si sia in grado d'irraggiarla anche sugli altri. E più pace



Quale comunità?

c'è nelle persone, più pace ci sarà in questo mondo agitato". Sono parole che non dovremmo mai dimenticare quando siamo lambiti, ma anche quando siamo sommersi, dalle paure che sono comuni alle nostre giornate, oscurandole così inutilmente.

I linguaggi della paura cambiano allora di situazione in situazione, ma ne è comune il modo in cui si rivive *non* l'esperienza del tempo dell'orologio, *ma* quella del tempo soggettivo, del tempo interiore, che è solo incentrato sul futuro: sull'attesa di un pericolo inevitabile.

La paura della diversità

Nel contesto delle figure della paura, quelle che oggi dilagano sono quelle che si orientano alle persone che ci sono straniere, che sono diverse nel loro linguaggio e nel loro modo di essere, e giungono da terre lontane, immerse nelle loro paure e nelle loro angosce. La spina radicale, che si nasconde in queste paure, è quella del pregiudizio: di questo filo spinato che circonda, generalizzandone i comportamenti, le persone, apparentemente da noi diverse, nella loro origine e nella loro forma di esistenza, attribuendo loro una comune e indifferenziata modalità di essere: quella aggressiva. L'ostinata forza del pregiudizio, la sua irrazionale tendenza a radicarsi nell'immaginazione e nel pensiero, accompagna la nostra vita nelle sue diverse aree, ed è necessario averne consapevolezza. Non sono nondimeno i pregiudizi banali, quelli di ogni giorno, a essere pericolosi, ma quelli che si incentrano sui modi di comportarsi e di essere degli stranieri, degli sradicati, degli esiliati e, in fondo, anche se nulla hanno a che fare con questi, con quelli che sono i pazienti che conoscono la sofferenza e il malessere della follia.

La paura della follia

La paura della follia è la paura di ogni espressione emozionale che esprima stati d'animo diversi da quelli considerati astrattamente *normali*, e cioè equidistanti dalla tristezza e dalla malinconia, dalla gioia e dall'euforia, dalla inquietudine e dall'ansia, come se queste emozioni fossero segno di sofferenza psichica: di follia *tout court*. La paura della follia, della propria follia, ma soprattutto della follia altrui, riguardata (quasi) come malattia contagiosa. Come non ricordare invece che, in ogni caso, la follia, quella vera, è una condizione di vita radicalmente umana, e che in essa rinasce una disperata nostalgia di incontro e di dialogo? Come non sapere, anche, che nella follia, nelle diverse forme che la costituiscono, nella depressione, che non è la malinconia, e nella mania, nell'ossessività e nella dissociazione psicotica, riemergono insolite sensibilità, facilmente perdute nel mondo della normalità? Come non sapere, ancora, che nei mondi dolorosi e talora strazianti della follia sono le forme abituali di vita a ridestare paure e angosce, diverse dalle nostre, e nondimeno ugualmente palpitanti di ascolto, e di attese? Come non dire,



infine, che l'aggressività nella follia è un'esperienza isolata e infrequente, sì, meno frequente che non quella dilagante nella normalità, e del resto non di rado sollecitata dalla nostra indifferenza, o dalla nostra aggressività? Certo, in Italia, e solo in Italia, non ci sono più ospedali psichiatrici, e la cura della follia, intesa (anche) nella sua dimensione metaforica, che includa ogni forma di esperienza emozionale diversa da quella standardizzata, chiamiamola così, si svolge in servizi ospedalieri di psichiatria, e in aree territoriali extra-ospedaliere, ma basta l'essere depressi per essere considerati come pericolosi.

La paura nella sua dimensione sociologica

Mi sono soffermato finora sulla dimensione psicologica e relazionale della paura, sulla sua presenza nella vita quotidiana di ciascuno di noi, ma vorrei ora dire qualcosa, richiamandomi al pensiero di Zygmunt Bauman, sulla sua dimensione sociologica che ne amplia le risonanze.

“La cosa che suscita più spavento è l'ubiquità delle paure; esse possono venir fuori da qualsiasi angolo o fessura della nostra casa o del nostro pianeta. Dal buio delle strade o dai bagliori degli schermi televisivi”; e ancora: “Dal posto di lavoro o dalla metropolitana che prendiamo per raggiungerlo o per tornare a casa. Da coloro che conosciamo o da qualcuno di cui non ci eravamo nemmeno accorti. Da qualcosa che abbiamo ingerito o con cui il nostro corpo è entrato in contatto”.

Scendendo in una analisi semantica più estesa della paura, Bauman dice ancora: “La paura più terribile è la paura diffusa, sparsa, indistinta, libera, disancorata, fluttuante, priva di un indirizzo o di una causa chiari; la paura che ci perseguita senza una ragione, la minaccia che dovremmo temere e che si intravede ovunque, ma non si mostra mai chiaramente. ‘Paura’ è il nome che diamo alla nostra *incertezza*, alla nostra *ignoranza* della minaccia, o di ciò che c'è da *fare* - che possiamo o non possiamo fare - per arrestarne il cammino o, se questo non è in nostro potere, almeno per affrontarla”.

Come ci si confronta con le paure?

Non c'è, insomma, una sola paura ma ci sono diverse paure, e come confrontarsi con ciascuna di esse? Se le paure sono quelle quotidiane, quelle che fanno parte della vita di ogni giorno, non dovremmo allarmarci, sono molto frequenti, e potremmo avere bisogno di un aiuto, psicologico, o blandamente farmacologico, non dimenticando mai che è molto importante parlarne, farle lievitare dal silenzio, e portarle così alla luce del senso. Non sono queste nondimeno le paure che ci allontanano radicalmente dal mondo della vita, dalla *Lebenswelt*, ma quelle che nascono in noi quando ci incontriamo con forme di vita solo apparentemente diverse dalle nostre: come sono quelle della follia, e quelle che Zygmunt Bauman ha così magistralmente descritto. Sono le paure, nutrite di ostinati barbari pregiudizi, che non ci consentono di



Quale comunità?

cogliere gli orizzonti di umanità e di dignità radicati in queste forme di vita, e che ci chiudono nelle nostre impenetrabili kafkiane muraglie cinesi: nella nostra pietrificata immanenza. Non siamo più capaci, divorati dalle alte maree della paura, di entrare in relazione e di creare comunità con forme di vita immerse in ogni caso nel dolore e nella solitudine, nella nostalgia della patria perduta e nella disperazione.

Queste sono le paure che più fanno del male: a noi che le proviamo, e ancora più crudelmente a chi è oggetto delle nostre paure che ci inaridiscono, e ci svuotano di gentilezza e di sensibilità, di ascolto e di comunione. Ma sono paure che saremmo in grado di rimuovere, almeno in parte, di mettere fra parentesi, se davvero credessimo nei valori della solidarietà, e questo diversamente dalle paure quotidiane, dalle paure individuali, dalle paure di matrice psicologica, che sono molto più inerti, e impermeabili (anche) alla nostra volontà.

Le paure degli altri

Nel cercare di conoscere le nostre paure, le paure che nascano in noi dalla percezione che abbiamo dell'altro, della sua diversità psicologica e sociologica, e nel cercare di interpretarle, dovremmo anche pensare alle paure che gli altri hanno di noi: dei nostri modi di essere. Le paure sono contagiose: le nostre paure accrescono le paure degli altri, e le loro le nostre, e come spezzare questo circolo vizioso? Tocca a noi immaginare le paure degli altri, e non accrescerle con le nostre: l'essere stranieri sulla terra è il destino delle persone che abbiano disturbi psichici, o giungano da terre lontane dalle nostre, e questo ci induca a comprenderne e a rispettarne i modi di essere, le paure e le aggressività conseguenti, le inquietudini e le fragilità. Se abbiamo paura di guardare dentro di noi, e non riconosciamo i nostri timori, non comprenderemo i timori degli altri, li considereremo come sintomo di aggressività, e accresceremo (anche) le nostre paure.

Un pensiero di Friedrich Schlegel, il grande filosofo tedesco, che trovo citato in un bellissimo libro di Hugo von Hofmannsthal, riassume queste mie considerazioni: "Nessuno si conosce, fin quando è soltanto se stesso e non allo stesso tempo anche un altro". Riconosciamo allora le nostre paure, le nostre emozioni, non manifestiamole, se ci è possibile, e questo aiuta gli altri a non sentirsi allontanati e rifiutati, e a contenere, almeno in parte, le loro paure. Non siamo monadi senza porte e senza finestre: siamo sempre in relazione.

Come conciliare paura e speranza?

Avviandomi alla conclusione di questo mio discorso, vorrei riflettere sulle correlazioni possibili fra la paura e la speranza. Sono, queste, strutture portanti della condizione umana in una continua tensione, in una continua dialettica, l'una con l'altra. L'una e l'altra sono emozioni che hanno a che fare con l'esperienza del futuro; ma il futuro della paura non è il futuro della



speranza: *quello* non è se non attesa di qualcosa che porta con sé insicurezza e timore della morte, *questo*, il futuro della speranza, è apertura agli orizzonti di senso della vita, e al dialogo. La paura del futuro ci perseguita in ogni luogo, ed è necessario riconoscerla, e coglierne i diversi aspetti tematici. Solo la speranza nel futuro ci aiuta a resistere (chi parla di vincere? - diceva Rainer Maria Rilke - resistere è tutto); e a ricercare, e a rendere palpitanti e vive le fonti della speranza. È una sfida alla quale ciascuno di noi è chiamato: ne va del senso del vivere e del morire.

Non potrei non richiamarmi ora alle considerazioni che Leopardi è venuto svolgendo nello *Zibaldone dei pensieri* sulla speranza: “Ella è cosa forse o poco o nulla o non abbastanza osservata, che la speranza è una passione, un modo di essere, così inerente e inseparabile dal sentimento della vita, cioè dalla vita propriamente detta, come il pensiero e come l’amor di se stesso, e desiderio del proprio bene. Io vivo, dunque, io spero, è un sillogismo giustissimo, eccetto quando la vita non si sente, come nel sonno ecc.”; e ancora: “L’uomo senza speranza non può assolutamente vivere come senza amor proprio”.

Alcune delle nostre paure, e forse le più dolorose e le più attuali, non possono essere riscattate se non sulla soglia di questa leopardiana speranza che, in fondo, non è lontanissima dalla definizione della speranza che ne è stata data da Walter Benjamin, e cioè che solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza: mantienamola palpitante e viva in noi, allora, se vogliamo farla rinascere in chi l’abbia smarrita; e questo è un dovere, al quale siamo chiamati in un’epoca come questa, divorata dalla paura, dalle sue molteplici forme di espressione, che la psicologia consente di analizzare e di riconoscere, di curare talora, ma tanto meglio se accompagnata dalla fragile e umbratile presenza della speranza, dalla *espérance*, così radicalmente diversa dalle comuni quotidiane friabili speranze, dagli *espoir*, seguendo la emblematica distinzione delineata nei suoi testi meravigliosi da Georges Bernanos.

Eugenio Borgna

Nota bibliografica

- Z. Bauman, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.
 W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962.
 G. Bernanos, *Oeuvres romanesques*, Gallimard, Paris 1961.
 E. Borgna, *La solitudine dell’anima*, Feltrinelli, Milano 2011.
 E. Borgna, *L’ascolto gentile*, Einaudi, Torino 2017.
 E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 2012.
 E. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 2013.
 H. von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, Adelphi, Milano 1980.
 G. Leopardi, “Zibaldone di pensieri”, I e II, in *Tutte le opere di Giacomo Leopardi*, Mondadori, Milano 1973.
 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.
 R. M. Rilke, *Requiem: Per un’amica; Per il conte Wolf Graf von Kalckreuth; Per un bimbo*, Cederna.



Il prof. Gustavo Zagrebelskj nel suo recente libro "Diritti per forza" scrive che è necessario ricostruire un nuovo concetto di cittadinanza fondato sul "noi", sulla responsabilità e sul dovere verso la comune famiglia umana, le nuove generazioni... Gli abbiamo chiesto una riflessione sull'evidente crisi del concetto stesso di cittadinanza.

Cittadinanza tra doveri e diritti

Il mondo è diventato troppo complicato per essere tenuto in ordine, e non esiste visione, teoria, algoritmo capace di risolvere le incognite. Non siamo sicuri nemmeno di quali siano. Vacilla il pensiero, ancor prima che l'azione. Gli ottimisti della globalizzazione credono che le tante forze in campo finirebbero per disporsi in un assetto naturale, determinato dal libero gioco reciproco degli interessi. Non sempre, però, le cose funzionano così. Soprattutto non funzionano quando i soggetti da integrare sono di natura diversa (economica, culturale, etnica, religiosa), sono troppo numerosi e le motivazioni e gli impulsi degli uni sono sconosciuti per gli altri, tanto più quando si contrappongono valori sostanziali, come si usa dire, non negoziabili. Poiché, però, non possiamo rimettere indietro le lancette della storia e sognare impossibili, romantici ritorni alle «piccole patrie» o agli «stati nazionali chiusi» e alle loro sicurezze, dobbiamo affrontare le conseguenze di quello che è il nostro momento storico, preparandoci.

L'esigenza di innovare profondamente le forme della nostra convivenza politica deve andare nel senso della formazione di un'opinione pubblica costituita da cittadini consapevoli e attivi. Questa consapevolezza sembra essere totalmente ignorata in funzione, invece, della personalizzazione della politica, per ottenere "investiture dirette" in un rapporto diretto con gli elettori, senza mediazioni dei partiti e delle forme intermedie di rappresentanza dei corpi sociali anche minoritari. Ne risulta una semplificazione delle decisioni politiche, inadeguate alla complessità della nostra società e all'interdipendenza dei gruppi, nello stesso tempo, frammentati e non facilmente componibili in un'idea di "bene comune". Semplificazione che porta anche all'estraneità dei cittadini verso la politica stessa.

Esclusione sociale e disuguaglianze economiche sono contro la democrazia, per la quale non è un accidente che nessuno possa essere lasciato indietro, abbandonato alle sue difficoltà.

Sono queste le "promesse non mantenute della democrazia". Ci siamo illusi sulla facilità del compito, siamo sfiduciati in noi stessi, non tanto della democrazia. Educare a questa significa educare noi stessi in quanto cittadini.

Dal secondo dopoguerra davamo per scontata e vincente l'idea di essere nella "età dei diritti" e la proclamazione della "felicità", non come compito morale, ma come diritto universale. Come negare che questo si scontri con le catastrofi che viviamo nel presente e che minacciano ancor più pesantemente



te le generazioni future?

La domanda da porre è se la causa sia da cercare presso i nemici dei diritti, e quindi nella loro difettosa attuazione, onde il rimedio debba cercarsi nella loro più rapida ed estesa realizzazione, oppure la causa sia intrinseca alla concezione stessa dei diritti, in un mondo come l'attuale, che si rivela sempre più piccolo e complesso. Come scrive Karl Polanyi, già nel 1957 in *La libertà in una società complessa*, "è illusorio immaginare di poter perseguire la propria libertà come salvezza personale, senza far riferimento alla partecipazione alla società stessa".

Il tempo del "diritto di avere diritti", secondo l'espressione di Hanna Arendt, è finito, sconfitto già nella seconda metà del secolo scorso? Bobbio nella sua *Autobiografia* (1977) afferma con amarezza che alle solenni celebrazioni e dichiarazioni internazionali sul nuovo *ethos mondiale dei diritti dell'uomo* "corrisponde in realtà la loro sistematica violazione in quasi tutti i paesi del mondo (forse *tutti*) nei rapporti tra potenti e deboli, tra ricchi e poveri, tra chi sa e chi non sa".

Altro che "progresso morale"! Gli orrori sono quotidiani e reali, ma noi li osserviamo dal punto di vista della "morale" del mondo, che illude, serve a coprire, a esentare dal vedere davvero. I diritti come retorica dei diritti: anzi, peggio, quante violazioni dei diritti altrui avvengono in nome dei diritti propri. Ecco dunque la questione: i diritti non come protezione dall'ingiustizie, ma come, al contrario, loro legittimazione. La garanzia dei miei diritti legittima la violazione di quelli degli altri. Anche quando si cerca una giustificazione per la propria indifferenza di fronte alle catastrofi umanitarie, i massacri e i genocidi, riguardanti altri, non lo si fa forse in nome dei "nostri" diritti? Per esempio, in nome della difesa della propria identità, del nostro stile di vita, del diritto di essere "padroni in casa nostra".

E allora la domanda radicale è: dobbiamo passare alla "età dei doveri"? Come dalla libertà, compagna dei diritti, si può passare ai doveri, che sono associati all'obbedienza, alla soggezione?

Nella sfera delle *relazioni politiche* non esistono "gli uomini" in astratto, ma si dividono fundamentalmente in dominanti e dominati. Fuori dalle illusioni, la domanda che sempre dovrebbe essere posta è da quale punto di vista ci si pone: da quello dei potenti o da quello degli inermi?

I diritti tutelano la volontà universale dell'uomo astratto, che vuole la realizzazione di se stesso come soggetto assolutizzato, che perciò vuole rompere ciò che gli impedisce di espandere il dominio della sua volontà. *Voglio quindi ho diritti*. Mi deve essere riconosciuta la libertà di *poter potere*. Diverso è per l'uomo umiliato, per il quale la rivendicazione dei diritti significa essenzialmente liberazione da questa o quella oppressione concreta.

La Globalizzazione ha comportato un risultato paradossale: il mondo costituisce uno spazio unico, totalmente occupato e perciò saturo. Non esi-



Quale comunità?

stono territori e risorse inutilizzate e utilizzabili, dove i diritti possono espandersi liberamente. Le nazioni, i gruppi sociali non hanno “nuovi mondi”, ampie praterie da occupare, ma sono in guerra tra loro, in feroce concorrenza, che crea odio, rancori, razzismo, inimicizia ed esclusione. L’esercizio dei diritti degli uni si ripercuote sulla vita degli altri. Non c’è diritto che non collida con altrui diritto. L’appropriazione da parte di alcuni si traduce, per gli altri, in spossessamento o limitazione nelle disponibilità. Così, in un mondo “stretto”, globale e interconnesso, il proclamato diritto alla felicità di alcuni è al prezzo dell’infelicità causata ad altri. Anzi oggi è diventato un imperativo che ciascuno cerchi la propria felicità.

Gli stili di vita diventano valori non negoziabili, diritti assoluti, affermati come dogmi della civiltà a cui si appartiene. Il loro mantenimento e la “crescita”, secondo questi modelli, diventano, attraverso una perversione del linguaggio, esigenza di stabilità, di “tenuta democratica”. Esigenza sia di chi sta nella parte alta, sia di chi sta in quella bassa e vorrebbe accedervi. Questa disparità delle potenze in campo porta all’aberrazione dei diritti che diventano prepotenze. Giustificano l’esercizio di poteri di sopraffazione, di spogliazione e appropriazione da parte dei più forti, e anche di quelli che ambiscono a diventarlo o sentono minacciato il loro livello di diritti. Per intere masse di donne, uomini, bambini significa sospensione dei diritti, legittimata dalla rivendicazione dei diritti acquisiti di altri, “padroni in casa propria”. Gli estranei sono scarti da smaltire, da nascondere, minacciosi dei diritti ad avere il proprio stile di vita.

Hanna Arendt ha scritto (*Le origini del totalitarismo*): “Ci siamo accorti dell’esistenza di un diritto ad avere diritti (...) solo quando sono comparsi milioni di persone che lo avevano perso e non potevano riconquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo (...). Solo perché l’umanità era completamente organizzata, la perdita della patria e dello status politico poteva identificarsi con l’espulsione dall’umanità stessa”.

Per non rassegnarci a questa ambiguità distruttiva dei diritti, e senza tornare all’idea dei doveri come soggezione a un potere, assoggettamento a un ordine, statale e/o divino, il costituzionalismo odierno sta riscoprendo i doveri, senza rinunciare di essere resistenza all’arbitrio e garanzia delle libertà.

Ma per fondare correttamente questo principio occorre dire che i doveri riguardano i nostri simili, senza Dei e senza Sovrani, come risposta a una chiamata di responsabilità nei confronti dei propri contemporanei e di quelli che verranno. La riflessione di Simone Weil (*La prima radice*) ha anticipato questo rovesciamento, che la realtà attuale rende necessario: “La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto (...). C’è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano”.

Sembrirebbe indifferente iniziare dal diritto o dal dovere. Ma non è così.

Il diritto soggettivo ha al centro l’individuo e tutte le sue potenzialità



sono permesse se non sono espressamente vietate. I limiti costituiscono eccezioni alla libera espansione dei diritti individuali, al fine di evitare o mitigare le collisioni. All'opposto, se si assume come punto di partenza il dovere, viene prima il quadro delle compatibilità, entro il quale l'individuo è collocato, e i diritti devono orientarsi al primato di ciò che è generale. Ciò che non è permesso è vietato. I limiti non sono particolari, ma riguardano le condizioni generali, il quadro dei doveri entro i quali i diritti sono consentiti.

La primizia del diritto o del dovere delinea due etiche opposte che, nelle loro manifestazioni estreme, portano all'individualismo (che nega le ragioni dell'insieme) o al totalitarismo (che nega l'individuo). Oggi però questa contrapposizione non si pone più in termini ideologici, ma il primato del dovere si pone per ragioni di sopravvivenza delle società umane fortemente interconnesse, in cui l'umano stesso e l'ambiente sono minacciati da quello stesso progresso che, come sistema economico-scientifico e tecnologico, sembrava garantito in modo lineare e illimitato verso la felicità universale con un parallelo progresso morale.

Sempre più decisiva e urgente appare la questione della responsabilità verso l'umano, l'ambiente e le prossime generazioni. Il diritto che è sempre di un soggetto titolare presente, esistente e non di soggetti astratti e che verranno, non offre strumenti per affrontare questa drammatica questione che non si pone solo sul piano morale ma su quello giuridico e statale. Le generazioni future non possono rivendicare vincoli giuridici, e quindi viene meno il principio di reciprocità tra i soggetti di diritti e i soggetti di doveri, proprio delle norme giuridiche, diversamente da quelle morali.

Il costituzionalismo non può però ignorare i diritti delle generazioni future ad avere futuro, ad avere rispetto e dignità. I padri, in nome dei propri diritti, non hanno diritto di distruggere il mondo o di preparare per i figli condizioni di vita disumane, più povere e infelici delle proprie. Come uscire da questa contraddizione quando la categoria del diritto è inutilizzabile? È la categoria del dovere che può aiutare. Sono infatti le generazioni presenti che hanno dei doveri nei confronti di quelle successive, così come la madre ha dei doveri rispetto al nascituro. Il costituzionalismo moderno deve quindi scoprire il dovere, concepito "in assoluto", indipendentemente dalla pretesa soggettiva reciproca di un diritto, ma in corrispondenza a principi di giustizia, la cui protezione spetta al "diritto oggettivo", espressione dell'autorità delle organizzazioni nazionali e sovranazionali, portatrici di interessi generali. Siamo noi, la generazione presente, che dobbiamo decidere chi vogliamo essere, quale mondo e umanità intendiamo costruire, se vogliamo rispettare o negare la dignità umana che è in noi, come principio universale che vale anche per le generazioni future. In questa prospettiva la funzione del "diritto" è di ricomporre gli interessi contrastanti intergenerazionali come quelli tra popoli e classi sociali nel presente. Mettendo in rapporto i diritti con la



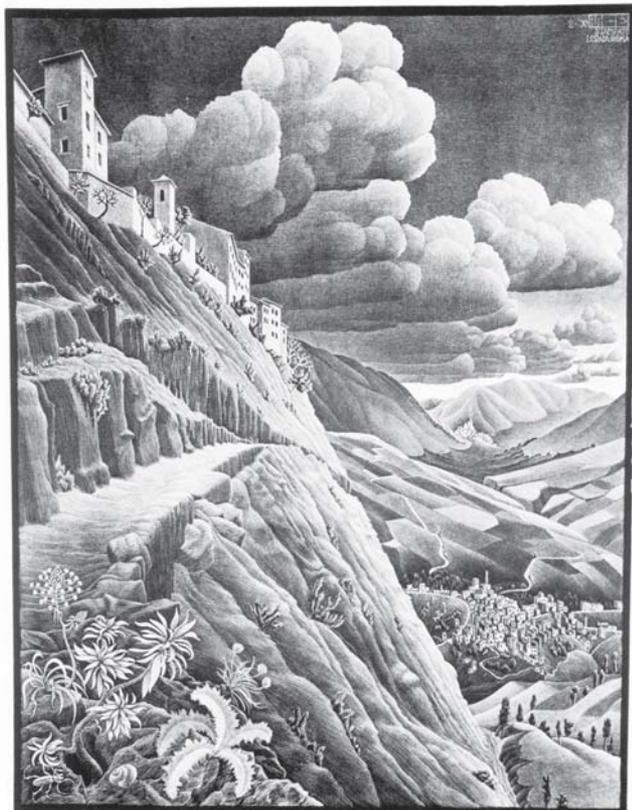
Quale comunità?

giustizia, si smaschera il lato sopraffattore dei diritti e si comprende come le ingiustizie esistano a causa dei diritti posti in modo assoluto, slegati dai doveri, considerati secondari.

È un programma che appare non realistico oggi, in cui prevalgono altre parole d'ordine come "padrone a casa mia", "il mio stile di vita non è negoziabile", che sottintendono il rifiuto di sottoporre le proprie esigenze a qualunque vincolo derivante da compatibilità generali. Devastante è l'economia refrattaria ai limiti in funzione dei beni sociali, distruttiva non solo delle potenzialità umane ma degli equilibri della biosfera.

Ruolo della politica e dello Stato democratico è definire quali sono i beni da sottrarre allo sfruttamento egoistico per dover servire a tutti e in particolare a chi ha bisogno di tutela. L'interrogativo è se le forme attuali della democrazia riescono a definire e a garantire questo obiettivo, quello che viene definito il "bene comune".

Gustavo Zagrebelskj



Lucio Cortella, docente di filosofia a Venezia, analizza l'attuale crisi della democrazia, dovuta alla globalizzazione dei poteri finanziari e dell'informatica, che determinano la politica. Quando questa si adegua alle loro decisioni, la democrazia rimane solo formalmente. L'unica speranza sta nella vitalità dell'opinione pubblica.

Crisi o trasformazione della democrazia?

Con la conclusione del secolo scorso la forma politica democratica ha potuto celebrare la sua definitiva affermazione. Per molto tempo, nei secoli passati, era stata messa in alternativa rispetto ad altre forme politiche, tradizionalmente la monarchia e l'oligarchia, poi nel corso del ventesimo secolo era stata sostituita da regimi politici totalitari, che intendevano esplicitamente superare la forma politica liberaldemocratica. Ma dopo il crollo dei paesi del blocco sovietico la democrazia è rimasta l'unico paradigma politico a disposizione. Nessuna forma di potere politico viene più considerata legittima se non viene sostenuta da procedure democratiche. La democrazia è così diventata il nostro orizzonte globale¹, al di là del quale non riusciamo attualmente a progettare - e forse nemmeno a immaginare - un'alternativa.

Eppure nel momento in cui celebra i suoi fasti la democrazia sta conoscendo la sua crisi più profonda. Apparentemente nulla è cambiato: né le costituzioni, né le sue procedure, né le forme in cui essa si esprime: parlamenti, elezioni a suffragio universale, divisione dei poteri, sistema pluripartitico, libertà fondamentali. Tuttavia mai c'è stata nelle società occidentali (quelle che hanno alle spalle una più lunga e consolidata tradizione democratica) una così diffusa *sfiducia* nelle sue procedure, nel rito delle elezioni - considerate ininfluenti da una crescente massa di cittadini - nella stessa capacità di governo della classe politica. Fenomeni come l'astensionismo, il populismo (ovvero la delega in bianco a un *leader* di curare gli interessi "veri" del popolo), la diffusione di un individualismo ignaro e sprezzante nei confronti di qualsiasi interesse generale, sono i sintomi di un male profondo. E non si tratta del tradizionale problema che ha da sempre caratterizzato le moderne democrazie di massa, vale a dire la percezione di una distanza incolumabile tra l'individuo e la rappresentanza politica, la convinzione di quanto possa essere ininfluenta la deposizione della propria scheda in un'un'urna rispetto all'esercizio del potere. Da quando la democrazia moderna si è istituzionalizzata nella forma rappresentativa - viste le dimensioni incomparabilmente superiori dei moderni Stati-Nazione rispetto alle antiche *poleis* greche - quel problema è stato da sempre avvertito, ma anche superato in vari modi: dall'organizzazione di partiti sul territorio che consentivano una partecipazione dal basso dei semplici cittadini, all'identificazione ideale del singolo individuo con le istituzioni, con gli stessi propri rappresentanti, con le leggi che garantivano la libertà e i diritti di tutti.

Il problema che abbiamo di fronte è del tutto nuovo e concerne una nuova



Quale comunità?

fase del rapporto fra sfera politica e sfera economica. Democrazia e capitalismo hanno convissuto, in parte pacificamente in parte conflittualmente, negli ultimi duecento anni. Da un lato la democrazia moderna è sorta in un contesto di libero mercato delle merci e della forza-lavoro: al di fuori di quel contesto economico non si conoscono democrazie consolidate, quasi che la libertà di concorrenza economica e l'affermarsi di una pluralità di interessi in libero conflitto siano stati la condizione materiale che ha consentito la formazione di libere idee in conflitto, la loro difesa da ingerenze autoritarie, il costituirsi di una pubblica opinione critica indipendente dal potere e in grado di contrastarlo². Dall'altro lato proprio quella libera opinione critica ha rappresentato l'introduzione all'interno della società civile di una logica alternativa rispetto a quella puramente calcolante del capitalismo. Mentre quest'ultimo richiede il mero calcolo dei mezzi necessari a incrementare il capitale stesso, indipendentemente da qualsiasi opzione normativa, indipendentemente dal rispetto di diritti o dal riferimento a valori, la logica democratica esige il confronto fra opinioni, la formazione di una volontà politica comune, il rispetto dei diritti di tutti. Proprio questa logica spiega l'intervento dei governi democratici nella sfera economica, la regolazione delle relazioni sociali, lo sviluppo dei diritti dei lavoratori, una politica fiscale che riduca le disuguaglianze economiche, la nascita del *welfare state*, le politiche sanitarie e dell'educazione.

Questo bilanciamento fra democrazia e capitalismo si è però potentemente incrinato negli ultimi decenni. Il processo di globalizzazione, rendendo "liquidi"³ i confini fra gli Stati, ha finito per indebolire la forza della politica nazionale nei confronti della sfera economica. È infatti radicalmente cambiata la geografia del potere⁴, dislocata al di fuori delle capacità di controllo degli Stati-Nazione. Ormai i grandi *players* globali della finanza, dell'energia, dell'informatica, non solo sono sottratti al controllo delle autorità politiche nazionali, ma ne determinano i destini. Come ci insegnano esperienze recenti, quando i mercati finanziari cominciano a ritirare la loro fiducia nei confronti dei debiti pubblici - sempre più abnormi - degli Stati nazionali, la stessa sussistenza di quelle nazioni, nonché le condizioni di vita delle loro popolazioni, vengono radicalmente messe in discussione. La politica diventa ostaggio di poteri anonimi e invisibili, nei confronti dei quali le istituzioni democratiche nazionali possono opporre solo una timida resistenza: gli impedimenti economico-giuridici a esercitare una politica fiscale adeguata su questi poteri sovranazionali, nonché l'impossibilità strutturale a controllare le dinamiche dei mercati e a mettere un freno alla crescita esponenziale di prodotti finanziari tossici, capaci di mettere radicalmente in discussione l'economia mondiale, sono un segno inequivocabile dello spostamento dei rapporti di forza fra Stati-Nazione e poteri sovranazionali.

Ma la globalizzazione ha silenziosamente cambiato le condizioni di vita del mondo intero. Se, da un lato, popolazioni che vivevano in uno stato atavico



di penuria hanno potuto migliorare il loro *status*, implementare i loro redditi, uscire dalla fame e godere di condizioni sanitarie inimmaginabili fino a pochi decenni fa, dall'altro lato un processo radicalmente inverso ha investito le società occidentali. Di fronte alla concorrenza implacabile di prodotti agricoli e industriali provenienti dalle nuove nazioni in via di sviluppo, l'economia dei paesi più sviluppati ha reagito con delocalizzazioni, nuova disoccupazione e soprattutto con una perdita di quei diritti sociali e del lavoro che, frutto di lunghe lotte sindacali e politiche, sembravano definitivamente acquisiti. La globalizzazione perciò non si è limitata a impoverire le popolazioni dei vecchi Stati-Nazione ma è intervenuta pesantemente all'interno della sfera normativa dei valori e dei diritti. E la politica non ha potuto che adeguarsi.

La crisi di fiducia nei confronti della forma politica democratica ha in questi nuovi fenomeni la sua radice profonda. In altri termini, la democrazia ha funzionato finché è stata esercitata nella cornice dello Stato-Nazione e finché alla sua base c'era quel diffuso benessere economico, che aveva nella democrazia sociale e nella creazione di un *welfare state* esteso le sue fonti di sostentamento. Ora è ben vero che le generazioni che vivevano cinquanta o settant'anni fa erano mediamente più povere di quelle attuali, ma quelle generazioni percepivano la loro condizione economico-sociale come una conquista e non come una perdita, avevano un'idea del futuro come un'opportunità ulteriore per le loro esistenze; in breve: non si sentivano esclusi o sconfitti ma coinvolti in un'impresa collettiva. Nulla di tutto questo, adesso: quando lavoro, ricchezza, pace e stabilità sembrano assottigliarsi di giorno in giorno, la percezione diffusa è quella di una grande regressione⁵. E di fronte a essa le procedure democratiche sono lì sul banco degli accusati. Impotenza, incapacità, assenza di politiche efficaci, quando non si legano addirittura a corruzione e difesa di privilegi da parte della "casta" dei politici⁶, sono diventate la miccia che ha innescato le polveri della crisi della democrazia contemporanea.

Siamo dunque di fronte a un cortocircuito perverso, in cui a una crisi di *input* da parte delle istituzioni democratiche (la loro incapacità di governare i processi economici che hanno radicalmente cambiato la condizione economica e normativa dei popoli occidentali) corrisponde una crisi di *output* da parte dei cittadini (erosione del sostegno popolare nei confronti di quelle medesime istituzioni).

A questo stato di cose la politica contemporanea sembra reagire in due modi diversi e, per certi versi, contrapposti. La prima reazione è caratterizzata dall'appello al rafforzamento della sovranità degli Stati, a una ripresa del controllo sui confini nazionali e a una politica economica improntata a una sorta di neoprotezionismo. È la soluzione che nell'immediato sta raccogliendo un ampio consenso da parte di larghi strati delle opinioni pubbliche occidentali (sino a determinare clamorosi esiti elettorali o referendari, dall'elezione del presidente degli Stati Uniti alla Brexit). È la risposta più facile e, per certi versi, più naturale da parte di quei ceti sociali che sono stati indeboliti dal processo di globalizza-



Quale comunità?

zione, finendo talora ai margini della società e toccando con mano la perdita di *status*, reddito, diritti sociali. A ciò si aggiunge la percezione della minaccia costituita dai movimenti di migrazione, anche questa un'altra faccia del medesimo processo di globalizzazione. I nuovi migranti sono percepiti - anche se spesso in maniera del tutto fuorviante - come dei potenziali concorrenti sul mercato del lavoro, o come inopportuni profittatori dei vantaggi offerti dalle strutture dei *welfare* occidentali. Su questo terreno socio-economico sta sviluppandosi, in parallelo, la nascita di nuove ideologie che, paventando la minaccia delle nostre identità culturali, teorizzano un ritorno alle radici etiche e religiose violate dai processi di modernizzazione sociale. Tutto ciò disegna un quadro generale di regressione democratica, che sembra avviata all'instaurazione di nuovi regimi autoritari. In realtà si tratta di una risposta nostalgica verso una immaginaria autarchia del tutto irrealizzabile nelle attuali condizioni. Nessuna nazione moderna potrà più sottrarsi al montante processo di globalizzazione e agli intrecci ormai inestricabili tra le economie e le finanze internazionali. Per certi versi, questa risposta assomiglia alle battaglie luddiste degli operai inglesi che, sentendosi minacciati dalla rivoluzione industriale incipiente, si scagliavano contro le macchine, responsabili, ai loro occhi, della perdita del posto di lavoro.

Vincente sembra, invece, la seconda reazione, che è quella su cui già da tempo si sono incamminate le democrazie occidentali. Di fronte alle sfide sistemiche lanciate dal capitalismo finanziario internazionale, invece che affrontare il problema con una nuova progettualità politica e con un rilancio della logica discorsivo-deliberativa della democrazia, esse si stanno adeguando a quella logica che nei tempi passati i vecchi Stati-Nazione avevano saputo almeno in parte contrastare e limitare. Infatti ciò cui stiamo assistendo è l'invasione della logica mercantile anche all'interno della stessa sfera politica. L'avvertenza di una divaricazione crescente fra i tempi lenti della deliberazione politica e i tempi accelerati delle decisioni economico-finanziarie sta mettendo in discussione il ruolo stesso dei parlamenti, ormai sempre più ridotti a esecutori delle decisioni dei governi. La politica viene sempre più dominata da imperativi tecnico-sistemiche, in cui non riesce a far breccia la dimensione della discussione, del riferimento a valori e diritti, della formazione collettiva della volontà politica. Le decisioni, lungi dall'essere l'esito conclusivo di un meditato processo consultivo-deliberativo, vengono sempre più "imposte" dalle compatibilità economico-finanziarie. La stessa competizione fra i partiti, nel momento delle campagne elettorali, assume ormai i tratti delle campagne pubblicitarie, in cui l'obiettivo è quello di vendere un prodotto per acquisire clienti. Non è più l'argomento migliore, la proposta politica "alta" e di lungo respiro, ciò che viene offerto agli elettori, ma la merce più attraente, il politico che abbia l'immagine più accattivante. Ne deriva una selezione della classe politica sulla base di immagini pubblicitarie, invece che di proposte ideali. La "qualità" del *leader* politico contemporaneo è determinata da questa logica.



La crescente centralità del sondaggio sulle opinioni e sugli orientamenti elettorali dei cittadini determina poi un ripiegarsi dell'offerta politica sulle richieste immediati dei ceti sociali. Poiché vince la competizione chi è in grado di soddisfare al meglio le richieste del "cliente", ne consegue la resa della politica al mercato. Una tale costellazione è stata ovviamente facilitata dalla fine delle ideologie, che al di là delle rigidità e del dogmatismo che indubbiamente le caratterizzavano, costituivano tuttavia il terreno su cui poteva crescere una politica ispirata a ideali invece che solo a interessi.

La democrazia sta reagendo alla sua crisi *trasformandosi*, senza però intaccare le sue apparenze, il suo abito formale. I principi fondamentali delle costituzioni, le libertà individuali, le procedure, i riti elettorali non saranno certamente messi in discussione. Non corriamo questo pericolo. Ne corriamo un altro, più subdolo e meno appariscente. Non è un neo-fascismo autoritario e razzista il destino che attende le nostre democrazie future, ma una loro mutata prosecuzione. Inalterata la forma, sarà la sua sostanza a cambiare. La democrazia non è solo una procedura, ma è fatta di pratiche, riferimenti valoriali, partecipazione pubblica, orientamento al bene comune. In altre parole, essa vive grazie a un *ethos* diffuso, l'abito democratico che ogni cittadino ha imparato a interiorizzare e in cui si identifica. Quando tale *ethos* viene intaccato, si sgretola la sostanza democratica. La combinazione di leaderismo e populismo verso cui stiamo incamminandoci renderà superflua e irrilevante proprio quella partecipazione e quell'*ethos*.

L'unica resistenza a questa trasformazione degenerata della democrazia è la sopravvivenza di una sfera pubblica integra, cioè di quella dimensione in cui si formano gli orientamenti, i valori, la capacità critica, gli ideali di un popolo. Nonostante l'impetuosa estensione degli imperativi economico-sistemici anche nella sfera della formazione delle opinioni (cui concorrono stampa, mezzi radio-televisivi, e da ultimo il *web*), le società occidentali mantengono ancora un'opinione pubblica vitale. E in essa risiedono le ultime residue speranze di contro a un processo che sembra inarrestabile. Infatti da quella sfera pubblica, nel Settecento, ha cominciato a prender forma il nucleo originario della nostra democrazia. Con il suo definitivo affossamento la sua parabola potrebbe aver termine.

Lucio Cortella

Note

- 1) A. Ferrara, *The Democratic Horizon*, Cambridge University Press 2014.
- 2) J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, nuova edizione, Laterza 2002.
- 3) Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza 2002; *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando 2005.
- 4) G. Azzolini, *Dopo le classi dirigenti. La metamorfosi delle oligarchie nell'età globale*, Laterza 2017.
- 5) H. Geiselberger (a cura di), *La grande regressione*, Feltrinelli 2017.
- 6) È evidente qui la particolarità del caso italiano (su cui si veda il noto *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, di S. Rizzo e G.A. Stella, Rizzoli 2007), ma fenomeni analoghi possono essere individuati anche in altri paesi occidentali.



Docente di Demografia e Statistica sociale nell'Università Cattolica di Milano, Alessandro Rosina dà evidenza alla stretta relazione tra fenomeni demografici e cambiamenti riguardanti i rapporti tra generazioni, ponendo attenzione alle conseguenze che tutto questo provoca sulle dimensioni sociali, economiche e politiche della comunità.

Le conseguenze dei cambiamenti demografici

Alla richiesta posta al sottoscritto dalla redazione della rivista, mirante ad appurare l'incidenza delle dinamiche demografiche sulle scelte inerenti la vita collettiva e, specificatamente, sulle politiche di *welfare*, non posso che rispondere affermativamente. Vi è una stretta relazione, infatti, tra demografia e i cambiamenti che riguardano i rapporti tra le generazioni, la vita delle singole persone e le loro relazioni, con le conseguenze che tutto questo produce sulle dimensioni sociali, economiche, culturali e politiche. Tali aspetti rendono la demografia una disciplina intrinsecamente dinamica, che aiuta a conoscere meglio la realtà e a compiere scelte in condizione di incertezza, condizione questa che contraddistingue la nostra vita quotidiana, stante l'accelerazione dei cambiamenti e l'aumento della complessità che caratterizzano le società moderne avanzate.

Mi limito, in questa riflessione, ad approfondire, come richiestomi, alcuni aspetti inerenti il tema del *welfare*, rinviando chi volesse analizzare il rapporto della demografia con ulteriori aspetti della vita sociale alla lettura di un breve saggio recentemente approntato dal sottoscritto insieme a un ulteriore studioso, Sergio Sorgi, vicepresidente di *Progetica*¹.

Riguardo al *welfare* va sottolineata la particolarità del "caso italiano". L'Italia, infatti, si contraddistingue per un significativo calo delle nascite rispetto al passato (circa 1,34 per donna), che porta a un saldo negativo della popolazione, e un'età della madre al primo parto, che mediamente supera i 31 anni. L'età nella quale si contrae un matrimonio è superiore ai 36 anni per i maschi e sfiora i 33 per le femmine. La maggioranza della popolazione tra i 55 e i 64 anni non lavora, elemento questo che, connesso con le norme previdenziali relative ai requisiti per la pensione, fanno prevedere per molti attuali lavoratori l'accesso alla pensione non prima dei 70 anni. Così pure il continuo allungamento della speranza di vita, che porterà a superare il traguardo dei 100 anni per oltre la metà dei soggetti che nascono oggi.

I dati Istat 2016 sulla natalità danno poi evidenza a composizioni familiari di tipo filiforme, esili e lunghe, dove lo scambio orizzontale di beni e servizi è sempre meno frequente, così pure incrinata appare la solidarietà tra le diverse generazioni. L'acuirsi della crisi della forma considerata tradizionale di famiglia evidenzia scenari familiari caratterizzati da famiglie "coppie con figli" inferiori al 35% del totale, nuclei composti da genitori *single* dimensionati con circa il 10 %, famiglie unipersonali in circa il 32%, solo per



citare alcune tipologie di questi scenari. Già solo questi dati pongono pesanti dilemmi al sistema di *welfare* nelle sue componenti pensionistiche e assistenziali più generali, un *welfare* che nel tempo si è basato su una struttura della popolazione che non corrisponde a quella attuale.

Se a tali elementi si aggiungono le situazioni di povertà economica, spesso correlate ai fenomeni demografici ora evidenziati, pare evidente che il sistema di *welfare* non possa essere considerato un eccesso di spesa da tagliare, ma investimento sociale da riorganizzare e rendere più efficiente rispetto agli scopi. Va quindi, in questo senso potenziato: al *welfare* protettivo che si dedica ai cittadini vulnerabili vanno affiancati strumenti preventivi e promozionali, capaci di evitare che chi vive sul margine possa cadere nel precipizio delle necessità primarie, e di consentire a chi sta bene oggi di proseguire la propria condizione esistenziale. Si tratta di dare forma e contenuti a un *welfare* che produca benessere non solo dal lato economico. Alcune definizioni operative in tal senso le ha date l'OCSE² e, più recentemente, in Italia ISTAT e CNEL, tra loro in collaborazione, hanno individuato dodici indicatori che definiscono il *BES - Benessere Equo e Sostenibile*³ periodicamente monitorato con riferimento alle principali città italiane.

La concezione del benessere che ne deriva ha alla base una particolare attenzione alle transizioni cruciali nel corso di vita delle persone e dei nuclei familiari, adattando le diverse risposte istituzionali a tali esigenze. Ma non solo, proprio l'evoluzione delle caratteristiche dello scenario demografico costringono a una più complessiva responsabilizzazione sociale che impegna alla definizione di *welfare* generativi intrecciati a esperienze di *welfare* di comunità. Nel primo caso si tratta da un lato di responsabilizzare l'utente dei servizi perché divenga anch'esso produttore di benessere, apportando tempo, risorse, energie, competenze ed esperienze utili per altri, dall'altro di incentivare buone pratiche di pubblica utilità nei cittadini mediante forme di premialità di tipo fiscale o con altre modalità. Le esperienze di *welfare* di comunità rimandano, invece, a forme di forte alleanza tra componenti della società (pubbliche e private), basate sul concetto di *network*, interessate a costruire benessere a favore dei cittadini-utenti.

Si tratta, insomma, di dare contenuto a un nuovo *welfare* non chiuso in difesa, ma in grado di porsi in positiva sintonia con le diverse trasformazioni sociali in atto, e che considera le persone come la ricchezza principale del Paese, insieme soggetti produttori e destinatari di benessere.

Soffermandoci, ad esempio, sulla paradigmatica questione giovanile, si è già messo in evidenza come la riduzione delle nascite produca un processo intenso e rapido di "degiornamento", che va ad accentuare l'invecchiamento della popolazione, a sua volta conseguente all'aumento della longevità. Avere quindi meno giovani, e con più difficoltà a entrare nel mondo del lavoro, porta a ridurre la ricchezza prodotta, mentre con il flusso degli



Quale comunità?

anziani in pensione tendono a lievitare spesa previdenziale e sanitaria. L'inattività delle persone ha come conseguenza non solo la riduzione di produzione di nuovo benessere ma fa aumentare anche i costi sociali e porta a un arretramento dei progetti di vita, determinando una spirale negativa verso il basso di economia e demografia. Ma un'economia che non cresce rischia di alimentare una competizione verso il basso tra giovani e meno giovani autoctoni (donne comprese) e immigrati esercitanti lavori in settori a basse qualifiche.

L'invecchiamento della popolazione comporta pure un profondo cambiamento culturale, che richiede il passaggio dal pensare all'invecchiamento come problema (pensiero questo utilizzato per non cambiar le cose) a cogliere la longevità come opportunità per costruire una società migliore, che sappia cogliere i frutti positivi di tutte le stagioni della vita.

Cruciale è poi la combinazione tra trasformazioni demografiche e lavoro. È in corso una progressiva riduzione della popolazione nella fascia più centrale d'età (35-44 anni) e un rilevante aumento della fascia d'età superiore ai 54 anni. In particolare, transiteremo da un lavoratore *over 55* su sette, a oltre uno su quattro entro il 2030, e tale situazione comporterà non solo il dover gestire la contemporanea presenza di lavoratori appartenenti a generazioni assai diverse, ma pure la necessità di definire nuovi modelli di sostenibilità al lavoro, capaci di mediare le esigenze dei lavoratori più maturi di rimanere produttivi, con quelle delle imprese, per rendere efficiente il rapporto tra costo del lavoro e produttività.

Tutto questo ci invita a riflettere su un cambiamento di paradigma antropologico: la vita si allunga, diviene più articolata, immersa in una realtà sempre più complessa che rende difficile l'orientamento. È quindi necessaria l'espressione di un nuovo modo di intendere il ruolo delle istituzioni, di investimento sulla qualità del capitale umano, di promozione attiva delle capacità dei singoli, insieme a una nuova maturità e consapevolezza individuale.

Tale orientamento impegna a guardare con metodo al domani, e questo implica avere e considerare il futuro come orizzonte sociale, come guida continua all'agire. Tutto ciò richiama la necessità di darsi degli obiettivi, che devono essere concreti, specifici, raggiungibili, misurabili e per questo quantificati nel risultato e nel tempo.

È questo un indirizzo pianificatorio che si collega al concetto di innovazione sociale data dall'OCSE, che lo ha specificato come condizione che riguarda il "soddisfamento di un bisogno finora non soddisfatto dal mercato, oppure se riguarda il soddisfamento di un bisogno nuovo, permettendo l'inserimento di nuovi individui (o categorie di questi precedentemente escluse) all'interno della catena di produzione", dove il termine produzione assume un significato ampio riferito alla possibilità di creare qualcosa che dia valore all'intera società e dunque a migliorare la vita degli utenti, dei cittadini.

Proprio perché il *welfare*, nelle sue diverse declinazioni, ha come primaria



finalità il sostegno all'inclusione di coloro che altrimenti rimarrebbero ai margini della società, non può essere considerato un costo, ma va inteso come un investimento, come abbiamo già detto, poiché sostiene l'ampliamento della base dei cittadini non vulnerabili, e ciò non può che essere un bene per l'intera società.

La prospettiva comunitaria mette al centro del *welfare* il cittadino attivo e responsabilizzato. È infatti lui l'attore principale chiamato, allo stesso tempo, a realizzare i processi di produzione e i meccanismi di condivisione di nuovo benessere.

La funzione della demografia, in tale contesto, è quella di contribuire a identificare le fasce di popolazione, su cui misure di diverso tipo possono essere più utili ed efficaci, mettendo in evidenza possibili condizioni e resistenze determinate proprio dall'evoluzione dei diversi flussi demografici e dai bisogni a questi connessi. Ad esempio, la riflessione demografica ci invita a porre una particolare attenzione ai giovani e alle donne, ossia a coloro che, partecipando alla vita produttiva, renderanno possibile un futuro più prospero ed equo. Anche il *welfare*, infatti, nelle scelte che lo caratterizzano, deve comprendere la cura per la posterità, ossia per tutti quei cittadini ancora non nati, ai quali siamo in dovere di lasciare un Paese migliore di quello che ci è stato donato dalla generazione precedente.

Ulteriore questione demografica, che quotidianamente coinvolge e ancor più interesserà in futuro la vita delle nostre città, è la presenza multi-etnica, la cui gestione intelligente e pragmatica dovrebbe favorire processi di convivenza e integrazione piuttosto che un pericolo contro cui lottare, verso la realizzazione di una società in grado di intendere la diversità non come una componente da tollerare, ma come valore in sé. Il maggior successo nella riduzione delle discriminazioni lo si ottiene, infatti, quando la stessa diversità viene considerata un bene comune da valorizzare. La popolazione autoctona, specialmente in fasi di crisi economica e di forte pressione dei flussi migratori, tende però a vivere con contrarietà sia l'accoglienza sia la condivisione di risorse e di diritti, interpretandoli come impoverimento a proprio danno. Sono sentimenti questi che, pur in forma contraddittoria e ambivalente, tendono a essere condivisi anche dalle nuove generazioni, le quali sperimentano la chiusura alla loro tensione a essere protagonisti positivi nel mondo che cambia. Ragioni e valori dell'accoglienza fanno così sempre più fatica a contrastare la crescita dei timori di una presenza straniera non ben integrata e percepita come subita. Questa situazione deve far riflettere perché mette in evidenza il rischio di far chiudere in difesa delle generazioni potenzialmente aperte al confronto positivo tra mondi e culture.

Mettere in relazione positiva e progettuale noi con gli altri e il noi di oggi con il noi di domani fa allora parte della stessa sfida. La modernità ci ha consegnato la gravosa responsabilità dell'autodeterminazione del nostro de-



Quale comunità?

stino individuale e collettivo, con tutte le implicazioni che ne derivano. Bisogna dunque contribuire alla ricostruzione di una cultura della speranza, a riconfigurare i pensieri, ricucendo le reti tra noi e gli altri, e ricordarsi che il nuovo non è, in senso assoluto, meglio o peggio del vecchio ma è, semplicemente, diverso. È però interesse comune che tale diversità consenta meglio di adattarsi e cogliere le sfide dei tempi nuovi. È anche per questi motivi che è necessario ripensare il modello di crescita, dando contemporaneamente contenuto a un nuovo *welfare*; si tratta di imboccare una direzione di sviluppo inclusivo, che consideri ciascuno come soggetto attivo nella costruzione del proprio progetto di vita e nella partecipazione al benessere comune.

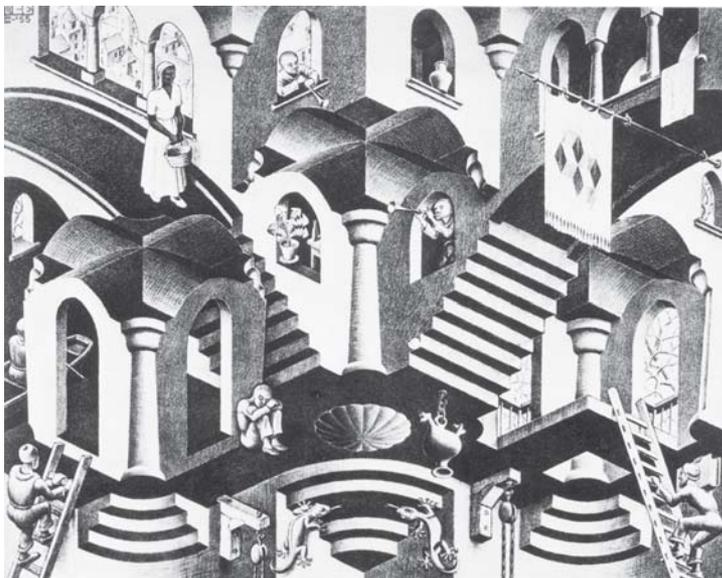
Alessandro Rosina

Note

1) A. Rosina, S. Sorgi: *Il futuro che non c'è. Costruire un domani migliore con la demografia*, Università Bocconi Editore, Mi 2016.

2) L'OCSE nel 2009 ha suddiviso le aree del benessere in undici capitoli comprendenti: reddito e ricchezza, disponibilità e qualità del lavoro, accesso all'abitazione, stato di salute fisica e mentale, bilanciamento dei tempi di vita e lavoro, istruzione e competenze, relazioni sociali, impegno civico, qualità dell'ambiente fisico, un ambiente sicuro, benessere soggettivo e soddisfazione per la propria vita.

3) Gli indicatori elaborati da ISTAT e CNEL sono: salute, istruzione e formazione, lavoro e conciliazione tempi di vita, benessere economico, relazioni sociali, politica e istituzioni, sicurezza, benessere soggettivo, paesaggio e patrimonio culturale, ambiente, ricerca e innovazione, qualità dei servizi.



Gregorio Arena è presidente del "Laboratorio per la sussidiarietà". Il principio di sussidiarietà, entrato in Costituzione nel 2001, risulta fondamentale per migliorare la qualità dei beni comuni, per sviluppare tutte le risorse e la partecipazione attiva dei cittadini. Principio inattuato, tranne che in un Regolamento del Comune di Bologna.

L'amministrazione condivisa dei beni comuni

1. L'amministrazione condivisa

La legge costituzionale 18 ottobre 2001 n. 3 ha introdotto nella Costituzione italiana il principio di sussidiarietà orizzontale, secondo questa formula: "Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni favoriscono l'autonomia iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà" (art. 118, ultimo comma).

La sussidiarietà orizzontale è un principio estremamente ricco di potenzialità sia sul piano teorico sia su quello pratico, ma questa sua ricchezza rischierebbe di andare sprecata se non ci fossero gli strumenti tecnico-giuridici capaci di "tradurre" le potenzialità del principio in effetti pratici sul quotidiano funzionamento delle amministrazioni italiane, in particolare di quelle locali.

Gli strumenti, però, ci sono. Il primo è un modello organizzativo coerente con il principio di sussidiarietà e capace di valorizzarne tutte le potenzialità. Il secondo è un Regolamento comunale-tipo che decine di comuni italiani hanno adottato o stanno adottando.

Il modello organizzativo adatto a valorizzare la sussidiarietà è stato teorizzato per la prima volta in un saggio del 1997, intitolato *Introduzione all'amministrazione condivisa*¹. In quel saggio, infatti, fondato sull'osservazione dei cambiamenti in atto nel nostro sistema amministrativo negli anni Novanta del secolo scorso, ipotizzava che stesse gradualmente emergendo sotto i nostri occhi un nuovo modello di amministrazione, "fondato sulla collaborazione fra amministrazione e cittadini, che potrebbe consentire una soluzione dei problemi di interesse generale migliore dei modelli attualmente operanti, basati sulla separazione più o meno netta fra amministrazione e amministrati".

2. Il Regolamento per l'amministrazione condivisa

Quella che 21 anni fa era solo un'ipotesi teorica, oggi è realtà, grazie al fatto che nella revisione del Titolo V della Costituzione approvata nel 2001 è stato inserito all'art. 118, ultimo comma, il principio di sussidiarietà orizzontale, con questa formulazione: "Stato, Regioni, Province, Città metropolitane e comuni favoriscono le autonome iniziative dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del



Quale comunità?

principio di sussidiarietà”.

Questa disposizione è di fondamentale importanza perché costituisce la base costituzionale del modello dell'amministrazione condivisa, in quanto riconosce e legittima le attività dei cittadini per l'interesse generale. Purtroppo, però, non basta riconoscere in Costituzione che quando i cittadini si attivano in tal modo non sono più soltanto utenti o amministrati, bensì soggetti responsabili e solidali che in piena autonomia collaborano con l'amministrazione nel perseguimento dell'interesse generale o, detto in altro modo, nella cura dei beni comuni.

Non basta, se poi invece le leggi e i regolamenti continuano a considerarli come amministrati. La Costituzione è la bussola per orientarsi, ma per governare la barca ci vuole il timone, ci vogliono cioè leggi e regolamenti che applichino i principi costituzionali, altrimenti essi restano lettera morta, come è successo appunto alla sussidiarietà per molti anni.

Per questo, da quando nel 2001 il principio di sussidiarietà è entrato nella nostra Costituzione, esso è rimasto di fatto inattuato perché, pur volendo i cittadini applicarlo per prendersi cura dei beni comuni del proprio territorio, per esempio gestendo beni abbandonati, gli amministratori locali non glielo hanno consentito, temendo, in assenza di normative applicative di tale principio, di assumersi responsabilità e di incorrere in sanzioni.

Ma il principio di sussidiarietà, per come è formulato nell'art. 118, ultimo comma, vive soltanto se lo fanno vivere i cittadini. La Costituzione dispone, infatti, che i soggetti pubblici “favoriscono” le autonome iniziative dei cittadini attivi. Se però questi ultimi non si attivano, i soggetti pubblici non hanno nulla da “favorire” e dunque il principio di sussidiarietà, che è un principio essenzialmente relazionale, non si realizza.

Sono i cittadini che, attivandosi autonomamente, fanno vivere la Costituzione e a quel punto le istituzioni intervengono ed entrambi, insieme, combattono contro il nemico comune, rappresentato dalla complessità del mondo in cui viviamo, dalla scarsità di risorse, dall'aumento delle richieste, in una parola, dall'entropia sociale e quindi anche amministrativa.

Insieme, si è detto. Perché deve essere ben chiaro che, se i cittadini si attivano per la cura dei beni comuni, i soggetti pubblici non possono “ritrarsi”, giustificando la propria inazione con l'intervento dei cittadini attivi. Questi ultimi non sono supplenti dell'amministrazione né suoi strumenti, bensì, semmai, sono alleati delle istituzioni nella lotta contro l'entropia, nel senso detto sopra.

Ma per realizzare la sussidiarietà ci vogliono degli strumenti adeguati. E dunque ecco l'esigenza di uno strumento normativo semplice, facilmente modificabile e adattabile alla variegata realtà dei nostri enti locali, come può essere appunto un Regolamento comunale. Ecco perché *Labsus*, il Laboratorio per la sussidiarietà (www.labsus.org) ha redatto, insieme con l'amministra-



zione del Comune di Bologna, nel biennio 2012-2014, un Regolamento-tipo, approvato dal Consiglio comunale di Bologna il 15 maggio 2014, che "sviluppa", per così dire, l'ultimo comma dell'art. 118 della Costituzione in 36 articoli?

3. Cittadini attivi nell'interesse generale

Nei suoi primi articoli il Regolamento disciplina le finalità, l'oggetto, le definizioni e i principi ispiratori. Successivamente individua i protagonisti, i cittadini, perché sono loro che fanno vivere il principio di sussidiarietà, attivandosi nell'interesse generale. E quindi l'art. 4 del Regolamento-tipo, intitolato "Cittadini attivi", per prima cosa chiarisce che non servono "ulteriori titoli di legittimazione" per partecipare agli interventi di cura in forma condivisa dei beni comuni urbani (art. 4, comma 1), perché tali interventi sono "concreta manifestazione della partecipazione alla vita della comunità e strumento per il pieno sviluppo della persona umana" e in quanto tali sono "aperti a tutti".

È evidente in questa disposizione il riferimento all'art. 3, 2° comma della Costituzione. I Costituenti, che avevano vissuto in prima persona l'esperienza del totalitarismo fascista, volevano garantire a tutti i lavoratori l'effettiva partecipazione all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese sapendo che se non c'è vera partecipazione non può esserci democrazia. Il Regolamento condivide questa preoccupazione affermando che, attraverso la cura dei beni comuni, si partecipa concretamente alla vita della comunità, sia essa quella locale o quella nazionale.

La cura dei beni comuni ha una doppia valenza di interesse generale. In primo luogo ovviamente perché tale attività migliora la qualità dei beni comuni di cui tutti possono godere e dunque è utile all'intera collettività. In secondo luogo perché le persone che vi partecipano realizzano se stesse raggiungendo quel pieno sviluppo che la Costituzione affida alla Repubblica come sua missione. E come s'è detto sopra è nell'interesse di tutti che ciascun membro della comunità nazionale possa realizzare pienamente se stesso.

Anche per questo motivo l'art. 4, comma 1 del Regolamento-tipo chiarisce che gli interventi di cura dei beni comuni sono "aperti a tutti, senza necessità di ulteriori titoli di legittimazione". Tutti qui vuol dire tutti, senza eccezioni, quindi anche gli stranieri che risiedono regolarmente nel nostro Paese. Perché la cittadinanza attiva è qualcosa di molto concreto e pratico, non si è cittadini attivi perché una legge riconosce tale qualifica, ma perché si partecipa, insieme con altri cittadini e con l'amministrazione, alla cura dei beni comuni del proprio territorio.

Se dunque cittadini stranieri, magari insieme con cittadini italiani, si prendono cura dei beni comuni del luogo dove essi vivono e lavorano, perché mai escluderli dall'applicazione del Regolamento sull'amministrazione con-



Quale comunità?

divisa? Se lo fanno, vuol dire che si sentono di fatto a pieno titolo cittadini italiani, che si stanno cioè integrando nelle nostre comunità.

Infine, il comma 2 dell'art. 4, riprendendo l'art. 118 ultimo comma della Costituzione, chiarisce un altro punto importante. La Costituzione prevede che i cittadini possano attivarsi nell'interesse generale come "singoli" o come "associati". Ma cosa si deve intendere per "associati"? Durante la redazione del Regolamento si è deciso di ricorrere alla formula dell'art. 2 della Costituzione, disponendo che i cittadini possono prendersi cura dei beni comuni "anche attraverso le formazioni sociali, anche informali, in cui esplicano la propria personalità".

Qualsiasi formazione sociale può dunque presentare al Comune una proposta di collaborazione ai sensi del Regolamento. Non c'è bisogno che si tratti di un'associazione, che abbia uno statuto, una sede, etc.. Può essere anche un comitato che riunisce gli abitanti di una strada o di un condominio, nella massima informalità.

4. I patti di collaborazione

I patti di collaborazione sono lo snodo tecnico-giuridico su cui si fonda l'alleanza fra cittadini e amministrazione che dà vita all'amministrazione condivisa, l'istituto giuridico che trasforma le capacità nascoste degli abitanti di una città in interventi di cura dei beni comuni che migliorano la vita loro e di tutti gli altri abitanti. Non (o non soltanto) per supplire con l'intervento dei cittadini a carenze delle amministrazioni bensì per affrontare meglio, insieme, la complessità delle sfide che il mondo attuale pone a tutti, amministrazioni pubbliche e cittadini.

Il primo comma dell'art. 5 del Regolamento - tipo definisce la natura e il ruolo del patto di collaborazione, definito "lo strumento con cui il Comune ed i cittadini attivi concordano tutto ciò che è necessario ai fini della realizzazione degli interventi di cura, rigenerazione e gestione dei beni comuni in forma condivisa". Il patto è uno strumento per liberare energie, valorizzare capacità, rimettere in moto situazioni bloccate. E i suoi contenuti possono essere i più vari, perché la formula dell'art. 5 è molto ampia: comune e cittadini "concordano tutto ciò che è necessario ai fini della realizzazione degli interventi di cura".

È una formulazione che lascia com'è giusto molto spazio all'autonomia contrattuale delle parti, rispettosa della capacità di giudizio e del senso di responsabilità sia dei cittadini, sia dell'amministrazione.

5. Come individuare i beni comuni

Quali sono i beni comuni? Sono quei beni che "se arricchiti arricchiscono tutti, se impoveriti impoveriscono tutti". Per esempio la scuola, intesa come bene comune materiale (l'edificio) e immateriale (l'offerta formativa), è cer-



tamente un bene che se arricchito arricchisce tutti, se impoverito impoverisce tutti. Per la stessa ragione anche la legalità e la memoria collettiva sono beni comuni immateriali.

Ma questa definizione ha il limite di considerare i beni comuni in maniera astratta, come se essi fossero delle entità a se stanti che producono, non si sa bene come, effetti positivi o negativi sulla vita delle persone.

La diffusione in tutta Italia del *Regolamento promosso da Labsus per la cura condivisa dei beni comuni* ha introdotto un elemento nuovo che a sua volta influisce sulla definizione dei beni comuni. Esso ha infatti consentito di inquadrare giuridicamente le attività di cura dei beni comuni finora compiute spontaneamente dai cittadini attivi, regolando con precisione ruoli e responsabilità rispettive dei cittadini e delle amministrazioni e dando durata nel tempo alle attività di cura, sviluppo e rigenerazione dei beni comuni.

Il Regolamento, in altri termini, ha creato un legame duraturo e strutturato fra la comunità composta dai cittadini attivi e i beni comuni materiali e immateriali, oggetto del loro intervento. Così facendo, ha reso evidente qualcosa che fino ad ora era rimasto in qualche modo sullo sfondo, cioè il legame fondamentale che si crea fra una determinata comunità insediata in un territorio e un determinato bene comune.

Tale legame è fondamentale da due punti di vista. In primo luogo per la cura del bene stesso, perché i beni comuni sono al tempo stesso locali e globali e dunque soltanto la comunità nel cui territorio quel bene si trova può concretamente prendersene cura. Innanzitutto per vivere meglio essa stessa, ma anche per consentire a tutti gli altri esseri umani presenti e futuri di godere eventualmente di quel bene.

In secondo luogo, il legame fra una determinata comunità e un determinato bene è essenziale perché è la comunità che, dando vita ad un'attività di cura condivisa di quel bene, identifica quel bene (pubblico o privato) come un bene comune, cioè un bene che produce sulla vita delle persone gli effetti individuati nella definizione riportata sopra. Detto in altro modo, intorno ad ogni bene comune c'è una comunità.

6. I cittadini attivi danno fiducia

Il Regolamento per l'amministrazione condivisa di *Labsus* è una piccola cosa, rispetto ai problemi dell'Italia. Ma a volte sono le piccole cose che fanno la differenza, se sono in sintonia con i grandi cambiamenti nel modo di pensare di tante persone. E il Regolamento, ce ne siamo resi conto girando il Paese in questi anni, evidentemente è in sintonia con un cambiamento culturale profondo, che al momento riguarda una minoranza di cittadini, ma che potrebbe in tempi relativamente brevi diventare un fenomeno molto più ampio, liberando le infinite preziosissime energie nascoste nelle nostre comunità. Molti italiani sembrano infatti aver capito che *"Il tempo della delega*



Quale comunità?

è *finito*” e hanno quindi deciso, in maniera del tutto autonoma, di assumersi la responsabilità della cura dei beni comuni materiali e immateriali dei luoghi in cui vivono.

L’altro aspetto fondamentale di questo grande cambiamento culturale sta nell’attivarsi autonomo di persone che non si sentono né si comportano come supplenti che rimediano ad inefficienze dell’amministrazione pubblica, bensì come cittadini sovrani che si riappropriano di ciò che è loro. Perciò lo fanno con entusiasmo, allegramente, approfittando dell’occasione per stare insieme con gli amici e i vicini di casa, con quel gusto per la convivialità che è una delle caratteristiche migliori del nostro popolo.

Ecco perché il vero valore aggiunto prodotto dall’amministrazione condivisa dei beni comuni non è tanto il miglioramento della qualità dei beni comuni, per quanto importante ciò possa essere per migliorare la qualità della vita nelle nostre città, quanto quell’impalpabile ma fondamentale valore rappresentato dall’aumento del senso di responsabilità, del senso civico e di appartenenza, della coesione sociale e dell’integrazione di coloro che si sentono ai margini. Quando i cittadini attivi si prendono cura insieme con altri dei beni comuni della loro città o del loro borgo, essi con il proprio comportamento producono capitale sociale, un bene relazionale essenziale anche dal punto di vista dello sviluppo economico.

Liberano energie, ricostruiscono i legami che tengono insieme le nostre comunità, danno fiducia perché mostrano con i fatti che un altro modo di essere cittadini è possibile. Soprattutto, comunicano una cosa semplice ma oggi quasi rivoluzionaria: non soltanto è possibile coniugare il proprio interesse personale con quello generale, ma anzi questo è l’unico vero modo per proteggerli entrambi.

Gregorio Arena

Note

1) <http://www.labsus.org/2015/02/amministrazione-condivisa-18-anni-dopo-utopia-realizzata/>.

2) I testi dei Regolamenti per l’amministrazione condivisa redatti dai vari comuni possono essere scaricati dal sito www.labsus.org, così come altri materiali di ogni genere, riguardanti l’attuazione del principio di sussidiarietà.



Gabriele Blasutig, docente di Sociologia dei processi economici e del lavoro presso l'Università di Trieste, descrive le diverse tipologie di disuguaglianze, esito di percorsi sociali ed esistenziali ramificati e complessi, che richiedono risposte articolate, capaci di intervenire su diversi livelli e con diverse logiche di azione.

Riflettere sulle disuguaglianze

Diventare diseguali

Si potrebbe cominciare queste pagine di riflessione e analisi sulle disuguaglianze con una frase che è più di un gioco di parole: *differenti si nasce, disuguali si diventa*.

Ci sono svariati aspetti e caratteristiche che rendono gli individui differenti gli uni dagli altri, fin della nascita. Si tratta di elementi soggettivi, come il sesso, i tratti somatici, il temperamento, e di fattori ambientali, come la famiglia di origine e il luogo di nascita. La dotazione di questi caratteri "ereditati", o *ascritti*, influenza inevitabilmente la vita delle persone, specie nelle fasi iniziali. Ad esempio, i riferimenti professionali, le risorse economiche e le basi culturali dei genitori orientano i percorsi di istruzione dei figli. Analogamente, le opportunità occupazionali offerte dal territorio di appartenenza condizionano le prime tappe nel mondo del lavoro.

Ma le biografie personali si diramano, differenziandosi, anche in base a elementi *acquisiti* nel corso della vita. In parte, questi sono il frutto dei comportamenti individuali, basati su scelte, motivazioni e sforzi personali. Ad esempio, il successo scolastico o quello lavorativo richiedono un certo investimento, in termini di impegno, dedizione e sacrificio. Intervengono, però, anche fattori non ascrivibili ai soggetti ma al loro campo d'azione, strutturato su due livelli: uno *micro*, dato dai meccanismi di interazione con una pluralità di interlocutori (insegnanti, amici, *partner*, colleghi di lavoro, datori di lavoro, ecc.); uno *macro*, corrispondente ai funzionamenti generali della società. Questa mette a disposizione dei propri membri un'ampia gamma di risorse e regola - attraverso istituzioni formali e informali - l'accesso a tali risorse, i diritti di proprietà, gli scambi, le forme di convivenza, i diritti civili e sociali.

Questo insieme di differenze - ereditate o acquisite, relative ai soggetti o relative ai contesti, riferibili a livelli *micro* o *macro* - si compone e ricompono nel corso della vita di ognuno. A seconda di come si sviluppa tale *processo combinatorio* (Nussbaum 2003), alle persone è concessa la possibilità di perseguire e realizzare ciò che le fa *stare bene*. Attorno a questa fondamentale possibilità, definita «capacità» dall'economista e filosofo Amartya Sen, si stringe il nodo della disuguaglianza. Proprio qui risiede il senso della frase proposta in apertura: differenze di tipo ascrivivo (come il colore della pelle, il genere o l'origine sociale), astrattamente trattabili come categorizzazioni



Quale comunità?

orizzontali e neutre, si traducono in maggiori o minori livelli di benessere, sicurezza, *chances* di vita e margini di libertà d'azione (*agency*) per le persone che condividono quelle caratteristiche, in relazione anche alle condizioni «capacitanti» o «incapacitanti» offerte dal contesto sociale e istituzionale di riferimento (Bifulco e Mozzana 2011).

Multidimensionalità e costruzione “dal basso” delle disuguaglianze

Dire che la disuguaglianza è il risultato di percorsi ramificati e complessi, implica la necessità di riconoscere la sua natura multidimensionale. Ci sono tanti e sfumati modi di essere e di sentirsi diseguali. Il sociologo svedese Göran Therborn lo sostiene espressamente, aprendo il suo influente saggio sul tema: è semplicistico ricondurre la disuguaglianza soltanto «alla misura del portafoglio» (2016, 1). Ne vanno invece riconosciute le diverse espressioni che l'autore riferisce a tre principali dimensioni: a) la *disuguaglianza vitale*, riguardante gli stati di salute e integrità fisica, oltre che di equilibrio psicologico ed emotivo (contrapposto agli stati di nevrosi, stress e ansia); b) la *disuguaglianza delle risorse*, concernente la disponibilità o le possibilità di accesso a un insieme di “beni”, materiali e immateriali (beni d'uso, risorse economiche e occupazionali, servizi, informazioni, conoscenze, relazioni, tempo libero, beni ambientali, ecc.); c) la *disuguaglianza esistenziale*, inerente aspetti più simbolici, espressivi e intimi, correlati al grado di autonomia e autodeterminazione, al riconoscimento, al rispetto e alla dignità della persona in quanto tale, in assenza dei quali intervengono situazioni di discriminazione, umiliazione e perdita di autostima.

Inoltre, l'idea della disuguaglianza come processo combinatorio costringe a rivedere le letture tradizionali che riconducono univocamente il fenomeno a fattori strutturali, che calano *dall'alto* e dominano, per così dire, i soggetti e le pratiche sociali: la struttura di classe di una società, la stratificazione della forza lavoro, la distribuzione della ricchezza e del reddito, l'intervento regolativo dello Stato, l'assetto del sistema di *welfare*, la composizione della popolazione per livello di istruzione, ecc. In un'acuta analisi su come sia cambiato questo fenomeno negli ultimi trent'anni, Dubet (2010), pur riconoscendo l'importanza della summenzionata cornice strutturale, sostiene la necessità di analizzare la disuguaglianza anche alla luce dei movimenti concreti di costruzione sociale *dal basso* che si esplicano attraverso la composizione per aggregazioni successive delle pratiche sociali.

Solo così è possibile capire, ad esempio, perché le donne sono discriminate, in confronto ai maschi, in merito alla possibilità di collocarsi in posizioni apicali nelle organizzazioni, a prescindere dalla classe sociale di appartenenza e dal livello di istruzione. Va considerata la combinazione delle forze e dei meccanismi intervenienti, relativi ai soggetti, alle loro logiche e ai contesti d'azione: le scelte scolastiche delle donne, i loro atteggiamenti ri-



spetto alla carriera lavorativa, i problemi di conciliazione tra lavoro e vita personale, la disponibilità di servizi di supporto alla genitorialità, la regolazione fornita dal diritto del lavoro e dalle relazioni industriali, le discriminazioni da parte di colleghi e datori di lavoro, i rapporti e le culture di genere...

Un altro esempio è fornito dallo stesso Dubet (*ibidem*, 54), riferendosi alle disuguaglianze relative ai risultati scolastici dei più giovani. Anche qui intervengono in forma combinata molteplici elementi: i condizionamenti della famiglia, le inclinazioni, le motivazioni e le aspirazioni personali, l'organizzazione delle attività scolastiche, l'esercizio del ruolo da parte dei docenti, i funzionamenti e le configurazioni dei sistemi di relazioni tra pari, l'intervento dei servizi di orientamento, i dispositivi per il diritto allo studio...

La disuguaglianza economica

La declinazione in chiave economica della disuguaglianza corrisponde, da sempre, alla lettura più immediata e più presente nel dibattito. Negli ultimi anni, anche per effetto della recessione innescatasi nel 2008, sono usciti diversi libri con questo taglio analitico, alcuni dei quali sono diventati dei *best seller* (Stiglitz 2012; Piketty 2013). Questi studi dimostrano, in base a molteplici indicatori, che la disuguaglianza economica ha ricominciato a crescere sul finire del secolo scorso, sia su scala mondiale sia all'interno dei paesi avanzati, dopo aver conosciuto una lunga fase di progressiva riduzione, dall'inizio del Novecento. Si sta così delineando un «capitalismo oligarchico» (Franzini e Pianta 2016), in cui la ricchezza e i redditi si concentrano in una ristretta *élite* di super-ricchi: imprenditori di successo, *top manager*, professionisti affermati, *star* dello spettacolo, dei *media* e dello sport. Di pari passo, non solo si verifica ovunque un'ulteriore deriva delle classi più disagiate (misurabile in termini di povertà relativa e assoluta), ma si profila anche un deciso indebolimento delle condizioni di benessere e sicurezza per le cosiddette classi medie (*ibidem*).

Queste evoluzioni appaiono estremamente problematiche, *in primis* in base a principi di giustizia ed equità sociale. Desta indignazione e sconcerto il fatto che la ricchezza posseduta dall'1% più ricco della popolazione mondiale pareggi quella posseduta dal restante 99% dell'umanità (Oxfam 2015). A questo si aggiunge l'evidenza non solo degli effetti deleteri sul grado di coesione sociale (Stiglitz 2012), ma anche delle conseguenze depressive sulla crescita economica (Franzini e Pianta 2016).

Alla base di questo stato di cose ci sono fattori strutturali ampiamente discussi in letteratura (*ibidem*). Qui è possibile solo richiamarli: la finanziariaizzazione e la globalizzazione dell'economia; la disintegrazione delle imprese e l'emergere di nuove strutture organizzative a rete (e vieppiù deterritorializzate); le nuove tecnologie applicate alla produzione, alla gestione dei processi e ai sistemi di comunicazione; la deregolazione dei rapporti di



Quale comunità?

lavoro (dovuta principalmente alla modificazione dei rapporti di forza tra capitale e lavoro); l'arretramento dell'intervento "riequilibratore" dello Stato, anche in seguito all'affermazione delle ideologie liberiste. Naturalmente, la presenza di questi fattori varia nei diversi contesti, in funzione degli assetti istituzionali. Considerando i paesi a sviluppo avanzato, si esprime al massimo grado in quelli anglosassoni, mediamente nell'Europa continentale e mediterranea, limitatamente nei sistemi del Nord Europa.

Il combinato disposto di queste dinamiche strutturali ha come principale punto di crisi il lavoro: un lavoro che manca, che viene pagato poco (o non adeguatamente, in considerazione dell'aumento della produttività e dei profitti), che è instabile e che è sempre più polarizzato tra occupazioni centrali e occupazioni marginali. I giovani sono la categoria sociale probabilmente più colpita. Tanto che oggi la disuguaglianza economica assume sempre più le vesti di una *disuguaglianza intergenerazionale*, che non risparmia i ceti medi. In Italia questo fenomeno è particolarmente evidente, in base a svariati indicatori: tassi di disoccupazione e precarizzazione del lavoro giovanile senza precedenti, dipendenza cronica dalla famiglia d'origine, difficoltà a costruire carriere lavorative solide (anche per i giovani più istruiti), ripresa dei fenomeni migratori, posticipazione delle scelte di vita legate alla costituzione di un proprio nucleo familiare.

Aspetti emergenti

A partire da questo quadro generale, peraltro significativo, va riconosciuto che fermarsi a una lettura riferita agli esiti economici e ai fattori di ordine strutturale, considerando gli effetti di distanziamento, o di scivolamento, per alcune classi o categorie sociali, limita le capacità non solo di piena comprensione del fenomeno, ma anche di intervento volto a ridurre la portata. Un modo per superare questo limite è quello di assumere la prospettiva *micro* richiamata in precedenza, osservando da vicino gli attori, i campi d'azione in cui operano, le interazioni e le pratiche sociali a cui danno vita, il senso e il significato che attribuiscono alla propria condizione. In altre parole, ciò significa valorizzare, analiticamente e operativamente, la dimensione della soggettività, ponendo al centro le persone, considerate nella loro pienezza, complessità e unicità. È possibile così illuminare aspetti, in buona parte emergenti, che altrimenti resterebbero nella penombra. A questi è dedicata l'ultima parte di questo contributo, proposta con intento esemplificativo e senza pretesa di esaustività.

Una prima possibile evidenza, ricavabile da un'osservazione ravvicinata del fenomeno, riguarda il fatto che la disuguaglianza, coinvolgendo sempre più anche le classi medie, si esprime in maniera peculiare rispetto al passato, essendo vissuta, in questo caso, non come un destino (implicato dall'origine sociale), ma come un *rischio imminente*, di grave perdita delle posizioni



acquisite. La crescente esposizione a tale rischio è legata, *in primis*, ai fattori strutturali descritti in precedenza (in particolare la precarietà occupazionale). Ma il vissuto di forte incertezza è alimentato anche da fenomeni sociali emergenti come, ad esempio, la crescente instabilità dei rapporti affettivi, la ripresa della mobilità territoriale, l'assottigliamento del "capitale sociale" da cui trarre le necessarie risorse di solidarietà e aiuto (Ranci 2008). La dimensione *vitale* della disuguaglianza, ricordata in precedenza, viene particolarmente investita da queste dinamiche, soprattutto con riferimento all'impatto sull'integrità psicologica ed emotiva degli individui (testimoniata, in qualche misura, dall'uso crescente degli psicofarmaci). In più, sono evidenti i condizionamenti negativi rispetto a scelte di vita fondamentali, come quelle di costituire una famiglia e di mettere al mondo dei figli. Il problema della denatalità, particolarmente avvertito in Italia, è una delle conseguenze di questi processi.

Una seconda osservazione riguarda la necessità di rivedere criticamente l'usuale impiego di grandi categorie per strutturare le basi sociali della disuguaglianza: residenti in aree svantaggiate, immigrati, donne, giovani, anziani, disabili, ecc. Come sottolinea Dubet (2010), siccome i profili sociali sono compositi, le categorie generali sono sempre molto disomogenee al loro interno, rispetto alla natura della disuguaglianza, ai meccanismi che la determinano e ai vissuti delle persone. Si rendono pertanto necessarie letture "a grana fine" del fenomeno, basate su più precise profilature delle categorie sociali e dei fattori di svantaggio (e discriminazione). In questo modo, è possibile rilevare gli effetti distorsivi di interventi "sparati nel mucchio", come, ad esempio, quelli di sostegno all'occupazione dei giovani, attraverso l'usuale formula degli incentivi all'assunzione.

Misure di questo tipo rischiano di amplificare le disuguaglianze interne a tale categoria, avvantaggiando ulteriormente componenti già favorite dal mercato del lavoro, per esempio, i profili dei diplomati o laureati in indirizzi tecnici, molto richiesti dalle imprese. Sarebbero invece necessari interventi mirati, ad esempio, verso i giovani in possesso delle cosiddette "lauree deboli" a cui rivolgere azioni dedicate di sostegno occupazionale, orientamento, integrazione delle competenze, promozione e accompagnamento in azienda (Blasutig 2012).

Un'ulteriore possibile osservazione concerne gli effetti di amplificazione sul piano simbolico delle disuguaglianze, legati alla dimensione *esistenziale* menzionata in precedenza. Molti osservatori rimarcano i processi di individualizzazione della nostra società (Bernardi 2009). Ciò non significa solo che ciascuno è artefice del proprio destino, ma implica anche una marcata enfasi valoriale su elementi come i meriti individuali, l'imprenditorialità, il successo, il talento, l'eccellenza. Tutti aspetti su cui, tra l'altro, i *social media* fungono oggi da potenti casse di risonanza e amplificazione. Appare verosimile l'ipo-



Quale comunità?

tesi che questa cornice culturale, combinata con quella strutturale, generi l'effetto di un ulteriore distanziamento, sul piano simbolico, tra i pochi che "ce la fanno" e i tanti che si muovono in posizioni di rincalzo o retroguardia. Soprattutto in giovane età, questo può innescare, nei soggetti più vulnerabili, un senso di sconfitta preventiva, di impotenza e frustrazione, che possono deprimere *a priori* le energie motivazionali e lo spirito acquisitivo, inducendo così atteggiamenti di rassegnazione, disattivazione e inerzia vitale. Il noto fenomeno dei cosiddetti NEET¹ appare per molti versi legato a queste dinamiche.

Un ultimo spunto di riflessione può essere tratto dall'analisi ravvicinata della condizione di disuguaglianza vissuta dai soggetti portatori di disabilità. L'approccio tradizionale fondato su misure standardizzate di assistenza e sostegno appare viepiù carente, se non inadeguato, perché pone questi soggetti in una posizione di passività, rendendo permanenti, sul piano simbolico ed esistenziale, gli effetti della loro disabilità. L'analisi della realtà empirica, in particolare osservando i tanti casi di buone pratiche (ad esempio, quelli raccontati dal blog *invisibili.corriere.it*) che vedono protagonisti questi soggetti e il mondo che ruota attorno a essi (in particolare le organizzazioni di volontariato e del terzo settore), fa emergere con chiarezza la componente espressiva delle loro istanze. Emerge sempre più una domanda di riconoscimento, normalizzazione, emancipazione e valorizzazione che fa leva su un ruolo autonomo, attivo e acquisitivo dei disabili, sulla rimozione selettiva dei fattori contestuali di svantaggio e discriminazione, sulla scoperta e il rafforzamento delle "capacità" personali, relazionali e di sistema.

In conclusione: indicazioni generali sulle cose da fare

Giunti a questo punto, si aprirebbe l'ampio capitolo delle cose da fare. Per ragioni di spazio è possibile trarre dalla discussione precedente solo alcune indicazioni molto generali. Un fenomeno complesso come la disuguaglianza richiede risposte articolate, capaci di intervenire su diversi livelli e con diverse logiche d'azione. In prima battuta, la dimensione economica del fenomeno rende necessario misurarsi con i sistemi istituzionali di regolazione per ridurre i fattori strutturali, che ne determinano le dimensioni e l'impatto (Franzini e Pianta 2016). È necessario poi elaborare soluzioni efficaci e sostenibili di protezione economica di ultima istanza per le categorie sociali più vulnerabili, con misure che vengono proposte da più parti, e parzialmente già praticate, seppure con diverse formulazioni e logiche, desumibili anche dalla varietà di nomenclature utilizzate: reddito "minimo", "di cittadinanza", "di inclusione", "di partecipazione", ecc. (Atkinson 2015).

Tuttavia, l'approccio regolativo e quello redistributivo non sono probabilmente sufficienti. In precedenza si è sostenuto che il fenomeno prende corpo sul terreno dei significati soggettivi, dei processi e delle pratiche sociali. Gli



interventi vanno conseguentemente sviluppati anche su questo livello.

Tre sono i principi guida che sembrano emergere della letteratura a tal proposito. Il primo, come già accennato, riguarda la necessità di mirare gli interventi su gruppi bersaglio attentamente profilati. Il secondo è basato sulla logica dell'*attivazione* (Lodigiani 2008), da intendersi come strategia non solo per responsabilizzare i destinatari degli interventi, ma anche per "capacitarli", cioè renderli protagonisti nella costruzione delle azioni a loro rivolte, finalizzandole a una loro sostanziale emancipazione. Il terzo riguarda il fatto che intervenire sulle persone e sulle pratiche sociali porta a immaginare un «secondo *welfare*» (Maino e Ferrara 2017) che operi "dal basso", secondo una logica di sussidiarietà, richiamando, attivando e mettendo in rete una vasta e articolata gamma di risorse e soggetti (pubblici, privati e del terzo settore), espressione dei diversi contesti territoriali.

Gabriele Blasutig

Bibliografia di riferimento

- Atkinson A. B. (2015), *Disuguaglianza. Che cosa si può fare?*, Milano, Cortina.
- Bernardi F. (2009), *Globalizzazione, individualizzazione e morte delle classi sociali: uno studio empirico su 18 paesi europei*, in «Polis», 2, pp. 195-220.
- Bifulco L., Mozzana C. (2011), *La dimensione sociale delle capacità: fattori di conversione, istituzioni e azione pubblica*, in «Rassegna italiana di sociologia», 3, pp. 399-415.
- Blasutig G. (2012), *La condizione occupazionale dei laureati e le nuove sfide per le politiche del lavoro*, Trieste, EUT.
- Dubet F. (2010), *Integrazione, coesione e disuguaglianze sociali*, in «Stato e mercato», 88, pp. 33-58.
- Franzini M., Pianta M. (2016), *Disuguaglianze. Quante sono, come combatterle*, Roma-Bari, Laterza.
- Lodigiani R. (2008), *Welfare attivo*, Trento, Erickson.
- Maino F., Ferrara M. (a cura di) (2017), *Terzo Rapporto sul secondo welfare in Italia*, Torino, Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi.
- Nussbaum M. (2003), *Capacità personale e democrazia sociale*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Oxfam (2015), *Wealth: Having it All and Wanting More*, London, Oxfam issue briefing.
- Piketty T. (2015), *Il capitale nel XXI secolo*, Milano, Bompiani.
- Ranci C. (2008), *Vulnerabilità sociale e nuove disuguaglianze sociali*, in «Sociologia del lavoro», 110, pp. 161-172.
- Stiglitz, J. (2013), *Il prezzo della disuguaglianza*, Torino, Einaudi.
- Therborn G. (2013), *The Killing Fields of Inequality*, Cambridge, Polity Press.

Nota

1) Acronimo inglese di "not (engaged) in education, employment or training", in italiano anche "né-né", indica giovani non impegnati nello studio, né nel lavoro né nella formazione.



Laura Zanfrini, docente di Organizzazioni, Ambiente e Innovazione sociale all'Università Cattolica di Milano, considera come anche nel lavoro l'attuale modello di competitività blocchi sviluppo e occupazione, crei sfiducia e scarti. A questo contrappone il modello della solidarietà e dell'equità, per realizzare qualità del lavoro e della vita.

Nuovi rapporti tra lavoro e vita

La più grave crisi economica dal dopoguerra è ormai, finalmente, alle nostre spalle, ma il suo pesante lascito continua a influire tanto sul quadro macroeconomico, quanto sulla vita degli individui e delle famiglie. L'esperienza diffusa della perdita del lavoro (e della difficoltà ad accedere all'occupazione), l'impovertimento di molti nuclei familiari (quelli, in particolare, che un tempo si definivano come appartenenti al "ceto medio"), il riallineamento verso il basso della qualità complessiva dell'occupazione, la crescita del numero di *working poors* (ovvero di coloro che, benché occupati, stentano a raggiungere un tenore di vita dignitoso) sono altrettanti strascichi, ferite aperte, di questa lunga recessione.

Ma a segnare in maniera ancor più evidente lo spartiacque col passato è la sfiducia, che si fa a tratti rassegnazione, con la quale si guarda al futuro, di cui è per molti versi emblema la crisi di generatività che attanaglia la società italiana¹. Una crisi di generatività che si esprime attraverso un tasso di natalità ormai da anni attestato ben al di sotto il livello di sostituzione, e attraverso una sorta di "mito incapacitante", che investe i giovani italiani, rappresentandoli come condannati alla precarietà, costretti all'emigrazione, potenzialmente esclusi da quei benefici di *welfare* (primo fra tutti la pensione) che hanno storicamente costituito la fonte di legittimazione della "società salariale" e il suggello di una trama di rapporti di solidarietà intergenerazionale.

Ed è con questo lascito ingombrante che ci apprestiamo a gestire la "rivoluzione 4.0", con la sua "promessa" di ridurre non solo la fatica fisica e l'alienazione del lavoro pesante e routinario, ma anche il fabbisogno di forza lavoro, decretando - negli scenari più pessimisti - l'espulsione di un gran numero di lavoratori "eccedenti", destinati a restare ai margini del mercato del lavoro (ovvero a essere impiegati in modo precario, intermittente, residuale), se non proprio a transitare al rango di "scarti", solo nella migliore delle ipotesi presi in carico dai sistemi di *welfare*.

A fronte di questi scenari, le ricette più ricorrenti puntano, quasi sempre, a sostenere maggiori investimenti nella crescita del capitale umano, sollecitando soprattutto i giovani ad attrezzarsi per fronteggiare una competizione che si preannuncia sempre più agguerrita e globale, ovvero per garantirsi di essere dalla parte dei "vincenti" in una gara che vede spostarsi sempre più in alto l'asticella. Le famiglie che possono permetterselo spingono i loro rampolli a perseguire, fin da piccoli, l'obiettivo di una preparazione di eccellenza e di



credenziali formative “blasonate”, instradandoli in istituti privati e internazionali, prestigiose università inglesi o americane, *master* di secondo livello e scuole di specializzazione, tirocini e *stage* nei contesti di lavoro più remunerativi, dove, insieme a quello umano, è possibile raffinare ulteriormente il proprio capitale sociale e relazionale. All’altro estremo della piramide sociale, i ceti popolari vedono negli immigrati stranieri dei temibili concorrenti che, grazie alla loro straordinaria adattabilità, riescono a occupare svariate nicchie occupazionali, involontariamente concorrendo al degrado delle condizioni di lavoro e retributive. Ampi strati della popolazione, infine, guardano al posponimento dell’età pensionabile - peraltro inevitabile nell’attuale quadro demografico - come a una soluzione che blocca il *turnover* generazionale, impedendo ai giovani di accedere all’occupazione. Altrettanti esempi che ci mostrano come il clima di incertezza e la sensazione che la torta da dividere diventi sempre più piccola finiscono con l’affermare una logica della contrapposizione - quando non addirittura del conflitto - che non soltanto produce inevitabilmente vincitori e perdenti, ma ha anche l’effetto di inibire la vitalità dell’economia e la creazione di nuove opportunità occupazionali.

E tuttavia, se una lezione può essere tratta da questa drammatica crisi, è come sia esattamente questa logica ad aver minato, nel tempo, la sostenibilità dei nostri regimi di accumulazione, moltiplicando il numero di persone ai margini dei processi produttivi e di distribuzione della ricchezza, e compromettendo, attraverso la drastica riduzione della capacità di consumo, la capacità dell’economia di rimettersi in moto e generare nuova domanda di lavoro. Quasi a monito delle conseguenze del codice darwinista della contrapposizione, vi è la lunga serie di suicidi di quanti hanno finito con l’essere travolti dalla crisi, dal fallimento dell’azienda, dalla perdita del lavoro: quasi tutti maschi, adulti, autoctoni, sani... quelli, cioè, che da sempre definivamo i lavoratori “centrali” e vincenti, e per i quali il fallimento professionale rischia fatalmente di trascinare a livello esistenziale.

A questo codice della contrapposizione propongo di contrapporre quello della *solidarietà*, della *reciprocità* e dell’*equità* tra generi, tra generazioni, tra autoctoni e immigrati, tra disabili e c.d. “normodotati”.

Muoversi in questa direzione significa, in primo luogo, superare la cesura tra sfera della produzione e sfera della riproduzione, che ha fortemente permeato di sé la società industriale, consegnando alle donne lavoratrici il peso quotidiano di “conciliare” lavoro e famiglia, quando non il destino di restare escluse dal mercato, o di subire forti penalizzazioni di carriera. Significa, dunque, guardare alla conciliazione come a una questione non solo femminile, bensì a una questione che deve impegnare l’intera società², ricomponibile soltanto attraverso un’equa distribuzione dei compiti (tanto quelli produttivi, quanto quelli “riproduttivi”) tra i generi, e l’affermazione di un diritto all’armonizzazione tra lavoro e vita, che vada oltre le responsabilità familiari;



Quale comunità?

ovvero come un diritto universale, in coerenza con le istanze di pluri-appartenenza che caratterizzano le donne e gli uomini del nostro tempo, e con la necessità di riconoscere il valore sociale di tutto il lavoro ancora non considerato lavoro (a partire da quello di cura che si svolge tra le mura domestiche).

E significa, ancora, superare la rappresentazione di famiglia e lavoro come due domini in conflitto, riconoscendo come la qualità del lavoro è strettamente legata, e in qualche modo dipendente dallo sviluppo di una maggiore qualità della vita, e non solo viceversa, come si tende prevalentemente a sottolineare. Se il troppo lavoro (o il lavoro troppo stressante) può pregiudicare la vita familiare e personale, un'attività lavorativa gratificante può aiutare l'equilibrio affettivo e familiare. Ma è anche vero il contrario, ovvero che la serenità della vita personale, gli affetti familiari, l'impegno speso nel volontariato o nella partecipazione civica possono consentire di lavorare meglio, traducendosi in vantaggio competitivo per le imprese e le organizzazioni, oggi chiamate a leggere la complessità dei contesti di riferimento e a intercettarne i bisogni e i desideri.

Sul fronte dell'equità generazionale³, occorre innanzitutto superare, anche sul piano culturale, l'idea di un insanabile conflitto, che vorrebbe creare spazi ai giovani "rottamando" i più anziani⁴. Il codice della reciprocità tra generazioni e coorti sollecita, ad esempio, ad apprendere a gestire le risorse umane secondo una prospettiva processuale⁵, che riconosca come le persone non soltanto sono diverse le une dalle altre - per genere, età, condizione familiare, *background* formativo e professionale... - ma "cambiano" nel corso della loro esistenza. E impone di restituire agli adulti - i lavoratori "maturi" e quelli più anziani, ormai avviati al pensionamento - il loro ruolo di "maestri", capaci di educare al senso e al gusto del lavoro e della vita, aiutando i giovani a costruire il proprio progetto biografico e professionale.

E, ancora, sul fronte dell'equità su base etnica, occorre superare l'angustia di un modello di integrazione appiattito sugli interessi di breve periodo, che premia gli immigrati in ragione della loro straordinaria adattabilità a svolgere "i lavori che noi non vogliamo più fare". Solo attraverso un approccio basato su reali pari diritti e pari opportunità è, infatti, possibile impedire che gli immigrati si trasformino, loro malgrado, in "competitori sleali" nell'accesso all'occupazione, innestando una spirale involutiva che produce spinte al ribasso sia dei livelli retributivi, sia delle condizioni di lavoro. E solo riconoscendo il potenziale incorporato nell'immigrazione - fatto di credenziali formali spesso non riconosciute, ma soprattutto di competenze, abilità e sensibilità tributarie proprio della condizione di migrante, maturate "sul campo" attraverso i tortuosi percorsi migratori e la familiarità con differenti universi linguistici e culturali⁶ - sarà possibile mettere a frutto la risorsa immigrazione⁷. Tanto più preziosa alla luce degli scenari demografici che vedono le comunità immigrate, e i loro discendenti, costituire una componente strategi-



ca nei processi di ricambio delle fasce d'età attiva.

Infine, a maggior ragione, il codice della contrapposizione si rivela miope e angusto quando genera discriminazione nei confronti dei più vulnerabili e dei soggetti che tradizionalmente restano esclusi dal mercato del lavoro: quelli che definiamo disabili o, forse un po' ipocritamente, "diversamente abili". Occorre, al riguardo, sottolineare come se la disabilità è un dato oggettivo e codificato anche in ambito sanitario, l'inabilità al lavoro è però in buona misura una costruzione sociale, ovvero l'esito di scelte organizzative, che inevitabilmente penalizzano quanti non esprimono una produttività definita secondo aspettative standardizzate. In tal modo, oltre a decretare l'esclusione di quanti non corrispondono a tali *standard* - un fenomeno diffuso nonostante gli obblighi di assunzione stabiliti dalla legge -, si trascura come la stessa condizione di lavoratore sano e abile al lavoro non è data una volta per tutte. La "disabilità" è un problema che tutte le persone possono incontrare, poiché tutti, in qualsiasi momento della vita, possono sperimentare una condizione di salute - dovuta, per esempio, ai postumi di un evento traumatico, piuttosto che all'insorgere di una malattia cronica, o anche solo per via del naturale processo di invecchiamento -, che in un contesto ambientale sfavorevole può diventare disabilità⁸.

Le implicazioni di tutto quanto abbiamo visto riguardano certamente il modo di gestire le risorse umane dentro l'azienda, andando oltre una concezione competitiva della meritocrazia, secondo la direzione evocata dall'idea di un'impresa inclusiva, cioè capace non solo di accogliere la diversità, ma anche di farne una risorsa competitiva⁹, prestando attenzione alla singolarità di ogni lavoratore e del suo modo di essere persona in relazione con altre persone, fuoriuscendo dalla logica degli interventi - come continuano a essere molti dei dispositivi per la gestione della diversità al lavoro - rivolti a soggetti rappresentati come deficitari. E riguardano la necessità di gestire le carriere individuali secondo una logica processuale, attraverso, ad esempio, la sperimentazione di forme di passaggio graduale al pensionamento, la rimodulazione degli orari di lavoro in relazione al variare delle responsabilità di cura, il sostegno al reinserimento dopo i periodi di assenza dal lavoro (dovuti, ad esempio, alla maternità o a una malattia).

Ma le implicazioni riguardano anche l'opportunità di scoprire e generare nuovi giacimenti occupazionali attraverso, in particolare, l'ampliamento dell'offerta di beni e servizi indirizzati a supportare le esigenze quotidiane dei singoli, delle famiglie e delle comunità, i loro bisogni di cura, la formazione lungo tutto l'arco della vita, la tutela dell'ambiente e del patrimonio culturale, le esigenze di "vita buona".

Da ultimo, ma non ultimo, va sollecitato l'impegno di ciascuno - di ogni uomo e donna di buona volontà - nel creare le condizioni storicamente sostenibili per una nuova "civiltà del lavoro", ovvero perché per tutti ci sia un



Quale comunità?

lavoro decente e dignitoso. Per quanto, infatti, possa apparire paradossale, la chiave di volta del lavoro che manca ha a che fare con la distanza che separa la realtà contemporanea del lavoro - fatta sempre più spesso non solo di occupazione instabile, atipica, precaria, ma anche e soprattutto di lavoro di cattiva qualità e con una retribuzione inadeguata - dai caratteri di un lavoro che sia «espressione della dignità essenziale di ogni uomo e di ogni donna» (*Caritas in Veritate*, n. 63).

Senza però mai dimenticare che, affinché possa definirsi tale, una “civiltà” del lavoro richiede che, insieme a quello retribuito, trovino riconoscimento e dignità anche il lavoro informale di cura - tassello indispensabile per la riproduzione della stessa forza lavoro -; l’impegno nel volontariato - ambito prezioso per la costruzione del bene comune e l’educazione al senso morale del lavoro -; non da ultimo, l’esistenza di quanti si ritrovano disoccupati o inabili al lavoro, e il loro diritto a essere protetti e riconosciuti come membri a pieno titolo della società, contrastando una deriva economicista, che vorrebbe ridurre il lavoro da diritto di cittadinanza a requisito di cittadinanza¹⁰.

Laura Zanfrini

Note

1) Sebbene ormai non più recentissimo, ancora molto istruttivo il rapporto redatto a cura del Comitato per il Progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, *Il cambiamento demografico. Rapporto-proposta sul futuro dell’Italia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

2) Riva Egidio-Zanfrini Laura (a cura di), *Non è un problema delle donne. La conciliazione lavorativa come chiave di volta della qualità sociale*, “Sociologia del lavoro”, n. 119/2010.

3) Barabaschi Barbara, *Giovani, anziani, lavoro. Politiche attive e prospettive di solidarietà intergenerazionale*, “Professionalità”, Annuario 2013, 31/2, pp. 63-80.

4) Marcaletti Francesco-Zanfrini Laura (a cura di), *L’invecchiamento delle forze di lavoro. Lo stato del dibattito in Europa*, “Sociologia del lavoro”, n. 125/2012.

5) Marcaletti Francesco et al., *Age management. Teoria e pratica per la gestione dell’età nelle organizzazioni di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2014.

6) Zanfrini Laura, “Il valore della diversità. L’immigrazione come presenza profetica”, in Aa. Vv., *Etica, Cultura, Finanza. Per un’economia al servizio dell’uomo*, Vita & Pensiero, Milano 2016, pp. 189-211.

7) Zanfrini Laura, “È tempo di un nuovo paradigma: un modello di sostenibilità economico-sociale per il governo delle migrazioni”, in “*REMHU. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*”, XXV, n. 49, apr. 2017, Brasilia, pp. 59-77.

8) EU PATHWAYS PROJECT, *Participation To Healthy Workplaces And inclusive Strategies in the Work Sector* (www.path-ways.eu).

9) Monaci Massimiliano-Zanfrini Laura (a cura di), *Creare valore con la diversità*, “Sociologia del lavoro”, n. 134/2014.

10) Lodigiani Rosangela-Zanfrini Laura (a cura di), *Riconciliare Lavoro Welfare e Cittadinanza*, “Sociologia del lavoro”, n. 117/2010; Lodigiani Rosangela, *Lavoro e cittadinanza*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

Per un approfondimento di tutti i temi qui trattati si rimanda a: Aa. Vv., *Lavoro, Innovazione sociale, Solidarietà. Analisi e proposte in occasione della 48ª Settimana sociale dei cattolici italiani*, Vita e Pensiero, Milano 2017.



Maurizio Ambrosini, docente all'Università di Milano, studioso da anni di Sociologia delle migrazioni, analizza, attraverso la conoscenza dei dati reali, le false notizie che alimentano errate percezioni e inefficaci politiche, che ledono i diritti umani: "bisogna fermare l'invasione degli immigrati" e "aiutiamoli a casa loro"...

L'immigrazione oltre le *fake news*

La percezione di un'immigrazione montante e drammatica è un dato di senso comune così potente e comunemente accettato da non essere mai posto in discussione. Lo stesso accade per il rapporto tra immigrazione e povertà. E pochi osano avanzare dubbi nei confronti dell'inossidabile *slogan* "Aiutiamoli a casa loro". In realtà anche chi vorrebbe stare dalla parte degli immigrati o almeno assumere una posizione equilibrata accetta l'inquadramento del fenomeno fornito da un senso comune largamente ostile. Il primo passo per un approccio serio alla questione consiste, invece, nel conoscere qualche dato fondamentale e interpretarlo adeguatamente.

1. I rifugiati sono una piccola quota di immigrati, e l'Europa ne accoglie pochi

La guerra in Siria e Iraq ha costretto alla fuga circa 5 milioni di profughi. Solo una modesta minoranza secondo i dati dell'UNHCR - Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati - (2016; 2017), mediamente i più attrezzati e selezionati, arrivano in Europa, ma questo basta a scatenare paure e rifiuti. In realtà l'84% delle persone costrette a lasciare le proprie case (65,6 milioni nel 2016, 20 al minuto, la metà circa minorenni) trova accoglienza in paesi del terzo mondo; 40,3 milioni sono sfollati interni, accolti in altre regioni dello stesso paese. Gli altri 25 milioni sono perlopiù bene o male insediati nei paesi limitrofi. Meno del 10% arriva in Europa. Il Libano ha accolto più rifugiati siriani dei 28 paesi dell'UE messi insieme, con un'incidenza stimata oggi intorno ai 169 ogni 1.000 abitanti, oltre a 460.000 palestinesi conteggiati a parte, mentre la Giordania supera gli 80 su 1.000, e la Turchia sfiora i 40.

Per offrire dei termini di paragone, si può ricordare che la Svezia è sopravanzata dal Ciad con circa 35 rifugiati ogni 1.000 abitanti, l'Italia si colloca a quota 6, con un numero stimato di circa 350.000 tra rifugiati e immigrati a fine 2017. I termini di paragone in termini assoluti sono 2,9 milioni per la Turchia, 1,4 milioni per il Pakistan, 1 milione per il Libano, 980.000 per l'Iran, 940.000 per l'Uganda, 790.000 per l'Etiopia, mentre solo la Germania è in una posizione relativamente elevata in graduatoria con 670.000 persone accolte nel 2016. I paesi più poveri del mondo, tutti situati in Africa (Camerun, Ciad, Repubblica Democratica del Congo, Etiopia, Kenya, Sudan, Uganda) accolgono 4,9 milioni di rifugiati internazionali, pari al 28% del totale (UNHCR, 2017). Eppure in Europa e in Italia predomina l'idea dell'invasione di una folla incalcolabile di richiedenti asilo.



Quale comunità?

Considerazioni analoghe valgono per l'immigrazione in generale: il discorso pubblico ripete ogni giorno che siamo di fronte a un fenomeno gigantesco, in tumultuoso aumento, che proverrebbe principalmente dall'Africa e dal Medio Oriente e sarebbe composto soprattutto da maschi musulmani. I dati disponibili ci dicono, invece, che l'immigrazione in Italia dopo anni di crescita è sostanzialmente stazionaria (appena +52.000 nel 2015), intorno ai 5,5 milioni di persone, che diventano 5,9 milioni, tenendo conto delle stime sulle presenze irregolari (Fondazione Ismu 2016). Gli immigrati sono arrivati per lavoro in un primo tempo, poi per ricongiungimento familiare, con circa 1 milione di minori e 2,4 milioni di occupati regolari. Pochissimi per asilo, va ribadito: meno del 7% del totale degli immigrati residenti. Come se non bastasse, le statistiche dicono che l'immigrazione in Italia è prevalentemente europea, femminile e proveniente da paesi di tradizione cristiana (Ambrosini, 2017) (vedi tabella seguente).

Tabella. Rappresentazione e realtà dell'immigrazione

<i>Rappresentazione corrente</i>	<i>Evidenza statistica</i>
Immigrazione in drammatico aumento	Immigrazione stazionaria (5,5-5,9 milioni di persone)
Asilo come causa prevalente	Lavoro (prima) e famiglia (poi) come cause prevalenti. Asilo marginale (forse 350.000 persone accolte nel sistema di protezione a fine 2017: meno del 7% del totale)
Provenienza dall'Africa e dal Medio Oriente	Prevalentemente europea
Largamente maschile	Prevalentemente femminile
Quasi sempre musulmana	Proveniente in maggioranza da paesi di tradizione cristiana

La crisi economica sta condizionando le strategie dei migranti, e in modo particolare i nuovi arrivi. Mentre, per circa 30 anni, il mercato ha assorbito manodopera immigrata, obbligando governi di ogni colore a varare ben 7 sanatorie in 25 anni, ora il sistema economico sta comunicando il messaggio che, nella fase attuale, non ha bisogno di nuovi lavoratori. Persino i ricongiungimenti familiari risentono dell'avversa congiuntura economica, e le stesse nascite da genitori immigrati sono leggermente calate negli ultimi anni: erano 80.000 nel 2012, sono scese a 69.000 nel 2016. L'immigrazione in Italia nel suo complesso sta cercando di resistere alla persistente crisi economica, e di mantenere per quanto possibile l'insediamento costruito negli anni precedenti.

2. Sbarchi e richieste di asilo in Italia

Per di più, gli sbarchi solo negli ultimi 2 anni si stanno traducendo prevalentemente in richieste di asilo in Italia: in precedenza, la maggioranza pas-



sava le Alpi per chiedere protezione internazionale in altri paesi. Le loro aspirazioni si incontravano con la tradizionale politica italiana in materia: favorire i transiti verso Nord, evitando il più possibile d'impegnarsi nell'assicurare protezione sul territorio nazionale (Ambrosini, 2014). Nel 2014, su 170.000 sbarcati, meno di 70.000 avevano richiesto protezione internazionale al nostro governo. Poi l'UE ci ha imposto gli *hotspots*, i nostri vicini hanno inasprito i controlli alle frontiere, e le domande di asilo sono cresciute, raggiungendo nel 2016 la cifra di 123.482. La quota rispetto agli sbarchi è passata dal 37% del 2014 al 56% del 2015, al 68% nel 2016. La quota di coloro che ricevono una qualche forma di protezione è scesa, ma rimane intorno al 40% (non è il 5% come alcuni sostengono sui *social media*). Da qui all'invasione c'è ancora comunque molta strada.

Il governo italiano è stato molto attivo nei salvataggi in mare, e le navi della marina militare e della guardia costiera hanno l'indubbio merito di aver salvato migliaia di vite umane, con il contributo di navi equipaggiate da organizzazioni umanitarie, da privati cittadini e dalla marina di altri paesi: un'attività così notevole da aver innescato le note polemiche sui salvataggi in mare da parte delle ONG.

Il punto cruciale consiste, invece, nelle accresciute difficoltà del passaggio verso Nord, giacché i paesi dell'Europa centro-settentrionale fanno pressione perché i rifugiati vengano identificati e accolti nei paesi di primo approdo, anche prelevando forzatamente le impronte digitali presso i cosiddetti *hotspots*. Gli accordi di redistribuzione faticosamente raggiunti nell'autunno 2015, e non con tutti i paesi membri dell'Unione europea, di fatto finora sono stati onorati pochissimo, con poche migliaia di reinsediamenti.

Poi è arrivata la svolta delle politiche governative nell'estate 2017. Il governo italiano, spalleggiato dall'UE, ha messo sotto controllo le attività delle ONG, e stretto accordi con lo Stato libico e con le forze locali. Le partenze dalle coste libiche sono diventate più difficili, e la guardia costiera intercetta le imbarcazioni, costringendo i migranti e richiedenti asilo a tornare indietro. Al riparo dai nostri sguardi, dalle telecamere e dal controllo di organizzazioni umanitarie e testimoni esterni, le persone in cerca di asilo vengono detenute in condizioni che tutte le fonti definiscono disumane. Quello che viene presentato e percepito come un successo nel controllo dell'immigrazione indesiderata è una tragedia dal punto di vista dei diritti umani. A fine 2017, gli sbarchi sono diminuiti del 34% rispetto al 2016, da 181.436 a 119.310.

Sul territorio italiano, per le persone che una volta arrivate hanno presentato domanda di asilo, la gestione del sistema di protezione continua a oscillare tra l'idea di un'"emergenza" da fronteggiare con interventi straordinari, e quella di un fenomeno che va affrontato mediante l'allestimento di un "sistema" organico di accoglienza (Marchetti, 2014).

D'altro canto, l'approdo dal mare di persone in cerca di asilo ha tutte le



Quale comunità?

caratteristiche per scatenare le ansie e le preoccupazioni delle società riceventi: si tratta di stranieri che arrivano senza chiedere permesso e senza essere stati invitati, non hanno regolari documenti, e per di più, una volta sbarcati, chiedono assistenza e non possono essere respinti. Il *vulnus* nei confronti dell'idea di sovranità nazionale, di controllo dei confini e di sicurezza nei confronti di intrusioni dall'esterno non potrebbe essere più clamoroso.

3. Le migrazioni e la povertà del Terzo Mondo

Anche l'idea largamente diffusa di un nesso diretto tra povertà e migrazioni è ugualmente approssimativa. Certo, le disuguaglianze tra regioni del mondo, anche confinanti, spiegano una parte delle motivazioni a partire. Nel complesso, però, i migranti internazionali sono una piccola frazione dell'umanità: rappresentano all'incirca il 3,3% della popolazione mondiale: in cifre, intorno ai 247 milioni su oltre 7 miliardi di esseri umani (IDOS - Immigrazione Dossier Statistico, 2017): una persona ogni 33. 76 milioni di essi, pari al 31,4%, risiede in Europa, che è anche però terra di origine di 59 milioni di emigranti. Ciò significa che le popolazioni povere del mondo hanno in realtà un accesso assai limitato alle migrazioni internazionali, e soprattutto alle migrazioni verso il Nord globale. Il temuto sviluppo demografico dell'Africa non si traduce in spostamenti massicci di popolazione verso l'Europa o altre regioni sviluppate. I movimenti di popolazione nel mondo avvengono soprattutto tra paesi limitrofi o comunque all'interno dello stesso continente (87% nel caso della mobilità africana), con la sola eccezione dell'America settentrionale, che attrae immigrati dall'America centro-meridionale e dagli altri continenti.

In questo scenario, la povertà in senso assoluto ha un rapporto negativo con le migrazioni internazionali, tanto più sulle lunghe distanze. Le migrazioni sono processi selettivi, che richiedono risorse economiche, culturali e sociali: occorre denaro per partire, che le famiglie investono nella speranza di ricavarne dei ritorni sotto forma di rimesse; occorre una visione di un mondo diverso, in cui riuscire a inserirsi, pur non conoscendolo; occorrono risorse caratteriali, ossia il coraggio di partire per cercare fortuna in paesi lontani, di cui spesso non si conosce neanche la lingua, di affrontare vessazioni, discriminazioni, solitudini, imprevisti di ogni tipo; occorrono risorse sociali, rappresentate specialmente da parenti e conoscenti già insediati e in grado di favorire l'insediamento dei nuovi arrivati.

Come ha detto qualcuno, i poverissimi dell'Africa di norma non riescono neanche ad arrivare al capoluogo del loro distretto. Di conseguenza, la popolazione in Africa potrà anche aumentare, ma senza una sufficiente dotazione di risorse e senza una domanda di lavoro, almeno implicita, da parte dell'Europa, non arriverà fino alle nostre coste.

I migranti, dunque, come regola non provengono dai paesi più poveri del mondo. Certo, gli immigrati arrivano soprattutto per migliorare le loro con-



dizioni economiche e sociali, inseguendo l'aspirazione a una vita migliore di quella che conducevano in patria. Ma questo miglioramento è appunto comparativo, e ha come base una certa dotazione di risorse. Lo mostra con una certa evidenza uno sguardo all'elenco dei paesi da cui provengono. Per l'Italia, la graduatoria delle provenienze vede nell'ordine: Romania (1,2 milioni), Albania (450.000), Marocco (420.000), Cina (280.000), Ucraina (230.000) (IDOS, 2017). Nessuno di questi è annoverato tra i paesi più poveri del mondo. In generale, i migranti provengono prevalentemente da paesi collocati nelle posizioni intermedie della graduatoria dello sviluppo umano dell'ONU.

Per le stesse ragioni, i migranti non sono i più poveri dei loro paesi: mediamente, sono meno poveri di chi rimane. E più vengono da lontano, più sono selezionati socialmente.

Concludendo, ci sono molte buone ragioni per sostenere la necessità di accogliere immigrati e rifugiati. L'argomento basato sulla povertà è uno dei meno solidi. E si presta ad alimentare il sempre verde *slogan*: "Aiutiamoli a casa loro".

Maurizio Ambrosini

Riferimenti bibliografici

- Ambrosini M. (2017), *Migrazioni*, Milano: EGEA.
Ambrosini M. (2014), *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani*, Assisi: Cittadella.
Caritas e Migrantes (2016), *XXV Rapporto Immigrazione 2015*, Todi (PG): Tau editrice.
IDOS (2016), *Immigrazione. Dossier statistico 2016*, Roma: Idos.
IDOS (2017), *Immigrazione. Dossier statistico 2017*, Roma: Idos.
Fondazione Ismu (2016), *Ventiduesimo Rapporto sulle migrazioni 2016*, Milano: Franco Angeli.
Marchetti C. (2014), "Rifugiati e migranti forzati in Italia. Il pendolo tra 'emergenza' e 'sistema'", *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, vol. 22, no 43: 53-70.
UNHCR (2016), *Global trends. Forced Displacement in 2015*, Geneva, UNHCR.
UNHCR (2017), *Global trends. Forced Displacement in 2016*, Geneva, UNHCR.



Raul Caruso, dell'Università Cattolica di Milano, dimostra come la pace costituisca un bene pubblico globale anche dal punto di vista economico, favorendo le attività produttive e lo sviluppo di lungo periodo. Al contrario, le attività improduttive legate agli armamenti generano solo benefici privati.

Un'economia di pace per costruire la pace

Introduzione: l'economia della pace

Fondamento concettuale da cui partire per comprendere il dominio e i contenuti dell'economia della pace è una puntuale distinzione delle attività economiche che nella sua prima elaborazione si può far risalire al pensiero di teologi francescani, quali Pietro Di Giovanni Olivi e Giovanni Duns Scoto. Questi, all'interno del dibattito in merito alla pratica del credito e dell'attività economica più in generale, distinguevano tra il denaro dato a prestito per compiere investimenti produttivi e quello prestato a fini che oggi definiremmo speculativi o di rendita. La pratica del credito finalizzata a investimenti produttivi era da considerarsi legittima, alla luce dell'utilità sociale che da essa derivava. In altre parole, essi operavano una distinzione tra attività economiche sulla base del diverso contributo alla vita della società. Successivamente, nel XVIII secolo, grazie ai Fisiocratici, tale distinzione assume contorni più definiti e precisamente tra le attività produttive e attività non-produttive. Per attività produttive intendiamo tutte le attività che creano un valore aggiunto nell'economia. Esse si concretano nelle attività di impresa, finalizzate alla soddisfazione di bisogni degli individui e delle famiglie. Invero, la società ne beneficia poiché esse creano valore aggiunto, innovazione e occupazione. Lo sviluppo economico nel lungo periodo è legato all'espansione in particolare delle attività produttive. Per attività improduttive, invece, si intendono tutte quelle attività che, pur producendo profitti e redditi individuali, non producono nuovo valore aggiunto nelle società.

Esse possono essere distinte in *attività improduttive transattive* e in *attività improduttive distruttive*. Nel primo caso, esse nascono dallo sfruttamento di rendite o da comportamenti transattivi e, pur non generando nuovo valore, possono risultare neutrali rispetto allo sviluppo. L'esempio più elevato di attività improduttive transattive è lo stato stesso che non produce valore direttamente ma che organizza e redistribuisce quello prodotto dai cittadini. Nel secondo caso, invece, le attività improduttive distruttive depotenziano in maniera decisiva e massima lo sviluppo, poiché *distruggono* capitale destinato a fini produttivi, in particolare il capitale umano presente o futuro. Tutte le attività violente o destinate al contenimento della violenza ricadono in questa seconda categoria.

Possiamo comunque immaginare che esistano livelli desiderabili di attività legate all'esercizio fattuale o potenziale della violenza (es. i corpi di



polizia), a patto che questi non superino una certa misura. In breve, noi tutti riconosciamo l'importanza di avere un corpo di polizia per contribuire alla sicurezza delle persone e dei diritti di proprietà, ma nel contempo non vorremmo vivere in uno stato di polizia in cui sicurezza e diritti sono sovente oggetto di arbitrio, abuso ed espropriazione. Siamo altresì consapevoli che un esercito possa essere funzionale per la sicurezza di un paese, ma riconosciamo immediatamente che un esercito dalle dimensioni eccessive è prerogativa di stati dittatoriali, in cui noi tutti non vorremo vivere. L'eccessiva presenza di attività improduttive distruttive ha, peraltro, un costo economico sostanziale. A dispetto di false credenze, infatti, i grandi regimi totalitari del XX secolo (i vari tipi di fascismo, il nazismo e il comunismo) si sono rivelati dei fallimenti economici sostanziali oltre a essere regimi brutali e liberticidi, strutturati intorno all'esercizio della violenza nelle sue varie forme. Invero il più evidente segnale di una società che abbandona la strada di uno sviluppo equilibrato e sostenibile è l'espansione delle spese militari che sono attività improduttive di natura distruttiva. E infatti, a dispetto dell'opinione popolare e del senso comune, esse non contribuiscono allo sviluppo e alla crescita economica, ma al contrario costituiscono un freno significativo allo sviluppo nel lungo periodo.

La pace pertanto non è solamente uno scenario di assenza di conflitti ma è, dal punto di vista economico, uno scenario in cui le attività produttive eccedono in maniera sostanziale le attività improduttive. Tra queste ultime, in particolare, la *produzione* di pace sarà maggiore quando quelle distruttive sono minimizzate. La pace è quindi configurabile come un'istituzione nel senso che essa fornisce agli individui e alle organizzazioni un insieme di norme e regole di riferimento, che influenzano e informano il loro comportamento. In particolare, la pace non è altro che quell'assetto istituzionale che favorisce il consolidarsi delle attività produttive nel lungo periodo, limitando nel contempo il peso delle attività improduttive, in particolare quelle distruttive. In questa prospettiva la pace è un bene pubblico globale poiché produce benefici per tutti, mentre negli scenari informati dalla violenza si generano solo benefici privati.

Con questa prospettiva di partenza è possibile delineare in maniera più precisa i contorni del dominio e dei contenuti dell'economia della pace. L'economia della pace studia: (1) le determinanti di conflitti armati e di altre forme di violenza; (2) le conseguenze economiche dei conflitti armati e di qualsiasi politica basata sull'esercizio della violenza fattuale o potenziale; (3) le misure di politica economica per rimuovere le cause dei conflitti violenti, costruendo la pace e favorendo lo sviluppo economico di lungo periodo. Questa interpretazione ci permette di indicare, in ciò che segue, tre politiche solo apparentemente indipendenti l'una dall'altra ma che in realtà si integrano e si completano in un unico percorso di costruzione della pace.



Quale comunità?

Investire nella pace

In base all'interpretazione proposta, è chiaro che il primo investimento per costruire la pace sarà quello che incrementerà le attività produttive, a discapito delle attività improduttive. Perché gli agenti economici rafforzino gli investimenti in attività produttive - in particolare quelle manifatturiere - è necessario che essi abbiano aspettative positive in merito alla competitività e quindi rispetto alla profittabilità futura. Alla base della competitività in un'ottica di lungo periodo ciò che realmente rileva è la produttività che si genera e si rafforza principalmente in seguito all'accumulazione di capitale umano. Per capitale umano intendiamo convenzionalmente la conoscenza incorporata negli individui, che si traduce in competenze e creatività in ambito produttivo. In breve, una maggiore accumulazione di capitale umano è uno dei principali stimoli allo sviluppo di lungo periodo. Di conseguenza gli investimenti in educazione sono largamente i più desiderabili in un'ottica di lungo periodo.

Se quindi consideriamo l'educazione l'investimento più importante per lo sviluppo di lungo periodo, per l'elaborazione della politica economica sarà appropriato utilizzare una misura che consideri il bilanciamento tra tale fattore di sviluppo e uno di declino economico, in particolare le spese militari. Uno degli indicatori che - pur nella sua semplicità - possiamo utilizzare è quindi il rapporto tra l'investimento in istruzione e la spesa militare. In parole più semplici, questo rapporto evidenzierà il rapporto tra l'investimento pubblico in futuro capitale umano e in una politica di spese improduttive che, nei fatti, crea distorsioni e decrementi nell'accumulazione dello stesso. Secondo gli ultimi dati disponibili, in Italia tale rapporto era pari a 2,78. In breve, per ogni euro speso in ambito militare venivano investiti 2,78 euro in educazione. Per determinare se questo valore sia elevato oppure no si consideri il fatto che gli stati presentano un'evidente eterogeneità in questo senso. Se negli Stati Uniti nel 2014 esso era pari a 1,53, in Germania, Canada e Regno Unito esso era pari rispettivamente a 4,18, a 4,42 e 3%. Invero, con la comprensibile eccezione degli Stati Uniti, sembra che un paese come l'Italia abbia uno dei valori più bassi tra gli altri paesi sviluppati. In termini pratici, per ogni euro speso in ambito militare, ogni governo dovrebbe impegnarsi a spendere un multiplo in educazione al fine di garantire un'adeguata compensazione al costo sociale generato dalla spesa militare.

È chiaro che l'andamento di tale rapporto può dover rispondere a fattori esogeni. Nel caso in cui fosse necessario incrementare la spesa militare per motivi strategici o per rispettare obbligazioni internazionali, i governi dovrebbero impegnarsi ad aumentare parallelamente la spesa governativa in educazione, in modo da prevenire il nocumento futuro per l'economia. Situazione ben più desiderabile sarebbe senz'altro quella di far diminuire anche il denominatore di tale rapporto, vale a dire le spese militari, virando con



decisione verso una politica di disarmo. In breve, questo indicatore, pur nella sua semplice costruzione, dovrebbe divenire un punto di riferimento per la politica economica. In termini più generali, i governi e le organizzazioni internazionali potrebbero utilizzare tale rapporto tra spesa per educazione e spese militari come una variabile, obiettivo della politica economica da associare a quelle normalmente utilizzate.

Politiche di disarmo e il rispetto del trattato internazionale ATT

Il disarmo è quindi una politica desiderabile per la costruzione della pace. Le decisioni in merito all'acquisizione di armamenti, ovvero di disarmo, tuttavia, non possono essere esclusivamente unilaterali. La spesa militare di ogni paese è infatti influenzata dalla spesa militare degli altri paesi, in particolare di quelli geograficamente vicini. Inoltre, in breve, non è possibile una politica di disarmo a livello globale se non con l'implementazione efficace di regole a livello globale.

Nell'aprile del 2013 l'Assemblea Generale dell'ONU ha approvato il Trattato sul commercio delle armi convenzionali (*Arms Trade Treaty*, di qui in poi ATT). Esso è entrato in vigore il 24 dicembre 2014. L'Italia e gli altri paesi UE lo hanno ratificato nel 2014. Nel trattato, è espressamente statuito che l'esportazione di armamenti verso paesi belligeranti, ovvero verso paesi in cui esistano accertate violazioni dei diritti umani, è da proibire. Al di là delle regole puntuali, ancora più importante è il fatto che nel trattato venga sancito un principio fondamentale, vale a dire che per le armi il criterio del libero commercio non vale in maniera assoluta, ma esso è derogabile in virtù della salvaguardia di beni pubblici globali come la pace e la tutela dei diritti umani. In pratica questo significa che allo scambio di armamenti è possibile imporre vincoli che non sarebbero altrimenti applicabili. Questo rappresenta un significativo avanzamento rispetto al passato. In precedenza, infatti, in sede ATT era riconosciuto il solo principio della sicurezza nazionale come fonte di eccezione alle regole internazionali sul commercio. Introdurre l'obiettivo della pace tra i principi guida di scambi commerciali internazionali costituisce un passo in avanti estremamente innovativo.

Nel caso in cui il trattato fosse pienamente rispettato gli effetti che potremmo aspettarci sono diversi. In primo luogo vi sarebbe una diminuzione globale dei volumi scambiati nel breve periodo. I paesi che non aderiscono al trattato potrebbero godere di un vantaggio, ma esso comunque dovrebbe essere di misura modesta - quantomeno nel breve e medio periodo - in virtù del fatto che i paesi non aderenti non riusciranno comunque ad adeguare la propria capacità produttiva in un tempo breve. L'industria militare, infatti, necessita di sostanziali investimenti fissi che nel breve periodo non sono facilmente realizzabili. Alla diminuzione dei volumi scambiati dovrebbe essere associato un aumento dei prezzi. La contrazione dell'offerta, gli au-



Quale comunità?

menti di prezzo e una maggiore trasparenza e tracciabilità dovrebbero costituire una prevenzione efficace a massicce importazioni da parte di regimi dittatoriali, stati canaglia o signori della guerra. La piena implementazione di questo trattato è quindi necessaria per cominciare a strutturare un insieme di regole efficace, che favorisca la costruzione della pace a livello globale.

Ad oggi, i paesi principali protagonisti del commercio mondiale di armi convenzionali non hanno ratificato (gli Stati Uniti) o neanche firmato (Russia, Cina, India e Arabia Saudita tra gli altri) il trattato. I paesi dell'UE hanno ratificato il trattato, ma esso è nei fatti ancora inefficace, in particolare per il ruolo che gli stati ancora giocano nella produzione di armamenti.

Ripensare il ruolo dello stato nella produzione di armamenti

Uno dei principi del trattato ATT è che i singoli paesi siano responsabili dei flussi di armi. In Europa, tuttavia, in molti casi le imprese esportatrici di armamenti sono di proprietà pubblica. A eccezione del Regno Unito, infatti, nei grandi paesi europei le imprese produttrici di armamenti sono di proprietà pubblica: Safran, DCNS e Thales in Francia, Navantia in Spagna e il colosso Airbus che è controllato da Francia, Germania e Spagna rispettivamente con il 12%, l'11% e il 4% delle quote azionarie. In breve, le imprese europee produttrici di armi competono a livello globale pur mantenendo il favore e il sostegno dei governi a livello domestico. È un'industria caratterizzata dall'esistenza di *campioni nazionali*. È evidente che la proprietà pubblica pone un significativo problema di controllo. Nei fatti, gli stati, da un lato, producono armi e, dall'altro, dovrebbero monitorare e controllare se stessi nel momento in cui le esportano. L'evidente conflitto di interessi è, da un lato, distorsivo del mercato, dall'altro, mina la credibilità dei paesi coinvolti. Al momento, la proprietà pubblica dell'industria militare, per quanto ampiamente discutibile in paesi democratici, appare purtroppo difficilmente modificabile in tempi brevi. L'unica opzione realizzabile è forse la realizzazione di un'agenzia europea indipendente di controllo, con sussidiarie nazionali che svolgano il ruolo di registro delle transazioni così come previsto dall'ATT. A questo proposito, l'attuale Agenzia Europea della Difesa (EDA) non sembra idonea a svolgere un ruolo di questo tipo. Essa, infatti, è legata ai governi e pertanto non risolverebbe l'anomalia esistente.

La proprietà pubblica delle imprese produttrici di armamenti pone ulteriori problemi, poi, in virtù del fatto che molte di queste sono quotate in borsa. Esiste, infatti, un problema oggettivo di conflitto di interessi tra gli obiettivi di uno stato azionista di maggioranza e quello degli amministratori e degli azionisti di minoranza. La proprietà statale di un'impresa che produce armamenti nei regimi democratici, infatti, è giustificabile solo alla luce di esigenze di difesa, ma gli obiettivi ultimi dovrebbero essere la sicurezza e la pace. Obiettivo di amministratori e azionisti di minoranza, viceversa, è il



raggiungimento del più elevato profitto possibile. Uno stato, quindi, potrebbe razionalmente voler limitare le proprie esportazioni di armamenti per non compromettere la produzione del bene pubblico *Pace* a livello globale o comunque per evitare di alimentare crisi e *spillover* di insicurezza da regioni limitrofe. L'interesse di amministratori e azionisti di minoranza, viceversa, potrebbe essere decisamente in controtendenza perché freni alle esportazioni diminuiscono i profitti attesi.

L'Italia è uno degli esempi di tale ambiguità, in virtù del fatto che il campione nazionale nella produzione di armi è di proprietà statale, vale a dire Leonardo-Finmeccanica. La struttura proprietaria di Leonardo è così composta: il 30,2% delle azioni sono nelle mani del Ministero dell'Economia e delle Finanze, il 50,4% in quelle di investitori istituzionali, mentre il 17,7% in quelle di investitori individuali. Il 90% del flottante istituzionale è in mano straniera: quasi il 40% in Nord America, il 22,7% in Regno Unito e Irlanda, il 12,7% in Francia, l'8,8% nel resto del mondo, il 7% nel resto d'Europa. Tale divisione pone ulteriori problemi oggettivi in merito alla distribuzione degli utili e dei costi sostenuti per raggiungerli. Le *performance* reddituali di Leonardo-Finmeccanica, infatti, dipendono dalle relazioni diplomatiche, che l'Italia intesse a livello mondiale e quindi, in ultima analisi, i cittadini italiani, attraverso il governo, sostengono dei costi diplomatici per aumentare profitti privati di banche d'affari, investitori istituzionali anche stranieri.

Conclusioni

In conclusione, se un governo intende costruire la pace deve, in primo luogo, porsi un obiettivo interno di politica economica di investimento nella pace, che parta dalla consapevolezza del nocimento che attività improduttive come le spese militari generano per l'economia e la società nel lungo periodo. In secondo luogo, la produzione del bene pubblico globale *Pace* deve essere perseguito attraverso la cooperazione internazionale, nell'implementazione delle misure previste dal trattato ATT. Per i paesi dell'UE questo è particolarmente importante poiché esso è in molti casi inefficace, in virtù del fatto che, essendo protagonisti della produzione di armamenti, gli stati rivestono sia il ruolo di controllori che di controllati. L'esistenza dei *campioni nazionali* nell'industria militare, quindi, costituisce non solo un ostacolo sostanziale all'implementazione efficace dell'ATT, ma anche al successo della neonata cooperazione permanente in tema di difesa (PESCO) e quindi, in ultima analisi, di una politica estera comune. Il tema della proprietà pubblica è poi ancora più critico, se consideriamo che tali *campioni nazionali* sono spesso gruppi quotati in borsa, per i quali naturalmente si concreta un conflitto di interessi tra lo stato azionista di maggioranza, che dovrebbe favorire la costruzione della pace limitando gli scambi di armamenti, e gli azionisti di minoranza, che hanno quale obiettivo il più elevato profitto



Quale comunità?

possibile realizzabile solo massimizzando le transazioni di armi.

In ultimo, è chiaro che l'economia della pace si basa in primo luogo su una consapevole non-neutralità nell'interpretazione degli accadimenti economici. La mera sommatoria di profitti privati derivanti da attività improduttive distruttive non è da considerarsi in alcuno modo come un valore positivo per la società nel suo complesso. In secondo luogo, l'economia della pace interpreta come primario il ruolo delle regole e delle istituzioni a livello globale poiché la pace è da intendersi come un bene pubblico globale, e quindi anche i comportamenti virtuosi dei singoli governi - pur desiderabili e auspicabili - devono necessariamente associarsi a una più efficace cooperazione a livello globale.

Raul Caruso



Professore emerito di Statistica Economica all'Università di Padova, esperto delle dinamiche dell'istruzione e del lavoro, Ugo Trivellato analizza la situazione della scuola italiana nel contesto europeo. Ne emerge un quadro di gravi disfunzioni. Pesano decenni di incuria e la scarsa consapevolezza nella società dell'importanza della scuola.

La scuola italiana dopo decenni di incuria

1. La scuola italiana nel contesto europeo

Education at a glance è il ricco, ragionato annuario dell'OECD (Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico) sullo stato dell'istruzione nei 35 paesi membri. Dal volume uscito nel 2017 traggio aggiornate, essenziali informazioni sulla scuola italiana in un'ottica comparata, utili per rispondere a tre basilari questioni.

La prima domanda è: quali sono i livelli di scolarità che si raggiungono? Per rispondervi, conviene guardare ai titoli di studio più elevati conseguiti dagli adulti nella fascia di età 25-34 anni, immediatamente successiva all'età massima di conclusione degli studi. Le evidenze sono eloquenti. In Italia raggiunge un titolo di istruzione terziaria il 26% dei 25-34enni, mentre in media nell'Unione Europea (UE22¹) e nell'OECD tale percentuale è pari rispettivamente al 40 e al 43%. La considerazione dell'intera distribuzione dei 25-34enni per titolo di studio più elevato è altrettanto impietosa. Mentre in Italia è senza diploma di scuola secondaria superiore il 26% e col tale diploma il 48% del soggetti, la media europea è, rispettivamente, il 15 e il 45%.

Importa notare, poi, che il processo di avvicinamento della scuola italiana alla media europea si è arrestato un quarto di secolo fa; la tendenza degli ultimi due decenni è di segno opposto, di una dilatazione della distanza.

Vengo al secondo interrogativo: che cosa imparano gli studenti? È istruttivo guardare alle competenze acquisite dal campione di studenti italiani quindicenni, oltre 11.000, che hanno partecipato all'edizione 2015 dell'indagine PISA (*Programme for International Student Achievement*)². Le finalità dei cicli scolastici iniziali sono molteplici: cognitive, affettivo-relazionali, di formazione civile. I risultati riguardano un segmento circoscritto degli apprendimenti: le competenze in Lettura e in Matematica. Essere consapevoli di questa limitazione non giustifica, però, la sottovalutazione dell'importanza di tali risultati.

- La percentuale di studenti italiani che raggiungono le competenze di base in Lettura e Matematica è appena al di sotto del 70%. Fanno peggio dell'Italia 13 paesi. Fanno meglio 24 paesi, tra i quali tutti i maggiori paesi europei.

- L'indice di equità sociale degli studenti italiani - un indice che raggiunge il massimo, pari a uno, nel caso di perfetta equità - si attesta sullo 0,68. Un indice di equità inferiore si registra in 12 paesi, tra i quali spicca la Francia. Un indice superiore si ha in 25 paesi, tra i quali emergono per un livello di equità ben più marcato i paesi scandinavi e l'Olanda, i quali, tra l'altro, si segnalano anche per la più alta percentuale di studenti con competenze di base³.



Quale comunità?

Complessivamente, la combinazione di livelli di apprendimento e di equità sociale che contraddistingue la scuola italiana è decisamente insoddisfacente. Essa suggerisce, infatti, che i mediocri livelli di apprendimento degli studenti sono comunque dovuti per una parte non trascurabile al contesto socio-culturale familiare. Questa chiave di lettura è rafforzata dalle evidenze di forti divari territoriali del nostro sistema scolastico, in primo luogo tra il Mezzogiorno e il resto del paese (Braga e Checchi 2010).

Tra le ragioni di questo stato delle cose - ed è la terza questione che considero - vi è l'(in)adeguatezza delle risorse, finanziarie e umane, impiegate nell'istruzione. Guardo a sintetiche informazioni sulla spesa e sulle condizioni degli insegnanti. Le variabili sulla spesa per l'istruzione sono, nell'ordine, la spesa annua per studente per l'insieme dei servizi di istruzione, Ricerca e Sviluppo inclusa, e l'indice di variazione della spesa pubblica per l'istruzione dal 2008 al 2014. Nel 2014, la spesa totale annua per studente in Italia risulta inferiore del 14,5% a quella dell'UE22, addirittura del 33% a quella del Regno Unito. A questo esito ha concorso in misura determinante la contrazione della nostra spesa pubblica per l'istruzione durante la Grande Recessione. Il livello di tale spesa è cresciuto di molto poco - appena dell'1% - nell'UE22, in modo significativo - del 9% - in Germania (e analogamente nei paesi scandinavi, in Olanda e Polonia). L'Italia si colloca al polo opposto: è fra la decina di paesi, su 33, che hanno registrato un calo della spesa; per giunta, si distingue per la contrazione relativa più forte, il 18%.

Ancora due variabili attengono agli insegnanti della scuola secondaria inferiore in 14 paesi europei, sempre nel 2014: (i) il loro salario relativo, espresso in percentuale di quello degli occupati con titolo di istruzione terziaria⁴; (ii) la percentuale di insegnanti che hanno ricevuto una formazione sul lavoro nei 12 mesi precedenti. Per entrambe le variabili la media nell'insieme dei 14 paesi si attesta intorno all'87%.

- Ebbene, il salario relativo degli insegnanti italiani è pari al 66%, dunque decisamente più basso (soltanto in cinque paesi la situazione è peggiore), vistosamente lontano da Regno Unito e Olanda - dov'è intorno alla parità - e ancor più da Portogallo e Spagna - dove si colloca intorno al 120%.

- Guardando alle attività di *in-service training*, gli insegnanti italiani che nel corso dell'anno vi hanno partecipato sono poco più del 75%; una percentuale inferiore si è registrata soltanto in un paese; della dozzina di paesi con un tasso di partecipazione superiore, ben nove hanno avuto una percentuale di insegnanti coinvolti fra l'84% e il 94%.

In sintesi, gli insegnanti italiani hanno salari più bassi e ricevono meno attività di aggiornamento professionale *in-service* di gran parte dei loro colleghi europei.

2. Lo stato della scuola, dopo decenni di incuria

L'esame comparato sullo stato dell'istruzione nei paesi europei ci dice di una condizione mediocre, per molti versi preoccupante della scuola italiana. Certo, esso soffre di almeno due limiti. Trascura la forte *variabilità* del nostro



sistema educativo: fra livelli di istruzione, fra territori, fra istituti scolastici e fra università (ad es., la scuola elementare, soprattutto nel centro-nord, resta buona; parte della formazione universitaria è ancora competitiva; ecc.). Ed è condotto a una scala molto aggregata, trascura le caratteristiche dei *processi educativi*, decisive per gli esiti. Sono persuaso, peraltro, che di massima allo stesso giudizio portino le esperienze, e le testimonianze, di molti attori della scuola - dirigenti scolastici, insegnanti, genitori, studenti - che continuano ad impegnarsi per contrastare un diffuso atteggiamento di rassegnazione al degrado (tacitato da voti alti e promozioni facili).

Questo stato delle cose è figlio di decenni di incuria. Essi chiamano in causa l'azione dei governi che si sono succeduti, *in primis* i ministri della pubblica istruzione - quanto si deve risalire nel tempo perchè si affacci alla mente un nome meritevole di essere ricordato? - e un'alta burocrazia singolarmente inadeguata. Ma interrogano anche forze sociali e larghi strati della società: che non avvertono l'importanza della scuola e, perciò, sono disattenti alle sue vicende; o che si rapportano alla scuola con logiche anguste, corporative.

Un sintomo, forse tra i più chiari, dei problemi che affliggono la scuola è nel modo in cui si è venuto configurando il recente impegno ad affrontarli con "la buona scuola" (uno sbrigativo, superficiale dibattito seguito da un'ampia normativa, il tutto tra la metà del 2014 e il luglio 2017) e nelle luci ed ombre che ne connotano i primi risultati. La molla principale dell'iniziativa era in una pesantissima eredità dei decenni di incuria: circa 100.000 insegnanti precari. La scelta del governo è stata di misurarsi con tale eredità entro un disegno riformatore ambizioso - il titolo della legge è emblematico: "Riforma del sistema nazionale di istruzione e formazione" - e, però, sorprendentemente silente su problemi basilari (a due tra questi accennerò tra poco).

Sull'abnorme instabilità del corpo insegnante la riforma è intervenuta in maniera soddisfacente. Altrettanto non si può dire di molti - troppi? - altri temi sui quali ha legiferato: dall'autonomia scolastica, ancora modesta e priva di risorse adeguate; alla grossolana svolta in chiave di efficienza, esemplificata dai poteri affidati ai dirigenti scolastici e dal "*marketing* scolastico" fra le scuole che ha indotto⁵; ai tratti ambigui delle iniziative di alternanza scuola-lavoro; alla vacuità del proposito di fare degli istituti scolastici poli di attività culturali e sociali del territorio, quando la prospettiva della scuola a tempo pieno continua ad essere un miraggio. Invocare per "la buona scuola" il peccato originale dell'intero *policy making* nostrano - quel 'tra il legiferare e il realizzare c'è di mezzo il mare' - sarebbe fuor di luogo, se non altro perché essa neppure può rivendicare di essere guercia fra i ciechi. Per l'insieme delle politiche dell'istruzione, poi, incluse quelle (co-)definite dalle annuali leggi di bilancio, lo scarto fra propositi enunciati - e, soprattutto, fabbisogni indifferibili - e stanziamenti resta grave. Il recente accordo sul contratto degli insegnanti ne è l'ultima riprova (Tortuga, 2018)⁶ e testimonia che istruzione e ricerca non



Quale comunità?

sono certo tra le priorità *praticate* dal paese.

Ai miei occhi, ancor più significativo è che la politica scolastica, e il dibattito sulla stessa, neppure mettano a fuoco nodi cruciali del nostro sistema educativo: indispensabile premessa, questa, a un serio confronto sui rimedi. Due temi, l'obbligo scolastico e il possibile accorciamento a quattro anni del ciclo di istruzione secondaria superiore, sono illuminanti. Sinteticamente:

- Dal 2006 l'obbligo scolastico è di 10 anni; nel caso di (auspicabile) regolarità degli studi si estende, quindi, a due anni dopo la scuola media. Non indugio sul fatto, grave, che, a distanza di oltre un decennio, per troppi giovani esso sia ancora una grida di manzoniana memoria. Mi interrogo, invece, sulla coerenza dell'obbligo con l'organizzazione e i modi di funzionamento del sistema scolastico, che sono rimasti largamente inalterati. L'accertamento delle competenze continua ad avvenire, per tutti, con l'esame di terza media. C'è un'evidente, vistosa discrasia in tutto ciò. Ragionevolezza avrebbe voluto che un prolungamento di due anni dell'obbligo fosse accompagnato da una revisione dei percorsi scolastici: vuoi col prolungamento a 10 anni del ciclo di istruzione comune, vuoi con l'avvio di una differenziazione dei canali formativi dopo la scuola media; comunque, con la definizione di percorsi scolastici compiuti (o di tappe compiute di percorsi ancora *in itinere*), che portassero a un delle competenze alla conclusione del decimo anno. Ebbene, niente di tutto questo è stato realizzato; anzi, neppure è all'ordine del giorno della discussione. E nel sito del MIUR si leggono varie piacevolezze, rigorosamente fedeli alla normativa; per coglierne l'incongruità basta una citazione, senza commenti: "L'adempimento dell'obbligo [di almeno 10 anni] è finalizzato al *conseguimento di un titolo di studio di scuola secondaria superiore o di una professionale di durata almeno triennale entro il 18° anno di età*".

- L'ipotesi di riduzione a 4 anni del ciclo di scuola secondaria superiore è affrontata senza considerare che l'obbligo scolastico è di 10 anni e a prescindere da ipotesi di un suo prolungamento. Dunque, un'altra non apprezzabile bizzarria. Per di più, la cosiddetta "sperimentazione" di percorsi quadriennali liceali e tecnici avviata di recente (bando del MIUR; 200 scuole che si candidano; 100 selezionate dal MIUR; una classe "sperimentale" per ogni scuola ammessa, scelta dagli organi della stessa; iscrizione a tale classe decisa dagli studenti) tutto è tranne un *esperimento sociale*⁷. Dall'iniziativa si potranno forse trarre indicazioni di qualche interesse su aspetti di contorno. Per certo sarà *impossibile imparare* se gli studenti dei percorsi quadriennali acquisiscono competenze almeno uguali a quelle degli studenti dei percorsi quinquennali: che è, palesemente, *l'interrogativo* al quale dovrebbe rispondere una credibile sperimentazione.

3. Una conclusione preoccupata

Oltre che per la loro rilevanza, questi due casi sono emblematici del ritardo con il quale si viene svolgendo il dibattito sulle politiche di riforma della scuola. Un ritardo che non è soltanto nell'impianto scientifico-culturale col



quale le si affronta: ritardo comunque allarmante, perché si manifesta in un settore, la scuola, che dovrebbe essere sede elettiva della cultura e del metodo scientifico. È un ritardo che emerge ancor prima: nell'attenzione civile alla scuola, nella consapevolezza del suo ruolo, nell'interesse col quale si guarda al modo in cui i progetti riformatori sono proposti e posti in essere.

Per avviare un processo di riqualificazione della scuola è indispensabile un cambio di passo. Le condizioni per avviarlo sono almeno due: adottare una prospettiva di medio-lungo periodo e convenire di dedicare alla scuola maggiori risorse. Già questi appaiono oggi obiettivi ambiziosi.

Ugo Trivellato

Riferimenti bibliografici

Ballarino G. e Schizzerotto A. (2011). "Le disuguaglianze intergenerazionali in istruzione". in A. Schizzerotto, U. Trivellato e Sartor N. (a cura di), *Generazioni disuguali. Le condizioni di vita dei giovani di ieri e di oggi: un confronto*, Bologna, Il Mulino, pp. 71-110.

Braga M. e Checchi D. (2010). "Sistemi scolastici regionali e capacità di sviluppo delle competenze. I divari dalle indagini PIRLS e PISA". *La Rivista delle Politiche Sociali*, 3/2010, pp. 1-25.

Martini A. e Trivellato U. (2011). *Sono soldi ben spesi? Perché e come valutare l'efficacia delle politiche pubbliche*. Venezia, Marsilio.

OECD (2016). *PISA 2015 Results (Volume I). Excellence and Equity in Education*. Paris.

OECD (2017). *Education at a glance 2017. OECD indicators*. Paris [anche in francese e tedesco; http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oecd/education/education-at-a-glance-2017_eag-2017_en#.WoHYV4nOXUQ].

Tartuga (2018). "Cosa c'è e cosa no nel contratto degli insegnanti", *Lavoce.info*, 13.12.2018 [<http://www.lavoce.info/archives/51105/nel-contratto-della-scuola-unaltra-riforma-incompiuta/>].

Baccini A. (2018), "I frutti avvelenati del marketing scolastico" [https://www.rivistailmulino.it/news/newsitem/index/item/News:NEWS_ITEM:4250].

Note

1) I paesi dell'UE membri dell'OECD sono 22 e ad essi si riferiscono le medie dell'Unione.

2) PISA è la più grande indagine internazionale nel campo dell'educazione: promossa dall'OECD nel 2000 e coinvolge oggi più di 80 paesi. Ha come oggetto d'indagine gli studenti quindicenni; rileva le loro competenze in matematica, scienze, lettura e in ambito finanziario, con prove incentrate sul problem solving; raccoglie informazioni di contesto sulle pratiche educative nei paesi partecipanti. I risultati salienti dell'edizione di PISA 2015 sono in OECD (2016).

3) Per l'inerzia dell'influenza del contesto socio-culturale familiare nella partecipazione e nelle scelte scolastiche fra generazioni, vedi Ballarino e Schizzerotto (2011).

4) Più precisamente, il riferimento è al salario legale di insegnanti con 15 anni di anzianità e livello di qualificazione tipico (per noi la laurea), rapportato al salario medio degli occupati a tempo pieno per l'intero anno con titolo di istruzione terziaria.

5) Baccini (2018) argomenta in maniera persuasiva sui "frutti avvelenati del marketing scolastico".

6) Palesemente, la questione non è meramente retributiva. I bassi salari, così come la bassa spesa per l'aggiornamento, sono indicatori dello scadimento del ruolo e delle responsabilità sociali riconosciute agli insegnanti.

7) Per credibili metodi per valutare gli effetti di interventi (qui un percorso quadriennale rispetto a uno quinquennale), e per significativi esempi di loro impiego in paesi sviluppati, vedi Martini e Trivellato (2011).





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

LIBRI E RECENSIONI

1. Lorenzo Milani

José Luis Corzo, *Lorenzo Milani - analisi spirituale e interpretazione pedagogica*, edizioni Servitium 2008 (pp. 478).

Lorenzo Milani: un prete di campagna, un intellettuale, un artista, un maestro, un obbediente, un rivoluzionario? Per capire una figura così complessa José Luis Corzo, religioso scolio, ideatore e fondatore della Casa-scuola "Santiago 1" a Salamanca, ispirata al metodo milaniano, cerca la chiave interpretativa nella radice religiosa del priore di Barbiana. Corzo si pone l'obiettivo di studiare la configurazione spirituale della personalità di don Milani... (p. 38).

Prima di scandagliare questo aspetto, indaga sulla vita di Lorenzo Milani, avvalendosi soprattutto del ricco epistolario analizzato, ma cercando anche di contestualizzare la sua vita nelle vicende politiche, sociali e religiose della sua breve, ma intensa esistenza. Complessivamente presenta una bibliografia di più di ottanta opere, comprensive di saggi, articoli, testi di storia politica e religiosa degli anni del secondo Novecento.

Lorenzo Milani, cresciuto in una famiglia alto borghese, esprime nel suo percorso scolastico una forte sensibilità e interessi artistici; a vent'anni si converte, ed entra in seminario. Compie anche la scelta radicale di mettersi dalla parte dei poveri: "Ci ho messo 22 anni per uscire dalla classe sociale che scrive e legge l'Espresso e il Mondo" (p. 147); "Io non ho Patria e reclamo il diritto di dividere il mondo in diseredati e oppressi dall'altro. Gli uni sono la mia Patria, gli altri i miei stranieri" (lettera ai cappellani militari 1965) (p. 140); "Ho voluto più bene a voi [i suoi ragazzi] che a Dio, ma ho speranza che lui non sia attento a queste sottigliezze e abbia scritto tutto sul suo conto" (Testamento 1966) (p. 152-56).

Tuttavia, in quegli anni di guerra fredda, non vuole mai allontanarsi dalla chiesa che ama profondamente. Aderisce in un primo momento alla Dc, per poi allontanarsene definitivamente negli anni Sessanta.

José Luis Corzo entra nel cuore della sua tesi nel secondo capitolo, quando analizza la profondità spirituale di Milani. Anche qui si avvale di una grande dovizia di fonti, soprattutto lettere e, tra i saggi di don Milani, *Esperienze pastorali*. Milani arriva alla conversione, senza strappi e senza mediatori, riflettendo sul senso della vita: "Quando ho capito che il linguaggio dei colori non aiutava nessuno... ho smesso e mi sono arruolato [nella ditta di Dio: come chiamerà la chiesa]... l'arte è un crimine squisito... fino a quando l'intera umanità non sarà in grado di godere di musica, poesia, pittura..." (p. 178).

La qualità fondante la sua spiritualità sta nella coerenza tra il suo vivere da prete nel tempo escatologico, e da uomo nel tempo quotidiano, tanto che prenderà posizioni decise per i più deboli, farà scelte politiche coerenti con questa visione del mondo, criticherà l'operato dei potenti e dei vescovi. Come risolve queste sue apparenti contraddizioni? Scegliendo di essere un testimone, piuttosto

Quale comunità?

sto che fornire soluzioni di principio, consapevole che nella vita si vive con un cuore di carne... "si può amare solo un numero di persone limitate, forse qualche decina, forse qualche centinaio..." (p. 255); "Io non conosco che qualche gesuita che sia capace di questo orribile peccato contro natura di amare per dovere. Quando si vive a lungo tra i disgraziati è più facile amarli troppo che troppo poco" (p. 253).

Resta sempre fedele alla chiesa, tuttavia esperienza e ragione che accompagnano la sua fede lo rendono libero nella critica alle istituzioni, come anche all'istituzione religiosa. "La via ordinaria dobbiamo ordinarla secondo esperienza e ragione..." (p. 261). La sua formazione teologica e, in particolare, cristologica fa sintesi con un suo *background* culturale ebraico, che proviene dalla madre, e con la cultura laica respirata in famiglia: Cristo diviene la Parola fatta carne, è soprattutto un testimone, come lui intende tutta la sua vita, una pratica esistenziale. La sua ricerca è in sintonia con la storia che Dio disegna, sostenuta dalla certezza che il suo concreto fare nelle vicende umane troverà epilogo e significato in una vita futura, compimento di ogni speranza di cambiamento. Certo la sua ricerca è in sintonia con la storia che disegna Dio "... *tento di leggere nei fatti le indicazioni di Dio su come devo vivere*" (p. 206). Ma la storia che Dio disegna non si manifesta solo attraverso la chiesa istituzione, è più complessa. A una giovane che gli chiedeva di Dio, scrive: "Quando avrai perso la testa, come l'ho persa io, dietro poche decine di creature, troverai Dio come premio. Ti toccherà trovarlo per forza perché non si può far scuola senza una fede sicura" (p. 258). Dio diventa premio e rivelazione solo per chi sa amare in modo concreto.

Nel terzo capitolo viene esaminato il pensiero pedagogico di Lorenzo Milani. Ciò che Milani pensava non è acquisibile da testi teorici, piuttosto lo si può trarre dalla sua pratica pedagogica. Pratica che può essere riassunta nell'espressione: "dare la parola ai poveri". I testi che meglio esplicitano la sua pratica sono: *Lettera a una professoressa* del 1967 ed *Esperienze pastorali*.

Prima di tutto la sua è una scelta di stare dalla parte dei più deboli: dei montanari piuttosto che i campagnoli, dei campagnoli piuttosto che i cittadini, degli operai piuttosto che i borghesi, degli ultimi in generale. Perché dotati di cultura, di valori, ma incapaci di esprimere la loro umanità che si può manifestare solo attraverso la parola. La parola viene data come processo di umanizzazione, perché prima del cristiano ci deve essere l'uomo. La parola per fare giustizia, per difendersi dai soprusi, per rendere gli uomini eguali. "Quando il povero saprà dominare le parole come personaggi, la tirannia del farmacista, del comiziante e del fattore sarà spezzata" (p. 308).

Va oltre un'interpretazione marxista della classe sfruttata, perché ritiene che causa delle ingiustizie sociali non siano solo le strutture economiche, ma le responsabilità morali degli uomini che usano male del loro potere. Va costruito un nuovo percorso culturale: "La cultura vera, quella che ancora non ha posseduto nessun uomo, è fatta di due cose: appartenere alla massa e possedere



la parola"; (p. 317). "Una scuola che seleziona distrugge la cultura. Ai poveri toglie il mezzo d'espressione. Ai ricchi toglie la conoscenza delle cose" (p. 317). La sua scuola quindi è di cose e parole. Le pratiche sono esperienze attive: lettura dei quotidiani, interviste ai visitatori, viaggi all'estero, apprendimento delle lingue, pratiche sportive. Scuola a tempo pieno, senza voti, esami, sospensioni.

La scuola per lui è anche l'ottavo sacramento, perché permette al povero di trovare la chiave per pensare, riflettere, porsi quel sostrato di domande inquietanti sul senso della vita che consentono di accedere alla conversione, che, comunque, resta dono e mistero di Dio. Non vuole una riedizione della scuola cattolica; piuttosto propone una scuola aconfessionale, ma non neutra rispetto ai valori fondanti di verità e giustizia.

Per questo la scuola, anche se mirata *alla fede*, non è scuola *della fede*.

Il metodo che pratica è quello della scrittura collettiva. Tecnica ispirata anche dal maestro Mario Lodi. "... *l'arte dello scrivere è la religione. Il desiderio d'esprimere il nostro pensiero e di capire il pensiero altrui è l'amore... Per cui essere maestro, esser sacerdote, essere cristiano, essere artista e essere amante e essere amato sono in pratica la stessa cosa...*" (p. 346). E fa sintesi nella pratica perché dall'arte passa all'espressione, dall'espressione alla verità, dalla verità all'amore. Tutti questi passaggi trovano significato nel far scuola che diventa pratica di amore, di verità, preparazione alla fede.

Nel quarto capitolo Corzo prende in esame, in modo analitico, le posizioni critiche su Lorenzo Milani, sia mentre lui era in vita, sia dopo la morte. Considera la posizione della chiesa ufficiale che aveva censurato *Esperienze pastorali*, la posizione dei partiti di sinistra e quelli conservatori. Tra i tanti, sostiene che un socialista come Gaetano Alfré abbia compreso il suo aspetto teologico-spirituale. Prende anche in considerazione l'interpretazione di Pier Paolo Pasolini, che è affascinato dalla vita arcaica e sobria che si conduceva a Barbiana, opposta al consumismo dilagante, conseguenza della rapida industrializzazione. Ma Corzo ritiene che sia i sostenitori, come gli oppositori abbiano considerato frammenti del suo pensiero e delle sue posizioni, piuttosto che ricercare la radice fondante tutta la sua vita: il suo atteggiamento religioso, la sua posizione escatologica nel vivere intensamente la realtà terrena.

Sulla scuola Corzo conclude: "Noi siamo pienamente d'accordo con la scuola testimoniale milaniana, nella quale la ricerca della verità senza monopolio è l'unico dogma che possa essere imposto. Qualora sorga, questa verità sarà profonda illuminazione della coscienza ed esercizio di amore fra coloro che l'hanno cercata; questa scuola, senza altra confessionalità che la passione per la fedeltà e la verità dei suoi maestri, sarà profondamente religiosa, artistica e umana" (p. 438).

Chiara Puppini

Quale comunità?

2. Decisione e processo politico...

Il “decisionismo” è oggi oggetto di forti discussioni, sia per contrastarlo che per indicarlo come soluzione dei problemi italiani. Il libro *Decisione e processo politico. La lezione del governo Craxi (1983- 1987)* mostra come questo dibattito fosse centrale quasi 35 anni fa, a dimostrazione della scarsa memoria della nostra politica. Il libro, pubblicato da Marsilio nel 2014, a cura di G. Acquaviva e G. Covatta, raccoglie i testi presentati, in un convegno del 2013 da studiosi e da protagonisti di allora, e contiene un’ampia rassegna di interventi, articoli, documenti relativi all’aspro scontro di quel periodo su questa questione.

L’interesse sta nella ricostruzione storica di un periodo e di figure, la cui valutazione è ancora controversa, per quanto di significativo può dirci. Io però mi limito a indicare alcune linee interpretative presenti nel libro, lasciando ai lettori il rischioso insegnamento per l’oggi. Certamente si capisce come le radici dell’attuale crisi politica stiano in problemi non risolti di lungo periodo, e nei limiti culturali e politici con cui si affronta la questione anche oggi, in una condizione che presenta nuovi gravi nodi ma in cui altri - molto pesanti - non esistono più. Appare, da allora, una lunga agonia dei partiti, imbrigliati nella indecisione, ma altrettanto evidente appare come questa condizione stia prima nei partiti e nei loro gruppi dirigenti che nelle regole, nelle istituzioni. Il nodo sta infatti nella capacità o meno di costruire il processo politico per arrivare alle decisioni.

Per Cacciari il problema del “decisionismo” si pone realisticamente quando l’ordinamento è in disordine e non riesce a produrre da sé scelte razionali, quando l’ordine politico è in crisi e non è in grado di superare questa situazione attraverso proprie regole e procedure. Ma chi decide deve essere capace di realizzare un concreto progetto di nuovo Ordinamento. Solo un forte potere carismatico potrebbe forse fare a meno di *razionalità* nella forma della decisione, modello però irrealistico e regressivo rispetto alla politica occidentale.

“Decisionismo” non è di per sé anti-democratico e autoritario, se però pone un *governo politico* a fronte di un *parlamento forte*, di organi collegiali autonomi democraticamente costituiti, dotati di competenze, attraverso i quali il popolo possa agire. La necessaria autonomia del governo politico va infatti intesa non come superiorità né mera esecuzione, ma come specifica sfera di competenza rispetto a ciò che appartiene al parlamento e a ciò che rientra nel principio della *sussidiarietà* dei diversi organismi e “corpi intermedi” che possono agire con efficacia decisionale su materie nelle quali può esprimersi autonomamente la propria capacità di autodisciplinarsi. Appare chiaro come il decisionismo sia perciò lontano da ogni fideismo sia nel Capo, uomo solo al comando per quanto carismatico, sia nella mera semplificazione delle procedure sia, ovviamente, nella discussione come unico metodo democratico. Quest’ultimo modo, di per sé valido, risulta irrealistico in una società come la nostra - di allora e di oggi - in cui mancano i caratteri di *ethos* condiviso e di amicizia tra le parti. Ma mi chiedo se la costruzione di questi caratteri non sia proprio il ruolo della politica,



dai partiti alle diverse articolazioni della società, pena non solo il possibile degenerare in forme di governo autoritarie ma la stessa impotenza del decisionismo.

Non è stata questa la fine della parabola craxiana? Nella prefazione Piero Craveri riassume le conclusioni del convegno, evidenziando il limite di fondo di Craxi nel prevalere sull'uomo di Stato, sullo statista, del politico puro, tutto centrato sulle decisioni "politiche"; causa questa del fallimento del tentativo di rompere sia "l'antipolitica" e il "conservatorismo" dell'ultimo Berlinguer sia il "consociativismo oligarchico" che coinvolgeva DC e PCI.

Nel libro, le valutazioni alla fine concordano, pur distinguendo la prima dalla seconda fase di Craxi, la sua politica estera da quella interna, che il suo è stato un decisionismo *imperfetto*, che lo ha portato ad abbandonare il disegno di rottura del quadro politico "partitocratico", adattandosi, alla fine, ad esso per la presunzione, appunto tutta politica, di saperlo dominare e guidare. Il limite sta nel non aver capito che la "decisione" non può essere un momento separato dal processo democratico e dalla *leadership*. Concentrazione del potere di decidere non significa verticalizzazione, anzi. Come allora, e tanto più ora, non può esserci governo efficace della crisi attraverso meri adattamenti, rattoppi di sapore decisionistico. Un decisionismo, come un riformismo, *incompetente*, con riforme senza riformismo fuori di un progetto organico, e riformismo come bandiera senza riforme, peggiorano l'ingovernabilità, la crisi della democrazia e della politica. Esempio è appunto la parabola di Craxi, che, assunto il modo di fare del decisionista politico, pensa basti verticalizzare i rapporti con i poteri. Prevale quindi un'immagine autoritaria, antipatica, poco credibile, dell'uso personalizzato del potere e delle istituzioni. Perde l'autorità per proporre la riforma fondamentale dell'ordinamento statale e di governare i processi politici e le necessarie mediazioni.

Craxi opera una verticalizzazione anche nel partito, accentra i due ruoli di presidente del consiglio e di segretario del partito; rifiuta le proposte di riorganizzazione del partito; trascura le periferie del partito; rompe - dopo una prima fase di "innamoramento" - con molti intellettuali considerati come impaccio. Il partito è così schiacciato sull'identità del suo *leader*-presidente del consiglio. Si svuotano le due idee forti iniziali: governabilità e grandi riforme, innovazione e cambiamento rimangono *karma* ripetuti. Progressivamente perde visibilità l'elaborazione e l'identità, se non quella del Capo, del progetto politico e della diversità, rispetto al sistema dei partiti. Persa la capacità di stare in sintonia con i processi reali, rimane un atteggiamento di ottimismo, sostituendo alla contrapposizione "destra-sinistra" (...) la contrapposizione "vecchio/nuovo", "arretrato/moderno" (L. Covatta). La trasformazione è così radicale da snaturarlo, indebolendolo (Spini). Molti socialisti all'epoca denunciano le degenerazioni e il malcostume diffuso per la divisione del partito in tanti potentati, di cui si perde il controllo. Il Psi subisce una mutazione genetica, antropologica, secondo Bobbio che denuncia come il quadro dirigente punti sulla "modernizzazione tralasciando il fondamentale concetto di giustizia" e "l'affievolimento della spinta riformista".

Quale comunità?

matrice ridottasi alla legge contro la droga e poco altro”.

Nell'ultima fase Craxi è proiettato alla ribalta internazionale e nazionale, con in mano il partito da lui considerato troppo stretto, anzi un intralcio. Il paradosso è di essere visto come accentratore, mentre di fatto è poco decisionista. Teso tutto alla riconquista di Palazzo Chigi e alla lotta contro i “nemici” (sinistra DC e PCI), decide poco, ma nello stesso tempo lascia nel partito poco spazio di critica alla sua linea e troppi spazi di manovra ai potentati locali. Controllare il partito significava per lui che non ci doveva essere un rivale, e se appariva un *leader* alternativo bisognava spegnerlo. L'immagine è di un partito a gerarchie rigide e a organizzazione fluida, in cui scompaiono figura del militante e organismi di base nel territorio. Al disinteresse per il partito corrisponde, da parte di Craxi la ricerca di un rapporto diretto con l'elettorato, di cui però perde la fiducia e la credibilità proprio per la delusione verso il decisionismo riformatore promesso e perso. L'elettorato vede, invece, in Craxi la restaurazione del più classico “doroteismo”, di accordi sempre meno trasparenti, l'involuzione verso la conservazione del potere fine a se stesso.

Nel 1991 la contrapposizione al *referendum*, promosso da Segni per l'abolizione della preferenza multipla, mostra il definitivo segno della non sintonia con l'opinione pubblica e con i settori più dinamici della società: Craxi trasforma tutta la campagna referendaria in un *referendum* su di sé e il PSI, che diventano per l'opinione pubblica i nemici del rinnovamento e del cambiamento istituzionale, icona della conservazione del sistema dei partiti. Il partito ripiegato su se stesso non capisce il paese, impaurito rifiuta l'analisi delle sconfitte, attribuite a settori della società confinati sbrigativamente dentro la categoria dell'anti-politica. Per questo mancato rapporto con il paese, il problema posto delle riforme costituzionali per garantire governabilità e maggiore autonomia decisionale, viene percepito come arroganza. Più che i vantaggi si vedono i pericoli di degenerazione plebiscitaria e autoritaria nell'affidare maggior potere a uno, che ha perso credibilità e nel diminuire poteri di controllo e di partecipazione.

Tutte queste questioni si ripropongono oggi in piena crisi dei partiti e della formazione e selezione delle *leadership*. Chiaro è il conflitto tra la rapidità necessaria nel decidere e la comprensione della complessità, a tutti i livelli, e la non conoscenza degli effetti perversi e irreversibili delle decisioni politiche. Oggi è ancora più urgente porre questo problema per il *salto d'epoca* dalla sovranità dello Stato nazionale al *globale*: come rendere compatibili i tempi della *discussione democratica* con quelli che regolano l'azione delle nuove potenze della finanza e della tecnica. Ma tanto più oggi occorre una visione *sistemica* dell'ordinamento in cui porre il “decisionismo” per evitare il pericolo epocale della riduzione di ogni spazio democratico, centralizzando il potere nel *sistema globale*, nel pensiero unico dell'economico e del mercato (Cacciari).

Carlo Bolpin



ECHI DI ESODO

1. Il prete e la comunità

In risposta all'articolo "Prete in una comunità di base" (firmato da C. Galetto e B. Pavan), di seguito pubblichiamo l'intervento di Franco Barbero.

1. In dialogo

So solo fare il prete? Può darsi... Ai cancelli delle fabbriche prima della messa negli anni '60-'70, nei tribunali civili per i reati di vilipendio alle istituzioni militari, negli interminabili processi ecclesiastici, poi in una casa parrocchiale condivisa con operai del Sud Italia, successivamente nella sede della comunità per la scuola agli stranieri, nel gruppo nato 23 anni fa per un cammino terapeutico con i preti pedofili abbandonati, nei 25 anni da animatore del Fat (Familiari e Amici dei Tossicodipendenti), nella Scala di Giacobbe, nel lavoro con l'Agedo dalla sua fondazione, nel Corso per animatrici e animatori biblici da 40 anni a Torino, la costruzione della commissione catechesi che negli anni '79-'86 vide una partecipazione e una creatività singolari dei genitori e dei ragazzi/e producendo quattro densi testi di catechesi cherigmatica... e nell'impegno quotidiano con gay, lesbiche, transessuali e transgender, un continuo peregrinare da un "Gay Pride" all'altro e soprattutto il rapporto con persone sole, sempre più numerose e in cerca di chi le ascolti, nei gruppi di amicizia cristiano-islamica... così sono trascorsi i miei 55 anni di ministero.

Sì, può darsi che abbia solo fatto il prete, ma forse anch'io ho tentato di essere prima di tutto un uomo e un cristiano, un marito, un fratello che cerca di vivere, con le sue contraddizioni, qualche frammento di vera solidarietà, in un cammino condiviso con i più strani "pellegrini". Sconfessato dalle autorità gerarchiche, ho continuato il ministero di accompagnamento teologico e pastorale, con il pieno consenso della comunità ("Perché resto", *Quaderno di Viottoli* numero 6, 2003, pag. 18-19) e anche in alcune parrocchie che me lo richiedono.

Nello stesso impegno quotidiano del blog e della corrispondenza, ho cercato di accogliere e scambiare momenti e strumenti di relazione e di crescita.

Con la disobbedienza all'ingiunzione vaticana, non ho voluto conservare un potere e tanto meno un posto nella "casta", ma compiere con la comunità, in quel febbraio 2003, una scelta di libertà evangelica e di aperto dissenso da un'autorità gerarchica prevaricatrice nei confronti della mia coscienza personale e di una decisione comunitaria. Come il dettagliato comunicato stampa, ora ricordato, dichiarò apertamente.

Nelle relazioni interpersonali lascio a ogni persona e a ogni gruppo che mi incontra la libertà di identificarmi e di riconoscermi in modi diversi: Franco, don Franco, padre Barbero, eretico, padre Franco, vecchietto irriducibile,



Quale comunità?

signor Barbero... Non vedo ragione per le quali persone così diverse, come quelle che incontro, debbano censurare il loro modo di rivolgermi un saluto.

Quanto al "Cerchio di uomini e donne alla pari", nel pieno rispetto di questa concezione delle relazioni, non attribuisco alcuna importanza alla sedia o al posto che occupo: al centro, a lato, dove capita, dove mi mettono, in piedi, in mezzo, sul marciapiede, al letto di un malato, all'altare di una parrocchia, in treno, al reparto psichiatrico... Il mio tentativo e la mia preoccupazione stanno altrove: tento di stare in quel posto, in qualunque posto, sempre come fratello e accompagnatore.

Prego Dio ogni giorno affinché mi aiuti, in queste diverse situazioni, a mettermi al servizio della crescita, dell'autonomia e della felicità delle persone... Il cerchio non mi convince; il servizio mi impegna e mi aiuta a convertirmi. Nella mia esperienza ho visto e conosciuto troppi abilissimi scalatori della piramide travestiti da teorici del cerchio. Preferisco uno spazio sociale in cui esistano ministri-ministre, animatori e animatrici come *leader* riconosciuti e dichiarati e così esposti e disponibili al confronto, alla valutazione e alla critica.

Quanto poi alla metafora "pastore-gregge", la simbolica biblica, letta nella sua espansività e transculturalità, continua a parlarmi di amore, di tenerezza, di cura, di attenzione ai più deboli, alle "pecore smarrite e soprattutto perdute". L'immagine di Gesù buon pastore e di Dio stesso come buon pastore, non hanno per me nessuna parentela con una relazione di dipendenza gregaria. Quando, a mia volta, ho sperimentato il dono dello smarrimento, ho sempre gustato la gioia di affidarmi a Dio buon pastore, rimettendo nel mio cuore e sulle mie labbra la preghiera del Salmo.

Del resto, la "cura pastorale" mi rimanda alla pagina rivoluzionaria della Riforma, che ha cancellato il sacerdozio gerarchico e ha scelto la "consacrazione" dei pastori e delle pastore, il riconoscimento ministeriale di animatori, predicatori, catechisti, uomini e donne che, nella pratica del sacerdozio universale dei credenti, vengono individuati, preparati e immessi nel servizio alla comunità. A mio avviso, tutti questi ministeri hanno bisogno di adeguata preparazione e di continua conversione allo spirito e alla pratica del servizio. Senza questi molteplici ministeri, che costituiscono la cura pastorale, le comunità corrono il rischio di perdere la strada.

Cambiare si può? Direi che si deve. Per quel che mi riguarda personalmente, ogni giorno devo cambiare, cioè convertirmi, ma forse la conversione passa spesso attraverso strade diverse e anche attraverso dissensi aperti e impegnativi. Si può correre il rischio di proiettare sugli altri il nostro desiderio o il nostro percorso di conversione, dimenticando che la conversione degli altri al Vangelo può anche non passare per la mia strada.

È sempre molto apprezzabile il richiamo che persone come Carla e Beppe mi rivolgono, affettuosamente solleciti della mia conversione, ma si può



essere in stato di permanente conversione su sentieri molto diversi. Senza perdere né la stima né l'amicizia, e accettando separazioni chiare, motivate, privilegiando altre istanze e dando priorità ad altre voci. I cuori possono restare vicini anche se i nostri cammini restano diversi.

Per questo motivo quando Beppe Pavan scrisse una sua riflessione dopo il collegamento nazionale delle Cdb il 9 marzo 2013 e dichiarò: *“Ognuno/a è assolutamente libero di stare dove crede; ma è proprio indispensabile stare in una chiesa? Personalmente sto bene nelle Cdb perché sono in una comunità di donne e di uomini e posso elaborare il mio personale cammino ‘oltre le religioni e le chiese’; dagli anni ‘80 non mi sento più cattolico e neppure cristiano, ma sto bene con chiunque”* e quando il 14 settembre del 2013, in un incontro promosso dalla Scala di Giacobbe ad Agape di Prali dichiarò: *“Io ora mi sento ateo”*, con alcuni fratelli e sorelle della comunità non feci fatica a ridirmi che le nostre strade, da anni ormai, si erano diversificate, ed era tempo di prenderne atto, come facemmo con grande impegno da parte di tutti/e in numerose assemblee comunitarie. Carla e Beppe sono sempre stati tra i più convinti promotori di questo confronto, che ci ha permesso di prendere decisioni anche difficili, sofferte, ma finalmente feconde e liberatrici.

Franco Barbero

2. Voi o solo alcuni di voi siete il sacerdozio regale?

Ho letto con attenzione l'ultimo numero del 2017 di *Esodo*, e volentieri espongo alcuni echi, che gli articoli dedicati in quel fascicolo al tema centrale del sacerdozio nella chiesa, hanno movimentato il flusso dei miei pensieri. La loro lettura alla fine, almeno a me, ha lasciato la sensazione della mancanza di un filo conduttore logico e della mancanza di un nodo centrale, intorno a cui avrebbero dovuto ruotare i vari contributi, pur nelle legittime variazioni che esso naturalmente permette e richiede.

Il nodo centrale non è quello del potere sacerdotale, ma quello della natura teologica del sacerdozio.

Il vizio centrale da cui nasce quella che ho definito trattazione disorganica, forse sarebbe meglio dire magmatica, a mio avviso è generato da quanto afferma lo stesso editoriale, in cui, dopo aver indicato alcune questioni collegate all'argomento centrale, si dice: *“Queste ultime sono certo questioni rilevanti, ma il nodo centrale sta nell'affrontare il tema del “potere”, che nelle comunità religiose è il non detto, tema scabroso ma assai reale”¹.*

Certamente la questione del potere nella chiesa cattolica, come in tutte le chiese cristiane, e come in tutte le realtà associate, di qualsiasi tipo siano



Quale comunità?

(religioso, culturale, politico...), è centrale. Ma per quanto riguarda la chiesa cattolica la questione centralissima è quella della natura teologica del sacerdozio. Il potere, che da esso strettamente è originato, non può conseguentemente che essere titolare di una forza dogmatica ineludibile. Finché non si modifica la concezione del sacerdozio come sacramento specifico riservato solo a un ceto separato della chiesa e che ne imprime un *carattere indelebile*, conferendo alla persona consacrata dei poteri religiosi a lui solo riservati, non sarà possibile dare organicità ad analisi, e prospettare possibili soluzioni a tutte le altre questioni che il fascicolo di *Esodo*, in modo sparso, mette in evidenza, compreso il problema sicuramente importantissimo del potere. In altri termini: finché i disagi religiosi che affliggono la chiesa cattolica non sono affrontati nella loro radice teologica, essi rimarranno solo e sempre questioni di natura sociologica, psicologica, giuridica, etica e molto spesso anche in gran parte politica e quindi passibili di una chiacchiera continua ma non costruttivamente tematizzabili.

Nessun passo in avanti dagli anni dell'immediato postconcilio

Sono andato a rileggermi due fascicoli di *Esodo* del lontano 1980, i n. 5 e 6, che affrontavano il problema della crisi del prete. L'argomento era stato proposto con lucidità dal compianto prete operaio e membro della redazione di *Esodo* Gigi Meggiato. Nel suo articolo Meggiato parlava della sua esperienza di prete operaio e, come indicava già con chiarezza il titolo ("*Tra" o "Per" la gente?*"), sottolineava la sofferenza che provava nel non riuscire a capire se, in quanto prete distaccato dalla parrocchia, continuasse nonostante tutto a svolgere una funzione di inviato dalla gerarchia a trasmettere le sue indicazioni al popolo o se, immergendosi laicamente nella vita del popolo, avesse ora piuttosto il compito di incalzare la gerarchia, perché prendesse atto delle sue nuove esigenze religiose, maturate a contatto quotidiano con la vita normale della gente del popolo².

Lo scrivente, a quel tempo ancora cattolico, prendeva spunto da quanto scritto da Meggiato, e gli faceva notare che quel dilemma non si sarebbe sciolto finché, per essere veramente laico, non avesse rinunciato anche a essere e a sentirsi prete, a morire in quanto prete³.

A 37 anni di distanza mi sembra che *Esodo* abbia ripreso e impostato il tema del prete su basi più arretrate e confuse di allora, circoscrivendone la criticità principalmente al problema del potere. Credo però che, se non si fa un passo in avanti e non si ha il coraggio di negare la diversità "ontologica" (scusate il parolone tecnico) del sacerdote ordinato, rispetto a quello del cosiddetto "semplice" credente, il mondo cattolico non potrà affrontare in modo veramente nuovo la questione del potere all'interno della chiesa, e le numerose problematichità a esso connesse.



Gigi Meggiato nel 1980 aveva di fatto impostato la questione del prete con l'interrogativo perentorio con cui aveva introdotto il suo articolo: *“La vita dei cristiani della nostra diocesi continuerebbe se improvvisamente venissero a mancare tutti i preti?”*. Ebbene, la risposta implicita avrebbe dovuto essere sicuramente un bel *“No!”*. Meggiato però non lo pronunciava, e anzi si premurava di esorcizzare la domanda stessa, definendola *assurda*. Ma quella domanda non era assurda, si può proporre e a essa credo bisognerebbe rispondere in questo modo: *“Se si realizzasse quella ipotesi verrebbe a mancare sicuramente la struttura della chiesa cattolica, ma non necessariamente la fede dei cristiani, che anzi potrebbe svilupparsi con maggiore libertà e con maggiore vitalità in forme diverse”*.

C'è chi ha dato quella coraggiosa risposta

Nel passato la domanda, come formulata da Meggiato nel suo articolo del 1980, è già stata posta e non in modo semplicemente accademico. A essa è stata data più volte una risposta non solo teorica, ma pratica. È, per esempio, quello che successe in Germania nel secolo XVI con la riforma di Lutero. Il riformatore sassone non voleva assolutamente distruggere la chiesa cattolica per fondarne un'altra, voleva solo rendere la vita dei cristiani più conforme al messaggio evangelico. Per fare questo, come scrisse nel suo *Alla Nobiltà cristiana del popolo tedesco* nell'anno cruciale del 1520, occorreva abbattere le tre muraglie, che *“i romanisti”* avevano eretto a difesa della loro cittadella, la prima della quale era proprio l'espropriazione a proprio vantaggio del sacerdozio di tutti i cristiani.

Chiare e nette erano le parole che Lutero scrisse a questo proposito: *“Si è trovato conveniente che i papi, i vescovi, i preti e gli abitanti dei conventi si chiamino ceto ecclesiastico e ceto secolare, invece, i principi, i signori, i commercianti e i contadini; tal cosa è una finissima e ipocrita costumanza, ma nessuno si lasci abbindolare per le seguenti ragioni: tutti i cristiani appartengono allo stato ecclesiastico, né esiste tra loro differenza alcuna, se non quella dell'ufficio proprio a ciascuno; come dice san Paolo (1Cor,12,12ss)... perché tutti abbiamo il medesimo battesimo, il medesimo Vangelo, la stessa fede, e siamo tutti cristiani allo stesso modo...”*⁴.

Lutero, come abbiamo detto, quando scriveva queste cose insisteva nell'affermare che non era sua intenzione disarticolare la struttura della chiesa cattolica, ma ben presto dovette prendere atto che questa era una conseguenza inevitabile delle sue affermazioni. E infatti dove si affermò il luteranesimo la struttura della chiesa cattolica si dissolse. Non fu però la fine del cristianesimo, ma prese forma un nuovo modo di interpretare e di vivere la vita cristiana. E anche oggi potrebbero nascere forme ancora più originali e interessanti difficilmente ipotizzabili a tavolino. Pensiamo solamente al successo mondiale del movimento pentecostale.



Quale comunità?

Quali prospettive?

La direzione verso la quale può evolvere il ripensamento radicale della natura del potere all'interno della chiesa cattolica è indicata con lucidità nell'articolo ospitato da *Esodo* di Anne Soupa⁵. È interessante notare come l'argomentazione dell'autrice francese prenda le mosse dalla legittimità o meno del sacerdozio femminile, un problema che si scontra direttamente con la concezione del sacerdozio ministeriale maschile e quindi del potere. Per mettere su basi solide questo dibattito, Anne Soupa prende le mosse proprio dalla confutazione preliminare delle basi teologiche, su cui ancora la teologia e la dottrina cattolica attuali insistono per sostenere l'esclusività del sacerdozio ministeriale maschile.

Scrivono la teologa francese: *"L'impasse resterà fino a quando i ministeri saranno pensati a partire dal sacerdozio ministeriale. E con ciò, la posizione delle donne riceve una nuova luce; essa non sarà riconosciuta fino a quando l'insieme dei ministeri non saranno ripensati in riferimento non più al sacerdozio ministeriale, ma al sacerdozio comune dei battezzati, riabilitati dal Vaticano II. È dunque dovere di ogni battezzato di lavorare alla rivitalizzazione di questo fondamento evangelico"*. Niente da obiettare. Ma il difficile comincia quando si vuole tradurre in pratica queste affermazioni, sostanzialmente analoghe a quelle che aveva fatto Lutero.

Si apre, a questo punto, tutta una serie di interrogativi, che richiederebbero un'ampia trattazione, che non è possibile affrontare nello spazio di questo articolo. Ma non si può fare a meno di porci una domanda cruciale: è pensabile che una rivoluzione così radicale sia compiuta proprio dal ceto sacerdotale, che impropriamente e dogmaticamente si è appropriato del potere all'interno della chiesa cattolica? Chi la deve e chi la può fare questa rivoluzione? Una cosa credo che dovrebbe essere ormai acquisita. Come ci insegna l'esperienza delle comunità di base⁶, nuove comunità cristiane sono possibili solo se è sradicata la concezione sacerdotale e sacramentale, che rimane come un freno al loro sviluppo: basta pensare alla difficoltà di accettare una celebrazione eucaristica non presieduta da un prete ordinato. Inoltre, credo, esse hanno sbagliato strategia, quando hanno pensato di risolvere il problema concentrandosi sulla questione del potere. Tutto sommato, questa lotta nascondeva il desiderio di raggiungere l'ideale di una figura sacerdotale pura, con la sua funzione di autentico testimone del vangelo e di presenza trasparente del sacro. In realtà non ci si rendeva conto se non a fatica che anche nel caso che questo si fosse verificato, non veniva risolto il problema del potere. Il problema del potere e dei ruoli riconosciuti ai membri della comunità cristiana, fra i quali ovviamente i rapporti fra la componente maschile e la componente femminile, non può scomparire, ma si rimodulerà in base alle dinamiche sociali, culturali e funzionali che regolano ogni convivenza umana associata.



Concludo ripetendo un concetto che credo di avere espresso abbastanza chiaramente, ma che reputo opportuno ribadire: il potere all'interno di una comunità cristiana può cambiare verso, solo se scompare la convinzione che il suo esercizio è collegato a una persona o a un ceto che per natura, in questo caso in base a un sacramento, è depositario del potere stesso.

Un'ultima chiosa, che forse tocca il cuore vero del cristianesimo in generale e ovviamente anche del cattolicesimo: la storia ci insegna che profonde riforme della chiesa si sono avute quando lo scontro fra concezioni cristiane diverse corrispondevano ad aspirazioni sociali e politiche in forte contrapposizione fra loro, e quindi quello religioso era problema rilevante di discussione pubblica. Ma oggi, nonostante tutte le enfattizzazioni mediatiche, il cristianesimo in quanto tale, e tanto più la dialettica fra tutte le sue differenziazioni interne, almeno in occidente, non è più avvertito e sentito come determinante, ma è diventato secondario, se non irrilevante.

Franco Macchi



Note

- 1) *Esodo*, 2017 n. 4, p. 1.
- 2) Gigi Meggiato, "Tra" o "Per" la gente?, in *Esodo* 1980, n. 5, pp. 23-27.
- 3) Franco Macchi, Intervento sul dibattito "Il prete oggi", in *Esodo* 1980, n. 6, pp. 28-33.
- 4) Riportato da: Giuseppe Alberigo, *La riforma protestante. Origini e cause*, editrice Queriniana, Brescia 1977, p. 60.
- 5) Anne Soupa, "L'ordinazione delle donne è una buona causa?", in *Esodo*, 2017, n. 4, pp. 54-59.
- 6) Cfr su *Esodo* 2017, n. 4, gli articoli: a cura di Carlo Bolpin e Paola Cavallari: "Riscrivere la storia a partire da sé", pp. 23-27; C. Galetto e B. Pavan: "Prete in una comunità di base", pp. 18-33.

